DİN SOSYOLOJİSİ



Günter Kehrer • Karl Marx • F. Engels
Émile Durkheim • Max Weber • Reinhard Bendix
Clifford Geertz • Roland Robertson • Bryan s. Turner
Charles Y. Glock • P. Hendrick Vrijhof
Yasin Aktay • Mustafa Aydın

Der: Yasin Aktay • M. Emin Köktaş

GENİŞLETİLMİŞ
3. BASKI

VADİ

Sosyolojik bir araştırma konusu olarak dinin öneminin yaşadığımız günlerde bir hayli arttığını herkes takdir edebilir. En azından bugün toplumsal olarak, gerek dünyada gerek Türkiye'de yaşanmakta olan birçok olayın merkezinde dinsel kimlik ve mensubiyet algılarının yarattığı enerji ve gerilimler yatmaktadır.



Dünyada toplumlar arası, hatta uygarlıklar arası ilişkilerin günümüzdeki seyri gitikçe popülerlik kazanan 'medeniyetler çatışması' algısını güçlendirmekte; kuşkusuz böylesi bir algının temel dayanağı dinsel mensubiyetler olmaktadır. Modernliğin ilk tasarımlarında dinin modernleşme mesafesiyle ters orantılı olarak yitip gideceği yönünde güçlü bir öngörü varolduğu halde, bugün dinin, aksine, güçlü dalgalar halinde vuku bulan birçok toplumsal olaya, ilişki komplekslerine damgasını vurduğunu görüyoruz. Olay bir yandan modernleşmenin gerçek mahiyetiyle ilgili birçok soruyu, diğer yandan dinin modern toplumlardaki toplumsal işlevleri konusundaki bazı merak ve ilgileri harekete geçirmekte, bu soru ve ilgiler etrafında yeni bir din sosyolojisi çerçevesinin gelişmesi ve beslenmesi mukadder olmaktadır.

Elinizdeki yeni baskısında genişletilmiş derleme, bir yandan din sosyolojisi konusunda böylesi bir çerçeve için gerekli olan literatürün bir örneğini sunmak, bir yandan din sosyolojisi konusunda lisans ve lisansüstü öğrenim düzeyinde dinin hem klasik hem de çağdaş sosyolojideki bağlamı hakkında kuşatıcı bir metin konusundaki bir ihtiyaca karşılık vermeyi umuyor.

ISBN 975-7726-48-7
9 789757 726487

DİN SOSYOLOJİSİ

DERLEYEN:
YASİN AKTAY
M. EMİN KÖKTAŞ

VADİ YAYINLARI

Vadi Yayınları : 244

Toplum Dizisi : 21

G. Kehrer, K. Marx, F. Engels, M. Weber,
É. Durkheim, C. Geertz R. Robertson, P. H. Vrijhof
C. Y. Glock, B. S. Turner, Talal Asad, Y. Aktay, M. Aydın
Din Sosyolojisi

Derleyen
Prof.Dr.Yasin Aktay, Prof.Dr.M. Emin Köktaş

Türkçesi
Prof.Dr.M. Emin Köktaş, Prof.Dr.Abdullah Topçuoğlu
Prof.Dr.Yasin Aktay, Mevlüde Ayyıldızoğlu

Yayına Hazırlayan
Prof.Dr.Yasin Aktay

© Vadi Yayınları, 1998
2. Basım: Mayıs 1998
3. Basım: Ekim 2007

Sayfa Düzeni, Kapak Tasarımı
Ali Karagöz

Montaj, Baskı ve Cilt

Öncü Basımevi
0 312 384 31 20

Kütüphane Bilgi Kartı

Din Sosyolojisi
Ankara : Vadi Yayınları 2007

384 s. 14x21.5 cm - (Vadi Yayınları: 244 - Toplum Dizisi: 21)
ISBN: 975-7726-48-6
I. Sosyoloji II. Din

www.vadiyayinlari.com

VADİ YAYINLARI

Bayındır Sk. 36/B Kızılay/ANKARA Tel: 312.435 64 89 - 405 70 20 Fax: 312 405 79 03

GÜNTER KEHRER,
KARL MARX, F. ENGELS, MAX WEBER,
ÉMİLE DURKHEİM, CLIFFORD GEERTZ
ROLAND ROBERTSON, P. HENDRIK VRIJHOF
CHARLES Y. GLOCK, BRYAN S. TURNER
TALAL ASAD
YASİN AKTAY, MUSTAFA AYDIN

Çevirenler: M. Emin Köktaş, Abdullah Topçuoğlu
Yasin Aktay, Mevlüde Ayyıldızoğlu

İçindekiler

YASİN AKTAY
GİRİŞ: SOSYOLOJİNİN NESNESİ OLARAK DİN 9

BİRİNCİ BÖLÜM

GÜNTER KEHRER
I. GİRİŞ 21
1. Din Sosyolojisinin Konusu 21
2. Sosyolojik Din Kavramı 23
3. Din Sosyolojisinin Sosyoloji ve Din Bilimlerindeki Yeri 25
4. Din Sosyolojisinin Metodları 27

II. DİN SOSYOLOJİSİNİN GELİŞMESİ VE DİN TEORİSİ 29
1. Din Sosyolojisi ile ilgili Araştırma ve Teorilerin Öncüleri 29
2. Etnolojik Din Sosyolojisi 31
3. Max Weber ve Protestanlık-Kapitalizm Araştırmaları 36
4. Fenomenolojik Din Sosyolojisi 40
5. Kilise Sosyal Araştırması ve Kilise Davranışı Sosyografisi 43
6. 1945'den Sonra Din Sosyolojisinin Gelişmesi 47

III. DİNİ KURUMLARIN SOSYOLOJİK ANALİZİ 54
1. Dini Örgütler 54
2. Kilise Cemaati Sosyolojisi 64

IV. DİN VE TOPLUM 71
1. Din ve Sosyal Tabakalaşma 72
2. Din ve Ekonomi 80
3. Din ve Politika 85
4. Din ve Aile 90
5. Din, Sosyal Çatışma ve Sosyal Değişme 95

V. MODERN TOPLUMDA DİN 101
DİN SOSYOLOJİSİ ÇALIŞMALARI İÇİN KAYNAKÇA 106

İKİNCİ BÖLÜM

KARL MARX VE F. ENGELS
DİN VE İDEOLOJİ 121
1. *Hegel'in Hukuk Felsefesini Eleştiriye Katkı* 121
2. *Alman İdeolojisi* 122
3. *Komunist Parti Maniestosu* 124
4. *Kapital* 126
5. *Anti-Dühring* 127
6. *Ütopyacı ve Bilimsel Sosyalizm*'in İngilizce Baskısına Giriş 128

ÉMİLE DURKHEİM
DİN SOSYOLOJİSİ VE BİLGİ TEORİSİ 132

MAX WEBER
DİN SOSYOLOJİSİ 153
—Dinlerin Yükselişi 153
—İmtiyazsız Sınıfların Dini 154
DÜNYA DİNLERİNİN TOPLUMSAL PSİKOLOJİSİ 164

CLIFFORD GEERTZ
KÜLTÜREL BİR SİSTEM OLARAK DİN 175

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

REINHARD BENDIX
MAX WEBER'İN DİN SOSYOLOJİSİ 191
I. Teorik Yönler 191
II. Analiz Yöntemi 202

ROLAND ROBERTSON
DİN SOSYOLOJİSİNİN GELİŞİMİ 213

BRYAN S. TURNER
SİVİL DİN 237
—Sembolik Gerçekçilik 242
—Kamusal Törenler 244

—Milliyetçilik ve 'Kollektif Bilinç' 245
—Sonuç 247

CHARLES Y. GLOCK
DİNDARLIĞIN BOYUTLARI ÜZERİNE 250
—Dindarlığın Boyutları 251
—Dini İnanç Boyutu 256
—Dini Pratik Boyutu 260
—Dini Tecrübe Boyutu 263
—Dini Bilgi Boyutu 265
—Dinin Etkileme Boyutu 267

P. HENDRIK VRIJHOF
DİN SOSYOLOJİSİ NEDİR? 272
II. "Klasik" Din Sosyolojisinin Konusu 272
II. Bugünkü Din Sosyolojisinin Konusu 276
III. Dinin Sosyolojik Tanımları 280
VI. Din Sosyolojisinin Konu ve Tanımının Yeniden Gözden Geçirilmesi 290

TALAL ASAD
ANTROPOLOJİK BİR KATEGORİ OLARAK DİNİN İNŞASI 296
—Dinin Özüne Ait Bir İpucu Olarak Sembol Kavramı 299
—Sembol Okumaktan Pratik Çözümlemeye 305
—Erken Modernliğin Avrupa'sında Dinin İnşası 310
—Anlam Olarak Din ve Dinsel Anlamlar 313
—Perspektif Olarak Din 319

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

YASİN AKTAY
POSTMODERN DÜNYADA DİN:
BİR ANLATI MI, TANRININ İNTİKAMI MI 331
—Postmodernizm: Küresel Anomie mi? 334
—Meta-anlatıların Sonu: Dine Bu Kaçıncı Veda 337

MUSTAFA AYDIN
TÜRKİYE'DE DİN SOSYOLOJİSİ ÇALIŞMALARI:
TARİHSEL GELİŞİM VE BAZI YÖNELİMLER 345
—Giriş: Genel Olarak Din Sosyolojisi ve Türkiye 345
—Türkiye'deki Din Sosyolojisinin Tarihsel Gelişimi 347
—Türkiye'deki Çalışmaların Etkisinde Kaldığı
Batı'daki Din Sosyolojisi Ekolleri 349
—Türkiye'de Durkheimcı bir Yaklaşım: Hilmi Ziya Ülken 352
—Weber'i Çıkış Noktası Yapan bir Düşünür: Sabri F. Ülgener 356
—Genel Din Sosyolojisinden İslâm Sosyolojisine Yöneliş:
Erol Göngör Örneği 358
—Yerlici bir Çizgi: Amiran Kurtkan Bilgiseven 361
—Din Sosyolojisinin Yeni bir Açılımı: Şerif Mardin 365
—Akademik Çevrenin Dışında bir Din Sosyoloğu: Ali Bulaç 369
—Sonuç: Türkiye'deki Din Sosyolojisi Çalışmalarının
Bazı Problemleri 372

G İ R İ Ş

Sosyolojinin Nesnesi Olarak Din

Yasin AKTAY*

Sosyolojik bir araştırma konusu olarak dinin öneminin yaşadığımız günlerde bir hayli arttığını herkes takdir edebilir. En azından bugün toplumsal olarak, gerek dünyada gerek Türkiye'de yaşanmakta olan birçok olayın merkezinde dinsel kimlik ve mensubiyet algılarının yarattığı enerji ve gerilimler yatmaktadır. Dünyada toplumlar arası, hatta uygarlıklar arası ilişkilerin günümüzdeki seyri gitikçe popülerlik kazanan 'medeniyetler çatışması' algısını güçlendirmekte; kuşkusuz böylesi bir algının temel dayanağı dinsel mensubiyetler olmaktadır. Modernliğin ilk tasarımlarında dinin modernleşme mesafesiyle ters orantılı olarak yitip gideceği yönünde güçlü bir öngörü varolduğu halde, bugün dinin, aksine, güçlü dalgalar halinde vuku bulan birçok toplumsal olaya, ilişki komplekslerine damgasını vurduğunu görüyoruz. Olay bir yandan modernleşmenin gerçek mahiyetiyle ilgili birçok soruyu, diğer yandan dinin modern toplumlardaki toplumsal işlevleri konusundaki bazı merak ve ilgileri harekete geçirmekte, bu soru ve ilgiler etrafında yeni bir din sosyolojisi çerçevesinin gelişmesi ve beslenmesi mukadder olmaktadır.

Elinizdeki derleme, bir yandan din sosyolojisi konusunda böylesi bir çerçeve için gerekli olan literatürün bir örneğini sunmak, bir yandan din sosyolojisi konusunda lisans ve lisansüstü öğrenim düzeyinde dinin hem klasik hem de çağdaş sosyolojideki bağlamı hakkında kuşatıcı bir metin konusundaki bir ihtiyaca karşılık vermeyi umuyor.

---

* Prof.Dr.Yasin Aktay, Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

Bu ihtiyaç, özellikle üniversitelerde din sosyoloji tedrisatı yapan veya görenlerin şiddetle duyduğu bir ihtiyaçtır. Gerçekten de, din sosyolojisi Türkiye'de yıllardır okutulmakta olduğu halde, bu konudaki teorik temelleri sağlamış olanların eserleri hâlen ikinci el kaynaklardan öğrenilebilmektedir. Bu da din sosyolojisi konusunda Marx, Engels, Weber, Durkheim ve Geertz gibi öncü düşünürlerin gerçekten de ne söylüyor oldukları konusunda, üniversite eğitiminde gerekli olan doğrudan bilgi idealine koşma çabasına ciddi bir ket vurmaktadır.

Daha önce Günter Kehrer'in özgün olarak 1968'de basılmış olan kitabı Türkçe'de basılmaya karar verildiğinde, hem eserin güncel tartışmaları kuşatamayan eskiliği, hem de basıldığı tarihe kadar din sosyolojisi konusunda yapılmış çalışmaların detaysız bir taraması mahiyetinde görüldüğünden, *Durkheim'ın Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri*'nin Giriş bölümü olan "Din Sosyolojisi ve Bilgi Toplumu" yazısıyla, Roland Robertson'un din sosyolojisinin gelişimi konusundaki yazısının ilave edilerek basılması uygun görülmüştü. Bu makale, hakkında çok yazılıp çizilen din sosyolojisinin büyük ustasının doğrudan kendi ifadeleriyle bizi başbaşa bırakıyordu. Bu düşüncenin ne kadar uygun olduğu ve birinci el metinlere ne kadar ihtiyaç duyulduğu veya bunun din sosyolojisi derslerinde çok elverişli bir imkan olarak belirebileceği, *Din Sosyolojisi*nin birinci baskısına gelen tepkilerden anlaşılıyordu.

Fikri bu bağlamda şekillenen elinizdeki derlemedeki yazılar dört bölüm olarak ayırdedilebilir. Birinci bölümde, kitabın yayımlandığı esnada ve daha sonraları uzun yıllar Tübingen Üniversitesinde öğretim üyesi olarak çalışan Günter Kehrer'in Almanca'da müstakil bir kitap olarak yayımlanan ve içinde din kavramı; din sosyolojisinin konusu; diğer sosyoloji ve din bilimleri arasındaki yeri; metodları; gelişmesi ve öncülerinin yanısıra, din kurumlarının sosyolojik bir analiziyle dinin toplumun diğer kurumlarıyla modern toplumdaki konumunun bir ders kitabı düzeni içerisinde sunulduğu metni yer almaktadır. Kehrer'in yazısı, bir ders kitabı olarak tasarlandığından konuyla ilgili detaylara girmektense okuyucuyu konuyla ilgili daha kaynak kitaplara yönlendirmek gibi bir işlevi deruhte etmeye çalışmaktadır. Bu yüzden Kehrer'in yazısı aynı zamanda kitabının yayımlandığı 1968 yılına kadar din sosyolojisi alanında yapılmış hemen hemen bütün literatürün bir tarama ve bibliyografya çalışması olarak da alınabilir. İtiraf etmek gerekirse, o günden bugüne kadar bu alana ilave edilmiş sayıları ve ko-

nuları onun kinden kat kat fazla bir rakama ulaşan çalışmaların bibliyografya ve literatür değerlendirmesinin zahmetli çalışmasına pek girilmemiştir. Oysa buna gerçekten de büyük bir ihtiyaç duyulmaktadır. Diğer yandan Kehrer'in metni, yukarıda belirttiğimiz gibi, 1968 yılına kadar din konusunda geçerli olan modernist öngörülerin sınırlarına fazla tâbî gibi görünüyor. Dolayısıyla söz konusu metin, o günden bugüne din konusunda meydana gelmiş ve bu derlemedeki diğer yazılarda bir şekilde kapsanmaya çalışılacak bir çok olayın ve değişimin açıklanması açısından yetersiz kalması bir yana, din sosyolojisinin 60'lardaki söylemi hakkında ilginç ipuçlarının yakalanabileceği klasik bir metin haline de gelmiştir.

İkinci bölümde, din sosyolojisinin öncü düşünürlerinin özgün metinlerinden yapılmış çeviriler yer almaktadır. Kuşkusuz dinin sosyolojik çerçevesinin koyu çizgileri büyük ölçüde marksist bir terminoloji ve marksist sorunsallar tarafından çizilmiş olduğu halde, ülkemizdeki din sosyolojisi çalışmalarında bu çizgiler çoğunlukla ihmal edilmektedir. Bu konuda anlaşılabilir olan, dinle ilgili marksist söylemin bir paradigma olarak ülkemizdeki din sosyolojisi çalışmalarınca pek tutulmadığı ve esastan yanlış kabul edildiğidir. Bununla birlikte buna karşı dışlayıcı ve görmezden gelici bir tutumda yanlış olan, şayet konu sosyoloji olacaksa, bu din sosyolojisi bile olsa ve karşı bile olunsa, konuyla ilgili marksist paradigmayla hesaplaşılmadan yola çıkmaktır. Böyle bir çıkış din sosyolojisi ile ilgili oluşturulan ve seçilen problematiklerin çoğunu geleneksel bir kesinti veya hafızanın kör noktalarıyla mâlûl kılmaktadır. Zira ülkemizde söylemleri çok kabul gören Weber'i ve Durkheim'ı, Marx ve Engels'in söyledikleriyle ilişkisi bağlamında düşünmeden anlamanın fazla bir imkanı ve anlamı da yoktur. Daha sonra din sosyolojisi konusunda yazıp çizen pek çok sosyolog, tartışmalarını bir şekilde Marx'ın söyledikleriyle bir diyalog içerisinde başlatmıştır; onu ya onaylayarak, yeniden yorumlayarak yeni teorik terkiplere gitmeye çalışmış veya onu eleştirip reddedip, onun aksi yönde teorik formülasyonlara gitmiştir.

Marx ve Engels konuyla ilgili doğrudan yazdıkları yazılarıyla hem marksizm hem de sosyoloji içerisinde ideoloji hakkındaki tartışmalara gerekli kavramsal çerçeveleri sağlamışlardır. Ancak, onların bu bağlamda dinle ilgili söyledikleri görece hem sistematik olmaktan uzak hem de az olmuştur. Marx'ın erken felsefî yazılarında din, yabancılaş-

ma ve yanlış bilincin bir çeşidi olarak ele alınmaktadır. Bu metinlerde din toplumsal koşulların, özellikle de ekonomik ilişkilerin yabancılaştırıcı durumunu yansıtan, bu ilişkilerin gerçek mahiyetini mistifiye eden ve çarpıtan bir şeydi. Başka bir deyişle din gerçekliği tersine çeviren ve çarpıtan bir şeydi. Marx ve Engels'e göre, din ideolojik olarak, yoksunlar ve sömürülenler için bir teselli ve telafi; sömürenler ve bu tür ilişkilerden faydalananlar içinse kendi toplumsal denetimlerini sürdürmeye yardım eden bir işlevi deruhte ediyordu. Bu görüş Engels'in İngiltere'de kendi zamanındaki siyasal olaylar üzerine ve Hristiyanlığın ilk zamanlarında gördüğü işlevler üzerine yaptığı yorumlarında vurgulanmıştır. Kısaca ideolojinin 'çıkar teorisi' olarak tanımlanmıştır bu işlevler. Din de dahil olmak üzere ideolojinin biçimi ve cazibesi sınıf çıkarlarındaki işlevleri, bazen ezilen sınıflar için bazı psikolojik işlevlerle de yüklü olsa, özellikle hakim sınıfın çıkarları açısından açıklanmaktadır. Bununla birlikte böyle bir teori, Marx'ın yazılarından çıkarsanabilecek yegane teori değildir. Orada ideoloji hakkında toplumun bütün kurumlarının birbiriyle eklemlenme sürecindeki rolüyle ilgili olarak çıkarsanabilecek, Althusser'in izlediği türden bir teorinin geliştirilmesi de mümkündür. Ayrıca, Marx'ın dini basitçe dinamik toplumsal süreçlerin pasif bir yansıması olarak görmemiş olduğunu, aksine onu bir çatışma zemini olarak gördüğü, sınıflar ve kurumlar gibi toplumsal 'özneler'in oluşumuna katkıda bulunan dinamik bir unsur olarak gördüğü sonucunu çıkarabilecek birçok okuma mümkündür (Bocock & Thompson, 1985: 9-10). Onun dinin bir afyon olduğunu söyleyen sözüyle "ruhsuz bir dünyanın ruhu" olarak nitelendiren sözünün bir aradalığı bile bu çifte anlama imkan vermektedir.

Görüldüğü gibi, din hakkında Marx ve Engels'in bu derlemede yer alan ve genellikle ideoloji bağlamında ele alınan yazıları, onların konuyla ilgili değişik metinlerinden derlenerek çevrilmiştir. Umarız okuyucu, bu metinlerle, Marx ve Engels'in din sosyolojisi açısından referans oluşturan görüşlerinin bağlamını yakalayabilecektir.

Max Weber'in din sosyolojisi konusundaki çalışmaları genellikle Marx'ın yukarıdaki görüşlerine aykırı olarak mütalaa edilmiştir. Marx'ın dini toplumsal gerçekliğin bir yansıması olarak, yani altyapıdan türeyen bir üstyapı kurumu olarak ele aldığına ilişkin görüşüne karşılık, Weber'in meşhur *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* isimli eserini yazmış olduğu düşünülmüştür. Bu eserinde Weber'in bir üst-

yapı veya bir dinsel unsur olarak Protestanlığın kapitalizmin oluşumundaki rolü hakkında söylediklerine atıf yapıldığında, hakikaten de Marx ve Weber'i bu konuda karşı karşıya koymak çok kolay olmaktadır. Oysa Weber'in dinle ekonomi ilişkisinde, dinin ekonomiyi belirleyici olabildiği (veya tersi) yönünde bir sonuçtan ziyade, bunların birbirleriyle ilişkisinin karmaşıklığına dair sonuçlar çıkarılabilir. Dolayısıyla ille de Marx'la karşı karşıya konumlandırılacaksa, Marx'ın materyalizmine karşılık Weber'in idealist bir tutumu benimsediği bağlamda değil, belki de sosyolojik bir yöntem olarak Weber'in Marx'ın da dahil olabileceği ekonomik indirgemeciliğe karşı verdiği mücadele bağlamında karşılaştırılabilirler. Weber, toplumsal olaylarda çok değişik etkenlerin karmaşık bir aradalığına sıkça vurgu yaparak ne idealist ne de materyalist bir indirgemeciliğe fırsat vermediği gibi, daha ziyade, toplumsal eylemin açıklanmasında teoriden yola çıkmak yerine toplumsal eylemcinin kendi eylemi hakkındaki tanım ve tasavvurunun kaale alınmasını gerektiren anlamacı sosyolojisiyle karakterize edilebilir (Turner, 1997). Bu derlemedeki yazıları, Weber'in doğrudan din sosyolojisinin çerçevesinin yanısıra dünya dinlerinin sosyal psikolojisinin bir incelemesini içermektedir. Bu yazılarında Marx'la bazı paralelliklerin yanısıra bazı ayrılık noktalarının çok kolay farkedilebileceğini umuyoruz. Örneğin o kültürel bir alan olarak dine, sembolik formülasyon ve güdülenmelerin belli ekonomik çıkarlar gibi dışsal faktörlerden değil de içsel olarak belirlendiği görece bir özerklik vermeyi arzulamıştır. Bununla birlikte, düşüncelerin veya inançların insanların eylemlerini doğrudan belirlediği gibi bir îmâda bulunmaktan da ısrarla kaçınmıştır. O, Marx'la aynı doğrultuda olarak, düşüncelerden ziyade çıkarların, yapısal koşullarla bir arada olarak, eylemi belirlediğini düşünmüştür. Fakat, o sadece ekonomik çıkarların bu yolla işlemediğini, aynı zamanda, örneğin, ilgili çıkarların bireyin dinsel tavrını ilgilendirebileceğini de vurgulamıştır. Düşüncelerin anlamı, insanların kendi çıkarları hakkındaki algı ve yorumlarını etkilemelerinde ve bu çıkarları münasip eylemlere kanalize etmelerinde yatmaktadır. Weber, bu derlemede alıntılanan makalelerinde, değişik toplumsal sınıf ve tabakaların kendi durumlarını tipik olarak yorumlama ve dinsel terimlere ayarlayıp uyarlama biçimlerininin farklı dinsel yollarını incelemiştir. Ona göre sınıfların yaşam durumu ve çıkarlarıyla onların tercih etmeye yatkın göründükleri belli inanç sistemleri arasında seçmeli bir yakınlık var-

dır. Görüleceği gibi, Weber'in çalışmaları dinle Marx'ınkinden çok daha fazla ilgilidir. Sonuçta da onun çalışmaları din ve toplumsal yapılar arasındaki ilişkiler konusunda çok daha kapsamlı bir değerlendirme sunmaya daha yatkındır.

Bu bölümde Durkheim'dan seçilen örnek metin onun din sosyolojisi üzerine kapsamlı ve çığır açıcı eseri olan *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri* isimli eserinin giriş bölümüdür. Durkheim, çabasını, dinsel inanç ve pratiklerin aldığı biçimlerin her toplumun toplumsal yapılanmasındaki belli temel ilkelere tekâbül ettiğini göstermeye hasretmiştir. Onun analizleri, dinsel ve ahlâkî inançların otoritelerini, kendilerini fânî ve profan dünyadan ayıran kutsallık özelliklerini kazanma yollarına ışık tutmak açısından çok önemli sayılmıştır. O bunu, kutsalın toplumun kendisinin esas biçimlerini sembolize ettiği süreçler —bireyin üzerinde duran fakat bireysel bilince aşılanmış aşkın varlık— bakımından açıklamaya çalışmıştır (Bocock & Thompson, 1985: 10). Analizlerinde, özellikle *İntihar* çalışmasında (1986) sosyoloji ile psikolojinin bir terkibini büyük bir ustalıkla sunan Durkheim'ın din konusundaki çalışmasında izlediği yöntem konusunda bir noktanın belirtilmesini gerekli görüyorum. Durkheim, dinler tarihi konusunda evrimci, ilerlemeci pozitivist paradigmanın en iyi ve en sofistike örneğini sunmuştur. Temel sorunu dinlerin kökeni ve özü hakkında veya dinlerin en temel biçimi denilecek şeyin ne olabileceği hakkında bir fikir edinmek olan Durkheim, bunun cevabının dinlerin nasıl ortaya çıkmış olduğuna dair bir ışık tutacağını da düşünmüştür. Böylece pozitivist dinler tarihi teorisinde revaçta olan dinlerin kökeni sorusuna uygun bir açıklama getirmiş olmayı ummuştur. Durkheim, metodolojik bir öncül olarak, insanlığın ilk dönemlerinde dinin en temel biçiminin geçerli olduğunu varsaymıştır. Bu temel biçimlerin zamanla, toplumsallaşmayla birlikte giderek daha karmaşık ve daha rasyonel bir muhteva kazandığına hükmetmiştir. Dinlerin en temel biçiminin bilimsel-sosyolojik incelemesi yerinde gözlemi gerektireceğinden, tarihin derinliklerine gidemeyeceğini bilen Durkehim, bu sorunu, çalışma alanı olarak Avustralya yerlileri üzerinde çalışmayı seçerek aşabileceğini düşünmüştür. Kuşkusuz bu tercihinde dünyanın yaşayan toplumları hakkındaki modernist tarih tasavvuruna olan sadakati belirleyici olmuştur. Bu sadakat, şimdi bize çok naif gelen doğrusal ilerlemeci tarih anlayışının çok doğal bir sonucu olarak insanların tamamının aynı ilerleme

güzergâhı üzerinde yol katettiklerini varsaydığından, bu güzergahın çok gerisinde varsayılan toplumlar üzerindeki incelemenin bize tarihin ilk çağları hakkında doğru bilginin imkanı konusunda olumlu bir karşılık vereceğini de kabul etmiş oluyor.

Kuşkusuz böyle bir bakış açısının herşeyden önce epistemolojik bir sorunu vardır. Durkheim'ın dinlerin toplumsal işlevleri ve anlamları konusundaki kapsamlı katkılarının değerini düşüren bir şey olmasa da bu, dinin mahiyeti ve ilkel toplum tasavvurları konusunda hâlihâzırda geçerli olan bir çok yanlışa da kaynaklık etmiş olduğunu kaydetmek gerekiyor. Bu arada, ilkel toplumlar hakkındaki bilgi ihtiyacının giderilmesi için yaşayan ilkel kabilelere gidilmesinin bir miktar da ilkel insanlarla ilgili bulguların zifiri bir karanlığı andırıyor olmasından, dolayısıyla epistemolojik bir zorluktan kaynaklanan bir tercih olduğu da söylenmelidir. Bu durumda Durkheim'ın ilkel toplumlarda varolduğunu düşündüğü en temel dinsel biçimleri gözlemlemek üzere Avustralya yerlilerini araştırma alanı olarak seçmesinin Nasreddin Hoca'ya atfedilen meşhur fıkrayı andırdığını söylemek abartılı olmaz sanırım. Yüzüğünü bodrumda kaybettiği halde dışarıda arayan Hoca'ya dostları bu durumun sebebini sorduklarında, Hoca'nın öne sürdüğü gerekçe bodrumun karanlığı olmuştur.

Bu bölümde son olarak ünlü antropolog Clifford Geertz'den bir alıntı var. Yine antropoloji alanında meşhur Marry Douglas ve Evans-Pritchard gibi ustaların tartıştıkları bazı konular bağlamında yazan Geertz'in bu alıntısı bağlamında, temel tartışma, belli bir kültürden insanların başka kültürden insanların inanç, değer ve pratikleri hakkında hüküm verebilmelerini sağlayacak evrensel bir norm rasyonalitesinin bulunup bulunmadığı konusundadır. Kısmen de bu tartışma, bilim ve ideoloji arasındaki ayrımla ve her ikisiyle inanç sistemleri ve din arasındaki ayrımla ilgilidir. Bu tartışma sadece terminolojik bir tartışma değil, fakat felsefe ve epistemolojideki ayrımlarda kökleri olan önemli bir tartışmadır. Geertz'in yaklaşımı, resmettiği fenomenlere bir gerçeklik ve doğallık duygusu veren yarı-özerk bir düzey olarak sembolizmin önemini vurgular. Ona göre, sosyologlar sembolik düzeye daha fazla önem atfetmek zorundadırlar. Özellikle din sosyolojisi alanında Geertz, sosyologların, örneğin dinin daha tatmin edici bir yolla ele alınabileceği siyasi-ekonomik yapılarla kültürel bileşenler arasındaki ilişkiler hakkındaki incelemelerinden önce bunu yapmak

zorundadırlar. Takdir edilebileceği gibi din ve ideoloji tartışmasında sembollere atfedilen bu özerk rolün de marksist tematiklerle ciddi münasebetleri olacak, bu arada çağdaş toplumlarda dinin bir kültürel sistem olarak işleyişiyle ilgili çok ilginç noktalara işaret edecektir.

Derlememizin **üçüncü bölümünde,** din sosyolojisi konusunda görece daha yeni ve çağdaş bazı tartışma ve değerlendirmelerden örnekler yer almaktadır. Bu bölümde yer alan beş yazıdan Reinhard Bendix'in "Max Weber'in Din Sosyolojisi" isimli makalesi, Max Weber'in din sosyolojisi üzerine analizlerinin bir değerlendirmesini içeren önemli bir yazı. Kuşkusuz Max Weber'in bu konudaki görüşleri üzerine pek çok şey söylenmiş, yazılmış, çizilmiştir. Türkçe'de yayımlanan Turner'ın, Weber'in din sosyolojisi üzerine görüşlerinde öngördüğü anlamacı sosyoloji yönteminden, İslâm toplumları söz konusu olduğunda, nasıl inhiraf ettiğini gösteren, bunu da Weber'deki oryantalist eğilimlere bağlayarak bir çeşit oryantalizm eleştirisi olarak işgören çalışması (Turner, 1997) bunun çok iyi bir örneğidir. Bendix ise, Weber üzerine gelişmiş sosyolojik çizgide en önemli kaynaklardan biri haline gelmiş bir esere (1966) imzasını atmış, Max Weber'i en iyi anlayanlardan biri olmuştur. Burada alıntılanan makalesi sadece Weber'in teori ve yöntem anlayışını değil, bununla birlikte onu yönlendiren güdüleri ve zımnî anlayışları itinalı biçimde ortaya koymaktadır.

Son zamanlarda özellikle postmodernizm ve küreselleşme üzerine çalışmalarından tanıdığımız Roland Robertson'un makalesi din sosyolojisinin gelişimiyle ilgili kendine özgü bir anlatımla, konuyla ilgili farklı bir tarih yazımını örnekliyor. Bryan S. Turner'ın "Toplumsal Tutkal" isimli uzun makalesinin bir bölümü olarak bu derlemeye alınan "Sivil Din" yazısı, modernleşmenin ileri aşamalarında, özellikle Amerikan toplumunda ve bazı gelişmiş ülkelerde dinin bir millî kimlik olarak ortaya çıkıp bir toplumsal yapıştırıcı olarak işlem yaptığı durumların bir tasvirini yapmak suretiyle bir yandan da Durkheimcı bir terminolojinin günümüzdeki sınamasını yapmış oluyor. "Dindarlığın Boyutları Üzerine" makalesiyle Charles Y. Glock ile "Din Sosyolojisi Nedir?" isimli yazısıyla P. Hendrick Vrijhof din sosyolojisi alanında boşluk gördükleri bazı konularda kendilerine göre katkılarda bulunmaya çalışıyorlar. Özellikle dindarlık konusunda sosyolojik bir ölçek geliştirme konusunda din sosyolojisindeki bilhassa saha araştırmalarında ciddi

sorunların yaşandığı ülkemizde bu makalelerin ufuk açıcı olacağını belirtmek gerekiyor.*

Derlememizin dördüncü ve son bölümünde iki yerli yazı yer alıyor. Birincisi, postmodern dünyada dinin durumuyla ilgili olarak Yasin Aktay'dan. Bu derlemedeki tüm yazıların yeterince iyi ortaya koyduğu gibi dinin sosyolojik ilginin merkezine oturması büyük ölçüde modernleşme bağlamında olmaktadır. Oysa bugün azımsanmayacak bir postmodernleşme söylemi var ve bu söylem içerisinde dinin, başka her şey gibi, konumunun yeni mütalaaları gerektirecek bir duruma geldiği söylenmektedir. Bu yazı bu söylem içerisinde bir yandan dinin konumunun belirsizliğine işaret etmekte, diğer yandan, son zamanlarda modernist öngörülerin aksine dinin yükselişine rağmen postmodernist söylem içerisinde dinin bir meta-anlatı olarak öngörülen mukadder sonuyla ilgili temalara işaret ediyor. Bu bağlamda, Aktay'ın yazısı, postmodern dünyada dinin bir meta-anlatı olma ile tanrının intikamını andırırcasına yükselişi arasındaki gerilim üzerinde yoğunlaşıyor. Son bölümün son yazısı Mustafa Aydın'ın, Türkiye'deki din sosyolojisinin mevcut durumuyla, gelecekteki muhtemel yönelimleri hakkındaki çözümleme ve değerlendirmelerinin yer aldığı makalesi var. Türkiye'de din sosyolojisinin muhtemel ihtiyaçlarına karşılık vermeyi uman bu derleme, ancak böyle bir yazıyla tamamlanabilirdi; aksi taktirde eksik kalırdı. Aydın, yazısında Türkiye'de son zamanlarda iyice gündeme gelen İslâmî gelişmelerin paralelinde gelişen din sosyolojisi ilgisinin, gerek disiplin içinden gerekse disiplin dışından aldığı katkılara bir çerçeve çizmeye çalışıyor. Bu vesileyle şu ana kadar böylesi bir çerçeveye pek dahil edilmeyen, Erol Güngör, Ali Bulaç, Sabri F. Ülgener gibi düşünürleri muhtemel bir Türk Din Sosyolojisi disiplini içerisinde konumlandırmaya çalışıyor.

Çevirilere gelince; Almanca'dan M. Emin Köktaş'ın çevirdiği Kehrer, Bendix, Glock ve Vrijhof'un dışında diğer bütün yazılar İngilizce'den çevrilmiş ve hepsi arasında bir dil uyumu sağlanmaya çalışılmıştır. Bu konuda genelde Türkiye'de yeterince oluşmamış olsa bile asgari varolduğunu düşündüğümüz terminolojik uylaşıma katkı sağla-

* Bu arada bu alanda yapılmış önemli çalışmalara da değinmeden de geçmemek gerekiyor. Birincisi Kayhan Mutlu'nun "Bir Dindarlık Ölçeği" (1990) isimli makalesiyle, M. Emin Köktaş'ın iki önemli çalışması (Köktaş, 1993; 1997)

yıcı olmayı önceledik. Bununla birlikte bu uylaşımda sorunlu olduğunu düşündüğümüz terimlere, yer yer dipnotlarla, tercihlerimizin gerekçelerini açıklamaya çalıştık. Bu arada İngilizce'den çeviriler konusundaki titiz tutumları dolayısıyla Abdullah Topçuoğlu ve Mevlüde Ayyıldızoğlu'na ve bu derlemede özel bir yazısıyla yer alan Mustafa Aydın'a özellikle teşekkür ediyoruz.

REFERANSLAR

Bendix, R., 1966, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, London.
Bocock, R. & Thompson, K., 1985, *Religion and Ideology*, Manchester: University
Durkheim, É., 1986, *İntihar: Toplumsal İnceleme*, çev. Ö. Ozankaya, UNESCO.
Köktaş, M. E., 1993, *Türkiye'de Dinî Hayat: İzmir Örneği*, İstanbul: İşaret.
Köktaş, M. E., 1997, *Din ve Siyaset: Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Ankara: Vadi
Mutlu, K., 1990, Bir Dindarlık Ölçeği, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt 4.
Turner, B. S., 1997, *Max Weber ve İslâm: Eleştirel bir Yaklaşım*, çev.Yasin Aktay, Ankara:Vadi.

BİRİNCİ BÖLÜM

GÜNTER KEHRER

Günter KEHRER

I. GİRİŞ

I. Din Sosyolojisinin Konusu

Eğer dinler bilimsel araştırma konusu olan sosyal gerçeklikler olarak anlaşılırlarsa, ancak o zaman din sosyolojisi kavranabilir. Batı toplumunda dinin normatif gücü şüpheli duruma düşünce, dinî fenomenlerin araştırılması teolojiden ayrılabildi ve empirik bilimler tarafından üstlenilebildi. Din, sosyal bir fenomen olduğu sürece sosyologları ilgilendirir. Bu demektir ki din, ya sosyale tabi bir tezahürdür veya en azından sosyal bir öneme sahiptir. Din sosyolojisinin objesi insanların dine dayalı sosyal davranışıdır. Din sosyolojisinin, dini toplumsal yapılara indirgeyip indirgeyemeyeceği veya dinin aşkın kaynağını kabul etmek zorunda olup olmadığı şeklindeki eski tartışma konusu, bilimsel olarak çözümlenemeyeceği için reddedilebilir.

Bir dinin birçok insan tarafından paylaşılması dine dayalı sosyal bir davranışın var olması demek değildir. Din, daha çok, bir grup insanın karşılıklı ilişkilerinin temeli olmalıdır. Böylece din sosyolojisi, belli bir halkın içinde dini bir niteliğin dağılımını araştıran mezhep istatistiklerinden açıkça ayrılır. Buna karşılık din sosyolojisi, dini, amaçlı

---

* Tübingen Üniversitesi Öğretim Üyesi olan G.Kehrer'in bu metni, M. Emin Köktaş tarafından *Religionssoziologie*, isimli Almanca orjinalinden (Walter de Gryter und Co. Berlin 1968)çevrilmiştir

spesifik cemaatleşmelerle ve insanların din tarafından belirlenmiş sosyal davranışlarıyla ilgilenir. Grupların belli bir dine basit olarak mensubiyeti, eğer bu mensubiyet grup üyesinin davranışı için anlamlı ise ve bu ilişki zinciri tesadüfî olmayıp, yani bireylere göre farklılıklar göstermeyip, aksine "zorunlu" ise, örneğin bu dinin akideleri tarafından - yanlış anlaşılmış bir formda olsa bile - öngörülüyorsa veya - kasıtsız bile olsa - dinden katı bir mantıkla çıkarılıyorsa, ancak o zaman sosyal bir realitedir.

Din sosyolojisi ile ilgili araştırmalar ilerledikçe, birbirini izleyerek veya birbiriyle yanyana bulunarak din sosyolojisinin tercihli objesi olan üç alan birbirinden ayrılır: a) Dinlerin sosyal olarak ortaya çıkış nedenlerini göstermek. Bu konu özellikle 19. yüzyılda ön plandaydı, bu dönemde de öncelikle H. Spencer, B. Tylor, K. Marx ve de E. Durkheim'in çalışmalarında. b) Kilise gruplarının sosyal ve dinî hayatı. Bu alan ekseriya "gerçek" din sosyolojisinden farklı olarak kilise sosyal araştırması olarak adlandırıldı. En önemli temsilcisi G. Le Bras'tır. c) Din ile "dünyevî (profan)" toplum arasındaki karşılıklı etkiler. Bu konu 20. yüzyılın başında M. Weber tarafından ele alındı ve J. Wach ve G. Mensching'in çalışmalarında sürdürüldü.

Din sosyolojisinin konusunun bu üç şekilde belirlenmesi ekseriya "bağımlı veya bağımsız değişken olarak din" ifadesinde karakterize edilen bilinç altı ideolojik kavramlaştırmalara dayanıyor. Amerikalı sosyolog T. F. Hoult haklı olarak bu alternatiflerin sosyolojik olmayan bir neden-sonuç zihniyeti içerdiklerine işaret ediyor [A11, s.12]. Eğer sosyoloji iki veya daha çok fenomenin ilişki derecesini ve bu ilişkinin şart ve işlevlerini de tesbit edebilirse, nedensellik meselesi o zaman ancak şüphe uyandırıcı genellemelerde tamamiyle çözülebilir.

Din(ler)in sosyal kökeninin araştırılması dinî eylemin "nihai" temellerinin bilimsel hareketi engelledikleri şeklinde dogmatik itirazla karşılaşır. Din sosyolojisinin parçalanma tehlikesi, eleştirel ve savunmacı eğilimlerdedir. İkinci eğilim "ilke ve gayesi kutsal olan organize grupların yapılarını ve yaşayışlarını araştırmak" la kendisini sınırlamaya zorlanmıştır[B7, s.6]. Kilise sosyal araştırmasının bazı temsilcileri, son tahlilde her kilisenin sadece teologlar veya bu kilisenin inanmış sosyologları tarafından araştırılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir [B2, s.110]. Din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkileri din sosyolojisinin konusu olarak kabul eden eğilimin temsilcileri, "bağımlı veya bağım-

sız değişken olarak din" alternatiflerinden birini savunmazlar. J. Wach ve daha açık olarak G. Mensching'de gözlenen, aksi ilişkiye göre dinin toplumla ilişkilerine geniş yer verme eğilimi, bu görüşün temsilcilerini dinî muhtevanın analizi dışarıda tutmayı isteyen savunmacı doğmatik "sosyoloji"ye tekrar yaklaştırıyor [A8, s.21].

Buna karşılık din sosyolojisi için "yasaklanmış" hiç bir araştırma alanının olamayacağı ısrarla vurgulanmalıdır. Dinî eylem kapsamlı bir fenomendir. Bunun araştırılması, dinî olanın sosyal bağlantısını içine aldığı gibi, dinî kurumların analizi ve din(ler)in sosyal hayatın diğer alanlarına etkilerini de içine alır.

2. Sosyolojik Din Kavramı

Din sosyolojisinin konusu olarak dinî davranışın kabul edilmesi, sosyologları dinin sosyolojik olarak yararlı bir tanımını bulma görevinden muaf tutmaz. J. M. Yinger, bir kaç saat içinde yüzlerce "din" tanımının toplanabileceğini vurguluyor [A25, s.6]. Dinin evrenselliği, çeşitli şekillerde tezahür etmesi ve heterojenliği, kapsamlı ve tabii yeterli ve özenli bir tanım bulmayı hemen hemen imkansız kılıyor. Biz T. Parsons'un anlayışına bağlı kalmak istiyor ve dinden, empirik olmayan, değer koyucu karakteriyle nitelenen bir inanç sistemini anlıyoruz [B13, s.331,367]. Böylelikle din, açık olarak bilimden (empiriktir, değer koyucu değil), ideolojilerden (empirik ve değer koyucudurlar) ve felsefeden (empirik ve değer koyucu değil) ayrılmış olmaktadır. Empirik olanla empirik olmayan arasındaki fark, tecrübe ve insanlar arasında kontrolle (*intersubjektiven Kontrolle*) ulaşılabilen fenomenler ile bu kriterin kullanışlı olmadığı fenomenler arasındaki farka dayanır.

Bu tanım, hem bütün açıklığıyla yapı olarak yalnız tabiatüstü varlıkla münasebetleri din kavramı için benimseyen minimal (dar) tanımın üstünlüklerini, hem de sosyolojik olarak kutsal (sakral) ve kutsal dışı (profan) davranış arasındaki farklılıktan hareket eden maksimal (geniş) tanımın önemli açıklığını ihtiva ettiği için yararlıdır [B4]. Keskin minimal tanım, bizim genellikle, hakiki budizm gibi, din olarak nitelediğimiz, tabiat-üstü bir varlığı kabul etmeyen birçok inanç sistemini dışarda tutuyor. Maksimal (geniş) tanımda ise, terimlerin kullanılmasının araştırmacının arzusuna bırakılma tehlikesi vardır. O zaman da araştırma tekniği bakımından dilin bütünlüğünü korumak zordur.

Özellikle etno-sosyolojinin - bunun bulguları olmaksızın bugün artık bir din sosyolojisi düşünülemez- alan araştırmalarında sınırları açık olarak belli bir din kavamının elde mevcut olması gerekir. Böyle bir din kavramı sayesinde sosyal bünye içindeki yeri şimdiye kadar bilinmeyen bir hadisenin değerini tespit etmek mümkün olur. Toplu olarak ifade edilirse, din sosyolojisinde çok çeşitli tanımlar kullanılmıştır. Bunlar ya sadece belli bazı dinler için kullanışlıdırlar; insan davranışının her şeklini din olarak anlayan P. Honigsheim'in tanımı böyledir: " İnsanın kendi varlık ve gücünden farklı tabiatüstü varlık veya güçler olabileceği tasavvurunun zaruri neticesi olarak, bunlarla ilişkiye girmek mümkün ve anlamlı olabilir" [A10, s.119]; veya dinî eylemin fonksiyonlarının, fonksiyonel ve kapsamlı bir tasvirini ihtiva eder; J. M. Yinger'in tanımı gibi. O, dini "Bir grup insanın, insan hayatının nihaî problemlerini çözmek istediği, inanç tasavvurlarından ve ümitlerinden oluşmuş bir sistem" [A25, s.99] olarak görür. Yetersiz olsa da en zarif çözüm, bir bilinmeyeni diğeri ile açıklamaktır: G. Mensching'in kısa ve özlü olarak formüle ettiği gibi, "Din kutsalla hayatî bir kaşılaşmadır."[A17, s.18]. Eğer kutsal a priori bir kategori olarak kabul edilirse - Mensching'in R. Otto'ya bağlı olarak anladığı gibi- bu tanım anlaşılabilir.

Eğer biz dini empirik olmayan, değer koyucu bir inanç sistemi olarak anlamak istersek, bu kavramsal belirlemede hiçbir değer koyucu husus yoktur. Dinî hayatın subjektif şartlarına test edilebilir tecrübeyle ulaşılamaması gerçeği, dinin, insanî gelişmenin aşılmış veya aşılabilir bir safhasına ait olması demek değildir. Dinin gelecekte varoluş ve yayılma imkanları konusunda, onun ifadelerinin mantıki statüsü değil, değişen bir toplumda onun fonksiyonu karar verecektir. Şu ana kadar ana hatlarıyla tasvir edilen din kavramı, hâlâ mizaca bağlı (idiosynkratik) her inanç sisteminin - anılan tanımsal belirlemeleri yerine getirmiş olsa bile- sosyoloji tarafından din olarak nitelendirilmediği şeklinde açıklamaya muhtaçtır. Sadece sosyal bağlantılı inanç sistemi kelimenin sosyolojik anlamında dindir.

Din, insanî toplumsallaşmanın evrensel bir elementi midir? Bu meseleyi açıklayabilmek için önce bununla bütün toplumlarda dinî inanç sisteminin olgusal varlığının mı veya dinî toplumsallaşmanın mantıki gerekliliğinin mi düşünüldüğü araştırılmalıdır. Birinci anlayış, dini hususun (moment) toplumun diğer alanlarına kendileriyle etki

ettiği yükümlülük derecesi ve normatif gücün çok çeşitli oldukları gözönünde bulundurulduğunda kabul edilebilir. Buna karşılık, toplum için dinin gerekliliği meselesi, sadece sosyolojik bir sosyalleşme kuramı çerçevesinde cevaplandırılabilir. Dinî fenomenlere oldukça ilgi gösteren E. Durkheim gibi bir sosyolog, dini davranışı, toplumsal hayatın yapısal elementlerinden biri olarak yorumluyordu. Doğrusu onun din kavramı öyle geniş tutulmuştur ki, son tahlilde milli ve politik ideolojiler de din olarak anlaşılabilirler. Daha dar bir din kavramına dayanılırsa - bizim yaptığımız gibi-, dinle bağlantılı olan ve dördüncü bölümde gösterilecek olan fonksiyonları başka merciler de üstlenebileceği için, dinsiz toplumların varlığı mümkün olur. Durkheim ve onun ekolünün kapsamlı din kavramını daha dar bir din kavramıyla sınırlamaya karar verme, yalnızca din sosyolojisi bazında bir toplum teorisine ulaşmaktan vazgeçmeyi içerir.

3. Din Sosyolojisinin Sosyoloji ve Din Bilimlerindeki Yeri

Birçok özel sosyoloji gibi din sosyolojisi de konusunun bazı yönlerini sosyolojik olmayan disiplinlerle paylaşır. Din sosyolojisinin diğer bilimlerle bu teması verimli olmakla beraber, aynı zamanda da problemlidir. Çünkü din sosyolojisinin teolojinin yardımcı bilimi olarak ona tâbi durumuna düşme tehlikesi, meseleleri bilimsel amaçla ve genişliğine ele almayı meşru olmayan bir tarzda sınırlandırmakla tehdit ediyor. Din sosyolojisi sosyolojik bir disiplindir. Toplumsal gerçekliğin bilgisine kendi yönünden katkıda bulunmayı ister. Onun bulgularını misyonerlikte kullanmak kadar, din düşmanı ideolojilere destek olarak kötüye kullanma çalışması da ona yabancıdır. Ahlak teoloğu B. Häring'in - J. Hasenfuß'da aynı görüştedir [A8, A9].- "Max Weber'in anladığı anlamda 'şartsız' çalışıyormuş gibi görünse de eğer din sosyolojisi açıkça sosyal teoloji ve sosyal felsefe esasına dayanırsa yolunu şaşırmaması... ayrı bir konudur" [A7, s17 v.d.] şeklinde ifade ettiği din sosyolojisinin yerini belirleme çabaları kesinlikle reddedilmelidir. Teolojiye karşı din sosyolojisini sınırlama, sosyolojinin empirik-pozitif karakteri temelinde yapılır. Empirik din bilimlerine karşı sınır çizmek ise, spesifik konu seçimine ve belli bir biçimde ele alınmasına dayanır. Dinler tarihi ve din fenomenolojisi, sosyolojiyle aynı bi-

lim anlayışına sahiptirler. Onlar tarafından ortaya konan materyal, çalışmalarında sadece bir dine bağlı kalmakla yetinmelerine izin verilmeyen din sosyogları için çok önemlidir.

Sosyolojinin genel olarak insanın sosyal eylemiyle veya başka bir ifadeyle insanın rol davranışıyla ilgilenmesi gibi,din sosyolojisi de sosyal davranışın özel bir şekliyle uğraşır. Bu sosyal davranış ya doğrudan dinî bir davranıştır (örneğin dinî ayinler gibi), ya da dinî form ve muhtevalarla şekillenmiştir. Buna karşılık din bilimleri asıl dikkatlerini dinî fenomenin bütünlüğüne yöneltirler ve dinî olanın toplumla bağlantısını gereği kadar vurgulayarak onu asli tezahür olarak ele alırlar. Doğrusu yeni din bilimcileri doğrudan doğruya sosyolojik bilgiye gittikçe daha fazla önem veriyorlar; (daha önce Fransız din bilimcilerinde bulunmakla beraber bu gelenek en nihayet G. van der Leew ile başlar) öyle ki, J. Wach ve G. Mensching gibi din bilimcileri haklı olarak din sosyolojisinin önemli temsilcileri olarak kabul edilmişlerdir. Buna rağmen onlar, sosyo-dinî davranış temel kategorisinden değil de "din" genel fenomeninden hareket ettikleri için, meseleyi ele alış tarzları çoğu kez sosyolojik mahiyet arzetmiyor.

Din sosyolojisi, galiba en verimli katkıları etnolojiye borçludur, özellikle de Fransız ve Anglo-Sakson ekollerine. İlkel diye adlandırılan toplumların çoğunda yoğun bir dini hayatın bulunması, dinî ayinlerin vurgusu, rasyonel bir "teoloji"nin hemen hemen bütünüyle yokluğu ve relatif yavaş sosyal değişme, bazı etnologların, yazısız halklarda dinî davranışın arketiplerinin bulunabileceği hipotezini ortaya atmalarına neden olmuştur. Bugün bu tez hemen hemen temsil edilmiyorsa da etnolojik bulgular bir din sosyolojisi teorisi formüle etmek için daima önemli malzeme sunarlar. Dinî davranışın bütün şekillerini dikkate almaksızın gösterilecek her teorik gayret, mahiyet itibariyle bir teori olsa bile, eksik kalmak zorundadır. Şayet bağımsız bir din etnolojisi varsa (özellikle Amerika'daki anlayışlar gözönünde bulundurulmuştur) bu, din sosyolojisinden sadece yazısız kültürlerin dinleriyle ilgilenmek bakımından ayrılır. Buna karşılık din sosyolojisi kendi araştırmalarında, bilim olarak sosyolojinin birbuçuk yüzyıl önce krizli sosyal değişmesini temellendirmeye çalıştığı modern Batı toplumunun dinî problemlerine özel bir itina gösterir. Bununla beraber gittikçe ortaya çıkıyor ki sosyolojik bir teori, etnolojinin bulgularını görmemezlikten gelemez. Öyle ki, artık sosyoloji ve etnolojinin teorik olarak birlikte hareket etmeleri gerektiği savunuluyor.

Din ile toplumun diğer alanları arasındaki ilişkilerin araştırılmasında, yani dinî olmayan sosyal davranışın dini bileşkeleri veya dinî davranışın sosyal bağlantılarının araştırılmasında, diğer özel sosyolojilerle çok sıkı bir irtibat ortaya çıkıyor. Sadece bazılarını söyleyecek olursak: Siyaset sosyoloji, iktisat sosyolojisi, aile sosyolojisi, sosyal tabakalaşma sosyolojisi v.s. Toplumsal hayatın hiçbir alanı diğerinden bağımsız olmadığı için bu kesişmeler bizzat konum gereğidir. Sosyal eylem için fikirlerin önemi (T. Parsons), bu çerçevede dinin değeri artık daha açık olarak biliniyor. En sıkı bağlantı bilgi sosyolojisi ile din sosyolojisi arasında mevcuttur. Kaynağı ideoloji eleştirisine dayanan, gayesi manevi yapıları toplumsal temellere indirgemek olan bilgi sosyolojisi, M. Weber'den beri öncelikle dinî olanın sosyal önemini ispata gayret eden din sosyolojisine ters düşer gibi görünüyor. Bununla beraber sadece dogmatik bir din sosyolojisi, dinin sosyal bağlantısı tezini inkar eder. Aynı şekilde, manevi muhtevaların güya ikincil, önemsiz karakteri ile ilgili diyalektik olmayan tezleri reddetmek için ideoloji eleştirisinin en önemli öncüsü K. Marx'a işaret etmek yeterlidir. Sosyolojinin, değişmez görünen yapıların büyüsünü bozmada veya saydamlaştırmada ortaya çıkan eleştirel işlevine din sosyolojisi de kulaklarını tıkayamaz.

4. Din Sosyolojisinin Metodları

Empirik bir bilim olarak din sosyolojisi araştırma yapmaktan kaçınamaz. Din bilimi ve etnolojinin hazırladığı kapsamlı, henüz yeterince işlenmemiş malzemeye rağmen, açık olarak formüle edilmiş sosyolojik hipotezlere yönelmiş bir araştırma, öncü bir teori kurmak için en elverişli malzemeyi temin eder. Bunların ortaya konmasında din sosyolojisi empirik sosyal araştırma metod ve tekniklerini kullanır. Din sosyolojisi kendine ait metodlar geliştirmemiştir. En iyi teknik olarak görüşme tekniği kabul edilebilir. Çünkü Batı toplumlarında ayinsel (ritüel) davranışların yanında bilinçli tutumlar da dinî davranışın tespitinde en azından aynı önemde rol oynarlar. Ayrıca bunun yanında - bilgi verme bakımından- basit sayısal ve ölçümsel teknikler, örneğin dinî törenlere katılma gibi, dinî hayatın ekonomik ve politik yapılarla korelasyonel ilişkileri hususunda önemli ipuçları verebilirler. Küçük dinî grupların (sektler, kenar kültlere mensubiyet gibi) araştırılması

için katılımlı veya dolaylı gözlem, bu yollarla elde edilen bulguların başkası tarafından kontrolünde (*intersubjektive Kontrolle*)- etnolojik alan araştırmalarında olduğu gibi - büyük zorluklar gösterse de hâlâ en önemli tekniklerden birisidir.

Daha büyük araştırma ünitelerinde tavsiye edilen ölçek (skala) tekniklerini kullanma, görüşme tekniği kullanan araştırmalarla bağlantılı olursa büyük yarar sağlar. Çok az kullanılan metodlardan biri, dini cemaatlerin "ürünleri"nin muhteva analizine ve sözde seküler kitle iletişim araçlarında dini unsurların araştırılmasına dayanır. Din bilimleri tarafından girişilen dinî metinleri yorumlamaya katılması ve harcıâlem dinî literatürün sosyal bakımdan önemli olan sonuçlarını yakalayabilmesi halinde bu teknik daha çok ümit vericidir.

Malzemenin gelişigüzel toplandığı bir dönemden sonra çoğunlukla dinî kurumlar namına - bugün, sosyolojik bir din teorisi için önemli hususları araştırma konusuna ağırlık vermeye gittikçe artan bir talebin bulunduğu görülüyor. Bu zamana kadar bu talep her zaman karşılanmamışsa da, böylece aynı zamanda empirik sosyolojinin yeterli bir araştırma tekniğine sahip olduğu iddiaları kabul edilmiş oluyor.

Din sosyolojisinde kullanılan bütün araştırma metodları kontrol edilebilir olmalıdır. Böylece varılan sonuçların güvenilirliği teminat altına alınmış olur. Çoğunlukla plansız olarak toplanmış bir yığın veriye rağmen, nihai bir sosyolojik din teorisi formüle etmeye izin verecek oldukça iyi temellendirilmiş yeterli bulgu mevcut değildir. Bu nedenle, bu yöndeki bütün denemeler haklı olarak E.Durkheim, M.Weber ve de B. Malinowski'nin çalışmalarında kendini gösteren din sosyolojisinin klasik diye adlandırılan dönemine dayanırlar.

Bu anlayışların iktibas edilmeleri ve eleştirilerek sürdürülmeleri için şimdi biraz gecikme ile Alman din sosyolojisi de gayret gösteriyor. Bu çalışmaların önemi ve din sosyolojisinin meseleleri ele alış tarzının verimliliği, N. de Volder'in itirazını çürütebilir. O, bireysel araştırmaların sayılarının azlığına işaret ederek genel bir din sosyolojisinin imkanını şüpheli görüyordu [B17]. "Din" fenomeninin tezahür şekillerini sosyolojik olarak aydınlatma ve toplumsal hayat sistemlerinde bu fenomenin yerini belirleme, din sosyolojisinin görevlerini tasvir eder. Bu görevler onun, açık olarak ve yanlış anlamaya yer vermeyecek biçimde, sosyolojik özel disiplinler içinde yerini almasını sağlar.

II. DİN SOSYOLOJİSİNİN GELİŞMESİ VE DİN TEORİSİ

Sosyoloji tarihi doğrusal bir gelişme olarak görülemez. Bu durum din sosyolojisi için de geçerlidir. Bir toplumda sosyolojik araştırmaya gösterilen ilgi, duruma göre başka bir topluma göre önemsiz olabilir. Din sosyolojisinin ayrı bir alan haline gelmesi ancak spesifik araştırma amaçlarına göre mümkündür. Sosyoloji tarihi ve bununla birlikte din sosyolojisi tarihi, çeşitli toplumlardaki sosyolojilerin bir tarihidir.

1. Din Sosyolojisiyle İlgili Araştırma ve Teorilerin Öncüleri

Bir bilimin başlangıçlarını tespit etmek zordur. Sosyolojik düşünce ile ilgili anlayışlar, geniş bir yorumla Antik yazarlarda bulunabilir. Bununla birlikte biz, geleneksel anlayışı izlemek istiyoruz ve sosyolojinin başlangıcını 19. yüzyılın başlangıcında görüyoruz. Bu nedenle, daha sonraları din sosyolojisinin teorik olarak formüle edilmesinde kısmen gündeme gelseler de F. Bacon ve Fransız ansiklopedistlerinin düşünceleri tetkik edilmeyecektir.

a) Saint-Simon ve Auguste Comte: Claude Henry Graf de Saint-Simon (1760-1825) Fransız aydınlanmasının izleyicilerinden sayılır. Ona göre din, dinî kurumlar ve dinî mevki sahipleri rasyonel bir toplumsal düzenle bağdaşamazlar. Buna karşılık, onun son eserinde ve özellikle Enfantin ve Bazard gibi onun öğrencileri tarafından sürdürülen öğretisinde, son tahlilde bilimsel olarak kontrol edilemeyen bir inanca dayanan din fenomeninin pozitif olarak değerlendirilmesi kabul edilir. Saint-Simon'un öğretisi bir "Saint-Simoniyen din"e doğru geliştikçe, teorik muhteva olarak F. Füstenberg'in din sosyolojisinde bütünleştirici anlayış (Integrationsthese) diye adlandırdığı şeye dönüşür [B1]. Tarihin organik (dinî anlamında) ve eleştirel (din dışı anlamında) çağlara bölünmesi, "bir bütün olarak görülen gelecek toplum içinde sosyal ve politik kurumların dinî bir kurum olduğu (olacağı)" [C45, s.79] bir toplum hayâl etmeye neden olur. Sonraki Saint-Simonculuğun bu irrasyonel karakterine rağmen onda daha önce F. Bacon tarafından formüle edilmiş olan düşünce görülebilir. Bu düşünceye göre din, salt

bir kuruntu olmaktan çok bir davranış uyaranı ve insan toplumunun en önemli bağıdır [C45].

Saint-Simon'un öğrencisi ve sekreteri olan A. Comte (1798-1857) öğretmeninden oldukça erken ayrılır. Saint-Simon'un öğretisinin giderek daha fazla mistikleştirilmesi aralarının açılmasını artırır. A. Comte, din hakkında Fransız aydınlanmasından ve genç Saint-Simon'dan öğrendiği eleştirel düşünmeyi korur. "Teolojik aşama"nın sağlam düzenini, krizlerle sarsılmış "felsefî aşama" izler. A. Comte, kendi çağının pozitif çağla aşılacak olan felsefî aşamanın "zihinsel anarşi" dönemi olarak nitelenebileceğine inanıyordu. Bu üç hal kanunu bilimsel olarak kabul edilebilir olmasa da din sosyolojisi, bugüne kadar hakkıyla incelenmemiş bakış açılarını A. Comte'a borçludur. O, toplumsal gelişme için manevi fenomenlerin önemine işaret ettiği gibi, teolojik sistemlerin (fetişizm, çok tanrıcı, tek tanrıcı) sınıfsal yapıyla, mülkiyetle ve politik egemenlikle bağlantılı olduğuna da işaret etmişti. "Aldatma teorisi"ni (rahiplerin ve egemenlerin aldatması olarak din) reddederek, dinin toplumsal önemini önyargısız tetkik yolunu açtı.

b) Karl Marx ve Sosyolojik Din Eleştirisi: Comte'a göre toplumun yapısını esasen zihni gelişmenin belirlediği görüşü gibi, Karl Marx'da da (1818-1883) F. Fürstenberg'in telafi kuramı (Kompensationsthese) olarak nitelediği yönde bir anlayış zorlanmaksızın bulunur. Marx, "din eleştirisini esasen tamamlanmış (olarak) görür" [C30, s.207]. Strauss ve Feuerbach, insanî bir ürün olduğunu ileri sürerek dinin maskesini çıkardılar. Marx, dini toplumsal bir ürün olarak anlayarak bu "eleştirici" öncülerini aşar. Tek başına insan değil, aksine "din, yanlış bir dünya olduğu için, yanlış bir dünya bilinci" [C30, s.208] olarak, dini "toplum" üretiyor. Din, çoğunlukla topluma zarar veren aldatıcı bir uyuşturucu olarak düşünülür. Fakat o varlığını egemenlerin entrikalarına borçlu olmayıp, bizzat egemenlik yapısına dayandığı için gerçek bir "sosyal iman (fait social)"dır.

Kapital'in I. cildindeki bazı notlar, Marx'ın bu din teorisini bütün hayatı boyunca artık değiştirmediğini gösteriyor. Marx tarafından diyalektik materyalizm sisteminde ortaya konan din ve sosyal değişme ilişkisi, daha sonra M.Weber için din sosyolojisini daha verimli olarak geliştirmeye sebep olmuştur.

c) Kilise Sosyal Araştırmasının Başlaması: Geleneksel dinî davranış tarzlarının kaybolmaya yüz tutması, 19. yüzyılda teoloji ve kiliseyi rahatsız

etmişti. Daha sonra sekülerizm olarak nitelenen bu gelişme teolog A. von Quettingen'de (1827-1906) önemli bir gözlemcisini buldu. Onun " Ahlâk İstatistiği ve Hristiyan Ahlâk öğretisi (Moralstatistik und die christliche Sittenlehre)" [C38] adlı eseri istatistik malzeme bakımından zengin bir kaynaktır. E. Durkheim da intihar teorisi ile ilgili malzemeyi Quettingen'in eserinden almıştır. Von Quettingen, istatistikçi ve yüksek kardinaller meclisi danışmanı J. P. Süssmilch (1707-1767) ve Belçikalı istatistikçi L. Quetelet'in (1796-1874) anladığı anlamda ilahî takdirin ve ahlâkî olanın düzenliliğinin endüktif (tümevarımsal) bir ispatını yapmak istese de, onun örf ve adetin sosyal alana ait olduğu ve dinî cemaatlerin bir toplumun sosyal-örfî hayatını birlikte belirledikleri anlayışı önemlidir. Von Quettingen, E. H. Busch, G. Zeller ve G. von Hirschfeld'in araştırmalarına dayanmış olmasına rağmen, ancak iki nesil sonra onun "dinî-örfî çevrede sosyal-ahlakî hayat" üzerine olan araştırmaları dinî istatistik tarafından tekrar ele alındı.

2. Etnolojik Din Sosyolojisi

15. yüzyılın sonundan itibaren coğrafi keşifler, kültürel ve sosyal kurumları Avrupalı insana yabancı ve garip gelen, o zamana kadar bilinmeyen halklarla temas sağladı. İkinci neslin keşif seyahatlerine katılan misyonerlerin büyük bir kısmı, "ilkeller"in dinî adetleri üzerine en garip haberlerin çok kısa zamanda yayılmasını sağladılar. Önce "kötü vahşiler" sonra "iyi vahşiler" devirleri aşıldıktan sonra, ilk defa 19. yüzyılda yazısız halkların kültürlerine karşı bilimsel bir ilgiden söz edilebilir. Zamanla artık savunulmaz olan evrim teorisi, bilimsel etnolojiye en kuvvetli teşvik olmuş ve hemen hemen bütün bir yüzyıl boyunca sosyolojik araştırmayı da belirlemiştir.

a) Etnolojik Din Sosyolojisinin İngiliz Temsilcileri: E. B. Tylor (1832-1917), dar anlamında bir sosyolog değildir. Bununla birlikte onun eseri üzerindeki tartışmalar daha sonra İngiliz ve Fransız din sosyolojisine en güçlü etkiyi yapmıştır. Tylor'un, temel eseri olan "Primitive Culture" [C60] da yer alan delillendirmeleri, sosyolojik olmaktan çok psikolojiktir. Tylor, din fenomeninin kaynağını "ilkeller"in bilgi eksikliğinde görüyordu. "Sipritüel bir varlığı inanç" olarak tanımlanan din, Tylor'a göre "ilkel" halklar arasında evrensel yaygınlık gösteren Animizme uygundur [C60,C.I, s.383 v.d.]. Esas itibariyle din, atalar kültüdür; rüya ve

ölüm hakkındaki psikolojik ve biyolojik mekanizmanın bilinmemesinden kaynaklanır. Bu atalar kültü esasen tutucudur; dinî ve sosyal alandaki değişmelere karşı koyar [C61, s.445]. Dinin bu reaksiyoner, ilerlemeyi engelleyici karakteri, onu insan toplumunun gelişme sürecinde kaybolmaya mahkum eder.

H. Spencer (1820-1903), Tylor'un din kuramıyla birlikte ilkel düşüncenin dayandığı dünyanın ikiliği (beden-ruh) görüşünü de benimser. "Sosyolojinin Prensipleri" (Principles of Sociology) adlı eserinin 4. cildinde o, dini donanımın tutucu karakterini kabul etmekle birlikte, dinin esas sosyal fonksiyonlarını araştırır: 1. Cenaze ve atalara kutsal saygı kurumu sayesinde din, aile bağlarını kuvvetlendirir. Mezarlıkların kutsal önemi, uyumsuzluğu yasaklar ve sosyal grup olarak aileyi daima yeniden bütünleştirir. 2. Din, dinî meşrulaştırmalar sayesinde geleneksel davranışı koruyarak davranış güvenliği için destek olur. 3. Din, kökeninde dinî birlik olarak düşünülen milli birliği temellendirir ve güçlendirir (N. D. Fustel de Coulanges). 4. Din, kutsal konu ve yerleri tabulaştırmayı analojik olarak özel mülkiyete taşıyarak mülkiyet kurumunu savunur. Spencer, dinde, duruma göre toplumun hüviyetini koruyan sosyal süreklilik prensibini görüyordu [C. 53,C.4, s.117 v.d.]. Dinin topluma nüfuzu, askeri (ilkel) toplumlarda daha kuvvetli, sanayi (modern) toplumunda daha zayıftır.

Etnolojik din sosyolojisine en köklü tesiri Sir James Frazer'in (1854-1941) eseri yaptı. Onun görüşü de animistik teoriye yakındır. Ölülerin ilahlaştırılması, onun bütün kültürlerde varlığını göstermeyi denediği evrensel olarak yaygın bir ölümsüzlük inancı olarak dini kaynağını gösterir [C11,C.I, s.24 v.d.]. Bununla beraber onun en verimli teorisi, büyü ve din teorisidir. Frazer büyüyü, teorik formu bakımından "bilimin meşru olmayan kız kardeşi" olarak, pratik uygulaması bakımından sahte-sanatkarlık (Pseudo-Kunstfertigkeit) olarak görür [C13,s.50].

Büyü, insanın, çevresini kuşatan, kanunları ilkel zihin tarafından henüz bilinmeyen dünya ile insani münasebetin en eski şeklidir. Büyünün prensibleri çağrışım psikolojisinin kanunlarına dayanır: Benzerlik kanunu (veya homopatik (benzeriyle) büyü) - Temas kanunu (veya bulaşıcı (konagiös) büyü). Daha sonra bilimin olduğu gibi, büyü de dinî değildir. Büyü dine göre daha eski olduğu için, din ancak, insanın, büyüsel gayretlerinin etkisizliğini öğrendiğinde ve tabiatüstü var-

lıkları kabule ulaşmasıyla ortaya çıkar. Onlarla uzlaşmak ve uyuşmak dinin mahiyeti gereğidir |C13, s.50|. Bu büyü ve din teorisi, B. Malinowski'ye kadar bilimsel tartışmayı belirlemişti.

1869/70 yılında İngilizce antropoloji dergisinde J. S. Mc Lennan'ın "Worship of Animals and Plants" adlı bir dizi makalesi yayınlandı. Bundan sonra "Totemizm" kavramı etnolojik teoriye yıllarca hakim oldu. 1899 ve 1904 yıllarında B. Spencer (H. Spencer'le karıştırılmamalı) ve F. J. Gillen, Avusturalyalı yerliler üzerindeki araştırmanın sonuçlarını yayınladılar |C54, C55|. Burada, dışarıdan evlenme (exogamy) ile totemik inançlar arasında açık bir yakınlık tespit edilmiş olması, Frazer'in bunların ilişkisini eleştirel bir analize tabi tutmasına sebep oldu; bu da onu 1887'de yayınlanan "Totemism" adlı eserinde ortaya koyduğu teoriyi tekzibe götürdü |C12|. Bundan sonra Frazer, totemizmi din olarak görmedi. Totem, ona ibadet (dinî davranışın bir belirtisi) edilmediği için Tanrı değildir. Totemizm, üreme tekniklerini bilmemekten doğmuş olabilir. İlkel akıl gebeliğin kaynağını, gebeliğin ilk belirtileri hissedildiğinde yakınında bulunan nesneye (canlı veya cansız) yükler. Böylece, bireysel totemin ortaya çıkışı, bundan da daha sonra ki klan-totemin gelişmesi anlaşılabilir. Fransız sosyolojisi tarafından yapılan yeni yorumlamaya göre totemizm, salt sosyolojik bir din teorisinin dayanak noktası olmalıdır.

b) E. *Durkheim ve Fransız Din Sosyolojisi Okulu*: E. Durkheim (1858-1917), kendisi tarafından kurulan "Anée Sociologigue" (1898) adlı derginin ilk yıllarından itibaren din sosyolojisi ile ilgi problemlerle ve bu arada aynı totemik klana mensup kadınların adet kanından korkusuyla açıkladığı ensest yasağıyla uğraşır. 1899'da aynı dergide "Din Fenomeninin Tanımı" (De la définition des phénoménes religieux) adlı ünlü makalesini yayınlar. Bu makale Durkheim'in din sosyolojisine temel yaklaşımını ortaya koyar. Onun din sosyolojisi ile ilgili asıl eseri "Din Hayatının İptidai Şekilleri" (Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse. Le systéme totémigue en Australie) ilk defa 1912'de yayınlanır.

Durkheim için öncelikle söz konusu olan, din fenomeninin değerden ve ideolojiden bağımsız bir tanımıdır. O, "kutsal" ve "kutsal olmayan" şeyler arasında bir ayrımdan hareket eder. Bu ayrım evrensel ve kalıcı bir yaygınlık kazanır. Buna göre din "kutsal şeylere ilişkin inançlar ve pratiklerden oluşan birleşik bir sistem; kutsal şeyler, ayrı tutulan ve yasaklanan şeyler; inançlar ve pratikler ise, benimseyenlerin tü-

münü biraraya getiren ve kilise denen bir moral topluluk oluşturan öğelerdir" [C10, s.65].

Durkheim, sadece ortaya koyduğu malzeme nedeniyle etnolojik din sosyolojisinin temsilcisi olarak görülebilir; ancak onun analizleri genel sosyoloji alanına aittir. Tylor'un animist ve Max Müller'in natürist teorisiyle ilgili eleştirel değerlendirmeleri onu, dinî fenomenleri radikal sosyolojik olarak yorumlamaya götürdü. Böylece dinin bilim öncesi düşüncenin bir ürünü olduğu şeklindeki evrimci teorinin özü kesin olarak çürütülür. Din, daha çok toplumun yapısal bir elementi olarak görülür. Din hayalle bir ilişki değil, aksine "gerçekliğin muhtevasından bir şey"dir. Din sosyal bir fenomen olduğu ölçüde, toplum da dinî bir fenomendir. Kutsal şeyler de (ilahlar gibi kutsal tasavvurlar da) toplumsal birliğin sembolüdürler. Avusturalyalı yerlilerin durumunda totem, klanın sembolüdür. Sembol, grupların bütünleşmesinin ifadesidir ve aynı zamanda bu bütünleşmenin kurucu elementidir [C10, s.329]. Sosyal sembol, Avusturalyalı göçebeler (Horden) için özellikle önemlidir. Çünkü her ailede kesin dışarıdan evlenme mecburiyeti sayesinde iki klan temsil edilmektedir. Belli bir sembolü olmayan klan düşünülemezdi. Durkheim'in totemizm teorisi bilimsel olarak aşılmıştır. Buna karşılık din teorisi, bugüne kadar din sosyolojisinin en verimli teorik anlayışı olmuştur. Dinin entellektüel fonksiyonları ahlâkî bütünleşme lehine gerilemişse de *Durkheim'a göre modern toplum da dinîdir.* Bunun ifadesi - Durkheim böyle düşünüyor - milli ve politik sembollerde bulunabilir.

Durkheim'a karşı, onun katı sosyolojizmi temsil ettiği şeklindeki budalaca suçlama, şimdi Almanya'da da kesin olarak reddedilmiştir [B6]. Gerçek din sosyolojisinin ilk defa Durkheim'la başladığı tereddütsüz olarak ileri sürülebilir. Elbette onun düşüncelerinin de öncüleri vardı. Bizzat Durkheim, Robertson Smith'in çalışmalarına işaret ediyor [C51, C52]. Aynı şekilde W. Fustel de Coulanges'dan da bir etkilenme aşikardır ve ayrıca bu Durkheim'in biyografisinden çıkarılabilir. Bununla birlikte Durkheim, dinin sosyolojik teorisini denemeye girişenlerin ilkidir. Buna karşılık Almanya'da G. Simmel'in (1858-1918) benzer yapısal görüşlerini savunduğu "Die Religion" adlı denemesi büyük yankı uyandırmaz.

Fransa'da Durkheim adına, onun din sosyolojisini ilerletmeye çalışan hareketli bir okul kurulur. M.Mauss (1873-1950) ve H. Hubert

(1872 -1927), 1902/03'de büyü ile din arasındaki donmuş karşıtlığı çözen ve büyüsel davranışı da kurumlaşmış kültün bir parçası olmayan sosyal davranış olarak anlayan bir teori ortaya atarlar [C33]. Mauss ayrıca din ve ceza hukuku [C34], din ve paranın anlamı [C35] ve maalesef bütünüyle yayınlanmamış olan ibadet fenomenolojisi [B6] üzerine çalışmıştır.

R. Maunier (1887-1948), mal mübadelesinin asli dini karakteri için totemizmin önemini çözümledi [C32]. "Année Sociologiue"nin çeşili sayıları, Durkheim okulunun din sosyolojisi ile ilgili çalışmaları için bir yayın organı oldu. S Czarnowski'ye (1879-1937) etkisiyle Durkheim, Polonya sosyolojisine de etki etti.

Durkheim okulunu eleştiren L. Lévy Bruhl'ün (1857-1939) eseri, yine de sadece bu gelenekle anlaşılabilir. O, çalışmalarını ilkel düşüncenin (prelojik) modern insanın düşünce şekilleriyle karşılaştırılmazlığı üzerine yoğunlaştırdı. Maddesiz ruhla, maddi beden arasında bir ayrım kabul edilmediği için, ilkel toplumlar hiçbir dini tanımazlar [C26, s.240]. O halde Lévy Bruhl'e göre bir din teorisine etnolojik araştırmanın katkısı az olur. Fakat o, fomülleştirmesinin radikalliğini bütünüyle savunmaktan vazgeçer. Zaten yeni etnolojik din sosyolojisi, ilkellerin sözde mantık öncesi (prelojik) düşüncesi ile ilgili tezin çürüklüğünü göstermişti.

c) Yeni Etnolojik Din Sosyolojisi: B. Malinowski'nin (1884-1942) eseriyle etnoloji, din sosyolojisinin gelişmesine yeniden önemli bir katkıda bulundu. Malinowski, teorik ilgileri etnolojik alan araştırmasıyla başarılı bir şekilde birbirine bağladı. Etnoloji, Trobrian adasında yaşayanlar üzerindeki mükemmel monografileri; sosyoloji de ilkel toplumlarda din ve büyünün işlevleri hakkında özlü teorik açıklamasını ona borçludur. Malinowski, Anglo-Sakson etnolojisinin evrimci din teorisini kesin olarak sona erdirdi. Büyü ve dinin, tamamiyle rasyonel anlayışın yanında tabiatla etkileşim içinde ortaya çıktıklarını gösterdi. Din, grubun bir üyesinin ölümü gibi, toplumun varlığı için tehlike oluşturan, insan hayatının yapısal olarak çözümlenemez problemlerini duygusal olarak çekilebilir kılma işlevine sahiptir.O halde, büyü ve din - Durkheim'da olduğu gibi- bütünleştirici işleve sahiptirler [C29].

A. R. Racdliffe-Brown (1881-1955'e kadar) biraz değişik bir fonksiyonalist anlayışı temsil eder. Durkheim'in tezini, bu teorinin yararlı elementlerinden vazgeçmeksizin eleştirir. Racdliffe-Brown, dinî ola-

nın belirtisi olarak özellikle ritüel davranışın önemini vurgular. Onun din sosyolojisine en önemli katkısı, Malinowski gibi toplumun varlığı için dinin öneminin analizi ve işlevsel bir toplum teorisi geliştirmekte ortaya çıkar. Radcliffe-Brown dinde, toplumun bireyi aşan ahlâkî sistemine bağlılık duygusunun ifadesini görür [F10, s.157]. Her iki yazarın da I. Dünya Savaşından sonra din sosyolojisine büyük etkileri oldu.

Almanya'da etnolojinin din sosyolojisine katkısı, Fransa ve Anglo-Sakson ülkelerine göre daha zayıftır. Nitekim W. Wundt (1832-1920) "Halk Psikolojisi (Völkerpsychologie)" adlı eserinde dini, sosyolojik bir açıklamada bulunmaksızın ferdi psikoloji alanının dışında bırakır. Bütün dinlerin aslının monoteizm olduğunu ispat etmek isteyen rahip W. Schmidt'in (1868-1954) eseri, kültür çevresi teorisi sahasına yerleştirilebilir [C48]. Ondan önce bu konuda bir denemeyi A. Lang yapmıştı [C20]. Din sosyolojisinin gelişmesinde bu çizginin etkisi zayıftır.

S. Freud'un (1856-1930) çoğunlukla şüpheli etnografik malzemeye dayanan din psikolojisi ile ilgili denemelerinde, daha sonra Malinowski tarafından sosyolojik olarak formüle edilen görüşlerin ilk şekilleri yer alır. Freud'un çalışmalarında evrimci yönün daha önemsiz olduğu, bunun yerine hayal kırıklığı kategorisi ve bu hayal kırıklığının dinen telafisinin bulunduğu düşünülebilir [C14]. Alman sosyal antropolojisi ilk defa W. Mühlmann'da (1904-) din sosyolojisiyle ilgilenen, R. Thurnwald (1869-1954) geleneğinde din sosyolojisi için önemli işler başaran bu bilim adamını buldu. Onun çalışmaları - genç Amerikalı antropolog kuşağı gibi- ayrı bir kısımda ele alınacak olan 1945'den sonraki zamana rastlar.

3. Max Weber ve Protestanlık-Kapitalizm Araştırmaları

E. Durkheim'in Alman çağdaşı Max Weber (1864-1920) ünlü araştırması "Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu" (Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus) [C67] adlı eserini 1905'de yayınladı. Durkheim, esas itibariyle etnografik malzemeye dayanıp din fenomenini sosyolojik olarak açıklamak için öncelikle bu malzemeden hareket ederken, Weber'in çalışmaları sosyal tarih alanından hareket eder ve somut dinî bir sistemin dinî olmayan alanlara etkilerini belirlemeyi dener. Başlangıçta teorik ilgi tarihe yönelmişti. Weber'in bu

çalışması, milli ekonomi ile ilgili yeni tarihçi okul geleneğinde görülmesi gerekir. Bu okul, araştırmalarında daha çok kapitalist ekonomik düzenin ortaya çıkışı meselesine yönelmişti (G. Schmoller, W. Sombart).

Weber'in hareket noktası, mezheplerin sosyal tabakalara farklı şekillerde dağıldıklarının ve protestanların, "sermaye sahipliği" ve "modern işverenlik"te açıkça üstün olduklarının tespiti olmuştur. Bundan başka, katolik devletler ekonomik olarak protestanlara oranla daha az gelişmişlerdir. Weber'in ögrencisi M. Offenbach'ın [C40] gösterdiği bu ilişkiler kesinlikle bilinmiyor değildi. Daha önce aydınlanma filozofları, protestanların mesleklerine daha fazla özen gösterdiklerini vurgulamışlardı. Devlet idareleri de bu durumu biliyorlardı. Weber'in tamamen yeni olan anlayışı, bu tezahürün kaynaklarını, reformasyonun ön plandaki arazlarında (manastırların kaldırılması v.s. gibi) ve reformcuların milli ekonomi öğretilerinde aramasında değil - ondan önce H. Wiskemann ve G. Schmoller'in yaptıkları gibi [C49, C70] -, aksine rasyonel (ekonomik) davranış için rasyonel olmayan uyaranlarda aramasında yatıyor. Püriten (zahit) protestanlığın ekonomik rasyonelliği-nin anahtarı püriten teolojidir.

Weber kapitalizmi, genel insani bir karakter olarak değil, tarihsel olarak bir defalık özelliğine sahip zihni bir prensip olarak anlar. Kapitalizmin ruhu, kitlesel görünüm olarak oraya çıkan, irrasyonel bir kâr gayretine götüren (kazancı zevkin temeli olarak görmeme) ve ayrıca bütün hayati hususlarda total bir rasyonelleşmeye kavuşan "ahlakî boyalı bir hayat düsturu"dur. Bu ruhun belirtisi anti-gelenekçiliktir. Bu anti-gelenekçiliğin köklerini büyük reformcuların (Luther ve Calvin) sözde terakkici ekonomik zihniyetinde aramayla ilgili her girişim başarısızlığa mahkumdur. Çünkü bu zihniyetin ekonomi-politik meselelerdeki görüşleri, örneğin faiz yasağı gibi, son devir skolastiklerinin görüşlerinden daha tutucudur. Son tahlilde, yine de reformcuların ekonomik açıdan belirginleşmemiş teolojileri, onların teolojisinin tasarlanmamış, gizli fonksiyonu (R. K. Merton) olarak, kapitalist ruhun kaynağıdır.

Kapitalizmin hareket noktası, mesleğini düşünme, "irrasyonel olarak kendini mesleğine adama"dır. Bu meslek anlayışının kaynağı dinîdir. Grekçe ergon (=iş, amel) ifadesinin "meslek" (Beruf) kavramıyla Almacalaştırılması bir yorumdur. (Karşılaştırınız, Jesus Sirach XI,20 ve

21) Protestan konsilinin münzevi tarikatları yasaklaması, büyük ihtimalle, dünyevi çalışmanın bireye Tanrının emri olduğu anlamına gelir. Meslekte ve bulunduğu konumda sebat ve sosyal hareketliliği reddetme bununla bağlantılıdır. Luterci meslek anlayışı son tahlilde pasif zahitlik (Quietistik) olarak kalıyor. Bunun sonucu olarak, Kalvinistlerle mukayase edilirse, Luterciler daha zayıf bir ekonomik aktiviteye sahiptirler. Kapitalist ruhun gelişmesinin belirleyicisi, Kalvinizm, Puritanizm ve (kısmen) Pietizm olarak şekillenmiş olan asketik Protestanlıktır. Esas nokta ise Kalvinist teolojinin en çok tartışılan elementidir: Kadercilik. Bu öğreti "insani olmayan heyecanlılığıyla" prensip olarak certitudo salutis meselesini çözümsüz kılar. Çünkü kurtuluşa erme için her türlü büyüsel-ayinsel imkanın yolunu kapatır.

Dinî korkunun şiddetle yaşanması (sapıtma endişesi) kaçınılması mümkün olmayan bir şeydir. Devamlı çalışma ve sistemli olarak kendini kontrol etme, Kalvin'in izleyicileri tarafından (özellikle Von Baxter) dini şüpheye karşı çare olarak tavsiye edilmiştir. Aktif nefis kontrolü, dünyadan kaçmaya götürmedikçe dünyevi zühd olarak kalan her türlü zühdün (Askese) özüdür. Modern kapitalist ekonomi, hesaplanabilir rasyonelliği ile doğrudan bu dünyevi zühdün ruhunu ister. İnanmış bir Kalvinist ve Püriten devamlı çalışmayı herşeyden önce dinî arınmışlığın vasıtası olarak benimsemesi ve daha sonra bu çalışmanın sonucunu Tanrının rahmetinin bir belirtisi olarak yorumlaması suretiyle Kalvinizm, tarihsel olarak kapitalist ruhun taşıyıcısı oldu. Doğrusunu söylemek gerekirse, kapitalist ruh, gelişmesini tamamladıktan sonra bu dini dayanağından vazgeçmiştir.

Ekonomi tarihi ile bağlantıları somut olarak gösterilmese de benzer düşünceleri 1906'da E. Troeltsch (1865-1923) ileri sürdü [C58] ve mükemmel eseri "Hristiyan Kilise ve Gruplarının Sosyal Öğretileri" (Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen)(1911) [C59] adlı eserinde ortaya koydu. Birbirleriyle sıkı dost olan Weber ve Troeltsch, teorilerinin ortaya çıkışında birbirlerinden etkilenmeyi kabul etmezler. Weber'in anlayışının esas noktası, dinin bağımsız değişken olarak etki edebileceği tezidir (Sosyal bilimlerde genel olarak bağımsız değişkenlere bir dönüş mümkün olduğu sürece.).

Weber'in din sosyolojisi ile ilgili çalımaları, ekseriya yanlış olarak Marksist ideolojiyi çürütme girişimi olarak yorumlanmıştır; her nekadar Weber - kendisinin açıkça vurguladığı gibi- tek sebepli bir tarihi

açıklamaya bağlı olmasa da. Bu nedenle R.H.Tawney gibi objektif eleştirmenler, bu noktadaki ilk eleştirilerini daha sonra geri aldılar [C57]. Özellikle uzman tarihçiler tarafından, Weber'in makalesi yayınlanır yayınlanmaz hemen yapılan eleştirinin, özellikle uzman tarihçiler tarafından, ileri sürülen tezin sosyolojik olarak devam ettirilmesinde etkisi olmadı. Bizzat tartışmacıların da farkına vardıkları gibi, bir yandan F. Rachfahl ve W.Fischer arasında, diğer yandan Weber ve Troeltsch arasındaki tartışma kısır kaldı. L.von Brentano ve W. Sombart gibi eleştirmenler, son tahlilde kapitalizmi manevi, ahlakî bir fenomen olarak benimseyen anlayışın orjinal olduğunu anlayamadılar. Eğer bu tez o zaman ciddiye alınmış olsaydı, tartışma, tarihi detaylarda karşılıklı buluşlar üzerinde sürdürülebilirdi.

Weber makalesinde din sosyolojisinin kendine özgü (spesifik) konusunun şöyle olmasını teklif etmişti: "Doğal olarak dönemin ahlakî el kitaplarında teorik ve resmi olarak ne öğretildiği değil...., bizi ilgilendiren bunlar değil, aksine biraz başka bir şey: Dinî inanç ve dinî hayatın pratiği vasıtasıyla yaratılan psikolojik güdülerin belirlenmesi, bunların hayata hangi yönü gösterdikleri ve bireyi onlara neyin bağladığı." [C68, CI, s. 86]. Nitekim Weber'in kitabı hakkındaki eleştirel literatür bir sonuç verdi: Sosyolojik teorilerdeki sosyal-tarihî deliller, ifade güçlerindeki akla yatkınlıklarıyla sınırlıdırlar.

Protestanlık araştırmaları üzerine olan tartışmalar yüzünden, Weber'in büyük dünya dinlerinin ekonomik ahlâkı üzerine din sosyolojisi açısından yaptığı diğer araştırmaları, bunlarda din sosyoloji için çok değerli malzemeler bulunsa da, Almanya'da pek ilgi görmemiştir. Bu durum, onun "Ekonomi ve Toplum" (Wirkschaft und Gesellschaft) aldı eserindeki sistematik din sosyolojisi bölümü için de geçerlidir.

Wax Weber'in tezini eleştiren ve sürdüren çalışmalar şunlardır (Seçme kronolojik sırayla yapılmıştır):

W. Sombart: *Der Bourgeois*, 1913; L.von Brentano: *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte*, 1918; J.Hashagen: *Der Rheinische Prokestantismus*, 1924; P. Koch: *Der Einfluß des Calvinismus und des Mennonitentums auf die niederrheinische Textilindüstrie*, 1928; H. Hauser: *Les Débuts du Capitalisme*, 1927; E. Beins: Die Wirtschaftsethik der calvinistischen Kirche der Niederlande, in: *Niederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*, 1931; A. *Fanfani: Cattlicesimo e Protestantesimo nella farmozione storica del capitalismo*, 1934; P. C.Gordon Walker: Capitalism and the Reformation, in: *The economic* His-

tory Review,1937; E. Fischof: *The History of a Controversy*, 1944; J. Thorner: Ascetic Protestantism and the Development of Sicience and Technolog, in: *American Journal of Sociology*, 1952; R. K. Merton: Puritanism, Pietism, and Science, in: ders.: *Social Theory and Social Structure*, 1957; N. Birnbaum: The Zwinglian Reformation in Zurich, in: *Archives de Sociologie des Religions*, 1959; R. W. Green, *Protetantism and Capitalism*, 1959 (bu kitapta bulunan diğer literatür.); K.Samuelson: *Religion and Economic Action*, 1961.

4. Fenomenolojik Din Sosyolojisi

J. Wach'ın (1989-1955) eseri, tabir caizse sistematik bütün sosyo-dini fenomenleri ansiklopedik olarak açıklama denemesi olarak görülebilir. Onun çalışmaları belli meselelere bağlı değildir, dinin mahiyeti hakkında sosyolojik bir teoriyi sürdürmeyide denemez. Daha çok dinin sosyal tezahür şekillerinin bir derlemesidir. Bizzat kendisi de eserinin M. Weber, E. Troeltsch, R. Otto ve G. Van der Leeuw'un çalışmalarının yalnızca sistematik devamı olarak görülebileceğine sürekli işaret eder.

a) Joachim Wach'ın Din Sosyolojisinin Öncüleri 1917 yılında ilahiyat profesörü Rudolf Otto (1869-1937) heyecan uyandıran, daha sonra klasikleşen kitabını yayınlar: "Kutsal" (*Das Heilige, °über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*) [C39]. Onun, kutsal kavramını *a priori* bir kategori olarak tanımlaması, bütün dinleri anlamada genel kategorik bir sistem yaratır. Kutsalın psişik karşılıkları üzerindeki araştırmalarda onun anlayışı, pragmatizmini benimsemediği Amerikalı din psikoloğu W. James'e (1842-1910) dayanır [C18, s. 18]. Otto'nun tanımına göre, *"din, kutsalın tecrübesi dir"*. Schleiermacher'in düşüncelerini kuvvetle hatırlatan kitabında sosyolojik delillendirmeler bulunmaz. "Gizli bir cevherin... dinde kaza ve kaderin" [C39, s. 123] kabulü, din fenomeninin sosyolojik yorumunu yasaklıyordu. Din sosyolojisi için Otto'nun önemi, G.van der Leeuw, J. Wach ve G. Mensching'e yaptığı etkiden gelmektedir.

G.van der Leeuw (1890-1950) din fenomenolojisinin esas kurucusu olarak kabul edilebilir. Onun ilk sistematik çalışmaları 1925 ve 1933 yıllarında yayınlanır [C21, C22]. Bu eserlerde, daha sonra Wach'da da görülen, dini kurumların analizini buluyoruz. Örneğin "kutsal kişiler"in

(papaz, rahip hatip, aziz v.s.), ayrıca "kutsal cemaat"in (aile, cinsiyet, birlik, kilise, millet) kuruculuk rollerinin fenomenolojisi gibi. Durkheim gibi van der Leeuw da sosyal gruplarla din arasında bir münasebet görüyor, fakat Durkheim'inkini şöyle değiştirir: "Kutsal birlik (cemaat) birlik olduğu için kutsal değildir, aksine kutsal olduğu için birliktir" |C22, s. 303|.

Wach, kendisinin daha sonraki çalışmalarını, van der Leeuw'un "kutsal cemaat" konusunu ele aldığı bölümlerin devamı olarak görür |A24, s.2|. Wach, esas sosyolojik teşviki M.Weber'in eserinden alır. Onun din ve ekonomi ilişkisi üzerine olan çalışmalarından ziyade, bilhassa "Ekonomi ve Toplum" (*Wirtschaft und Gesellschaft*) daki "dinî cemaatleşme (Din Sosyolojisi)" bölümünden. Daha sonra "Din Sosyolojisi üzerine Yazılar" (*Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie*) adıyla yayınlanan eserdeki, dünya dinlerinin ekonomik ahlâkı üzerine olan çalışmalarını Weber, önceki eserinde ortaya koyduğu sistematik için malzeme toplama olarak kabul eder.

Weber, dinî davranışın sosyal davranış olarak belirlenmesi gerektiğini şimdi daha net olarak açıklıyor: Dinî davranış sosyal tezahür olarak bu dünyaya yönelmiştir |C69, s. 245|. Fakat bu, dinlerin salt sosyal yapıların bir yansıması olmaları demek değildir; aksine dinin yapısı, aranan dinî kutsal varlıkların seçimini kendisi belirler. Dinî ve sosyal bakımdan yaratıcı olan asla "kitlesel dindarlık" (Massenreligiösität) değil, dindar insanın (homines religiösi) "üstad dindarlığı"dır (Virtuosenreligiosität). Bu "üstad dindarlığı"nın tezahürü, herşeyden önce dindar insanın içinden çıktığı sosyal tabakadan bağımsızdır. Weber'in Yahudi peygamberleri örneğinde gösterdiği gibi |C68, C. I, s. 291 v.d.|.

Mamafih gelişme ve yayılma dönemlerinde her din - evrensel din de- manen akraba olan tipik bir tabakaya sahiptir. Bu tabakalar bu dindarlığın karakteristik taşıyıcısı olurlar. (Hinduizmde Brahmanlar, Konfuçyanizmde edebî eğitim görmüş memurluk, Kalvinizmde müteşebbislik.) Bu sosyal tabaka ile dindarlık arasındaki bu anlamlı uyum, "Stände, Klassen und Religion"da (Zümreler, Sınıflar ve Din) ortaya koyduğu gibi, Weber'in sistematik din sosyolojisinin dayanak noktasını oluşturur. Daha sonra Wach'ın dayandığı dinî önder tiplerinin analizi, Weber'de dinin dünya ile olan ilişkisine göre, o kadar önemli değildir. Ayrıca ona göre, din ile toplum arasındaki mümkün karşılıklı et-

kiler değil, insan davranışının subjektif anlamı için dinin sahip olduğu anlam önemlidir.

Almanya'da fenomenolojik din sosyolojisi ile ilgili olarak çok ümit beslenen yaklaşımlar M. Scheler'in (1874-1928) erken ölümüyle sekteye uğradı. Scheler, bilgi sosyolojisindeki anlayış çerçevesinde kültür ve reel sosyoloji arasında yaptığı ayrımla, manevi fenomenlerin özerk bir konumu olduğunu postüla olarak koymuştu ve böylece dinin "özünde özerk evrim"ini kabul ederek din sosyolojisi için yeni bir ufuk açmıştı [C47, s.75]. Nasyonel sosyalistler tarafından göçe zorlanan P. Honigsheim (1885-1963), onun etkinliğini Amerika'da yaymıştır.

b) Joachim Wach: 1933'den sonra göçe zorlanan Wach, o zamana kadar yüksek derecede bir etkinlik kazanmıştı. Mesela G. Mensching 1947'de doğrudan doğruya ona dayanır. Wach, eğitim olarak din bilimci, teolog ve filozof idi. Onun din sosyolojisi, geniş olarak tasarlanmış din bilimi çerçevesinde görülmüştür. Bu din bilimi, 1. hermonötik, 2. fenomenoloji ve dini tecrübenin tezahür şekilleri ve 3. din sosyolojisini içine alır. Wach bütün bu alanlara önemli katkılarda bulunmuştur [A24, C63, C64]. Wach, din sosyolojisini din biliminden ayrılmaz bir disiplin olarak niteler. Bu görüşün savunulması, dinî yaşantının teorik (öğretide), pratik (kutsal ayinler ve ibadette) ve sosyolojik (dinî cemaatte) olarak tezahür eden spesifik şekillerinde ortaya çıkar. Din sosyolojisinin en önemli görevi, üçüncü tezahür şeklinin tipolojisini yapmak ve tasnif etmektir [A24, B. II].

Wach'ın çalışmaları fenomenolojik okulun tipik araştırma yolunu izler. Başlangıçta monografik araştırmalar yapmıştır. 1925'de "Usta ve Çırak" (Maister und Junger) adlı araştırması yayınlanır. Usta ve çırak, öğretmen ve öğrenci arasındaki ilişki, dinî birlikteliğin (Gesellung) arketipleri olarak görülür. Wach buradan, din sosyolojisinin konusu olarak bu sosyal ilişkileri incelemenin gerekliliğini çıkarır. Bu ilk yazıda Weber'le olan farklılık kendini gösterir. Wach, Weber'e göre daha çok "konunun (din) iç yönüyle ilgilenmiştir" [C62, s. 22].

Din sosyolojisinin esas konusunun ne olduğu konusundaki görüşlerini 1931'de yayınlanan iki çalışmasında geliştirir [C65, C66]. Ona göre, din ve toplum iki bağımsız birimdir. Her iki alan arasındaki karşılıklı etkiler, dinî cemaatleşme ve dinî önder tipleri, din sosyolojisinin konusudur.

Weber'in öncülüğünü kabul etmekle birlikte, onun din sosyolojisi programını iki nedenden dolayı eleştirir: 1. Weber, dinin "iç yüzünü", yani onun kendini yorumlamasını gözardı etmiştir. 2. "Din ve ekonomi" ilişkisinde yoğunlaşma, esas sosyolojik meseleye bakışın yolunu kapamıştır. Çünkü din sosyolojisinin konusu din ve ekonomi arasındaki ilişki değil, din ve toplumsal kurumların birbirleriyle bağlantısı olmalıdır [C65, s. 88 v.d.]. Şüphesiz Wach burada Weber'in anlayışını çok dar olarak yorumluyordu ve sosyal olayların temel elementi olarak "sosyal davranış" kategorisinin genişliğini kavrayamıyordu.

Wach'ın din sosyolojisi ile ilgili sonraki yayınları, sadece 1931'de ortaya konan programın bir devamını ifade ederler [A24, C66]. Bunlar, toplanmış malzemenin bolluğu nedeniyle her din sosyoloğu için zengin kaynaktır. Buna rağmen Wach'ın din sosyolojisinin teorik muhtevası yetersizdir. Bir "sosyolojizme" kayma yönündeki temelsiz korkusu onu, kolayca "önemsiz bir olgu bilimi"nde [B14, s. 154] canlılığını kaybedebilecek ansiklopedik malzeme toplamaya götürdü.

Din ve toplumu, görece sabit ve bu nedenle sosyolojik olmayan bir karşı karşıya koyuş, eğer din ayrı bir sosyal birim olarak görülmez ve sosyal gelişme bağlamına yerleştirilirse, ancak aşılabilir. Wach'ın ele aldığı meseleler, din sosyolojisi ile ilgili en önemli problemlerin ifadesi için verimli bir çerçeve sunabilir.

5- Kilise Sosyal Araştırması ve Kilise ile İlgili Sosyal Davranışın Sosyografisi

Kilise normları, bütün ilgilileri tarafından hiçbir zaman bütünüyle yerine getirilmemişlerdir.İlgisizlik (Apatie) ve açık muhalefet olayları kilise tarihinden yeterli düzeyde bilinmektedir.Kişiler veya sosyal gruplar, bu muhalefeti kilise baskısıyla dine uygun davranmaktan kaçınmak olarak anlamışlardır. 19.yüzyılda daha önce kilise kurumlarının normlarına karşı, en azından sathi kurallara uyan halkın büyük bir kısmının kiliseden uzaklaştığı açıkça tespit edilebilir. Son yüzyılın ilk yarısında sanayileşme, iç göçler ve nüfus patlaması, büyük insan kitlelerini, aralarında kiliseye uygun davranışların da bulunduğu geleneksel sosyal bağlardan kopardı. İki büyük Hristiyan kilisesinin temsilcileri, proleteryanın maddi sefalet ve dinî "ihmal edilmişliği"ni önlemek için sosyal programlar geliştirmeyi denediler. F.von Baader (1765-1841), V.

A. Huber (1880-1869), A.von Ketteler (1811-1877) ve J. H. Wichern (1808-1881) sosyal reformcular arasında en önemli kilise temsilcileridirler.

a) Almanya'da 1933'e Kadar Kilise Sosyal Araştırması: "Protestan-Sosyal Kongresi"nin kuruluşuyla sanayileşmiş Almanya'da halkın sosyo-dini durumuna karşı bilimsel bir ilgi ortaya çıkar. Bu ilginin, o zamanlar sosyal bilimlere egemen olan sosyal politika bağlamında olduğu düşünülebilir. Kilise karşıtı tabakaların tekrar kazanılması meselesi, çoğu kez empirik araştırmaların sebebi olmuştur.

F. Naumann'ın akrabası M. Rade, 1898'de yapılan "Protestan-Sosyal Kongresi"nde kendisinin "Sanayi İşçimizin Dinî-Ahlâki Düşünce Dünyası" (Die religiöse-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter) [C42] adlı araştırması hakkında bilgi verdi. Esas olarak bu araştırma 48 (yazılı ve sözlü) görüşmeden oluşuyordu. M. Rade'ın çözümlemeleri, cevapların ayrıntılı dökümü ve bu düşüncelerin düşünce tarihi bakımından köklerinin ortaya konmasıyla sınırlıdır. Rade, daha o zaman kiliseden kopuk dindarlık fenomenini, bunun esas belirtisinin kilisenin eleştirilmesi, fakat hristiyan inancının sosyal-ahlâki muhtevasının (Dağ vaazı) saygı görmesi olduğunu gösterebilmişti.Terakkici teologlar, kiliseyi politik bakımdan eleştiride birleştiler ve hatta bazı durumlarda bunu, kiliseyle şekli bağlarını koparma noktasına getirdiler (P. Göhre).

Genel sorularla yaptığı bir araştırmada A. Levenstein (1907), sosyal demokrat ve hür sendika olarak örgütlenmiş işçilerin din ve kiliseye karşı tutumlarını araştırdı. Sonuç olarak, örneklemde bir Tanrı'ya inancı reddedenlerin sadece %40'ı bu tutumu temellendiremezken, Tanrıya inandıklarını ifade edenlerin %90'dan fazlası , bu inanç için temellendirmede bulunamamaları ilginçtir [C24]. Düşünce düzeyi arttıkça Hristiyan inanç ilkeleri reddediliyordu. G. Dehn ve P. Piechowski'nin araştırmaları da bu çalışma geleneğine bağlanmıştır [C5, C41].

Piechowski, yirmili yılların sosyal demokrat ve kominist işçilerinin dinî mantaliteleriyle meşgul olmuştur. Piechowski'nin düşüncesine göre, örneklemin sosyal durumu değil, onların politik yönelimleri dinî zihniyetlerinin oluşmasında daha ağır basmaktadır. Sanki sosyalist dünya görüşü, geleneksel Hristiyan dininin yerine geçen yeni bir din olarak telakki edilmektedir.

G. Dehn'in çalışmaları da aynı zaman dilimindedir. O, öncelikle genç meslek okulu öğrencilerinin dinî tasavvurlarını tespite yönelir. Metod olarak seçilmiş konularda (Tanrı, ölüm, millet) yazılan yazıların analizini kullanır. 2400 yazının nicel bir değerlendirmesini yapmaz ve kendini örneğin orta sınıflar, cumhuriyet düşmanlığı ve kiliseye mensubiyet arasındaki sıkı ilişkileri göstermekle sınırlar. Kilisenin isteklerine uygun düşünce ve davranışın sosyal ve politik bir mevkiye bağlı olması, kiliseye ait alanda çevresel daralmaya yol açıyordu. Dehn'in en büyük arzusu bununla savaşmaktır.

P. Drews'in "Evangelische Kirchenkunde" adlı eseri doğrudan doğruya pratik teolojinin gereklerinden doğmuştur [C9]. Genç papazların eğitimi için ders kitabı olarak "Cemaat"a (Eklesiastik) ilişkin bir kitap hazırlamak istiyordu. Drews, Saksonlarla ilgili olan cildi kendisi yazdı. 7 ciltlik eserin tamamlanmasını görecek kadar yaşamadı. Araştırılan konular arasında şunlar vardır: Kilise hizmetlerine katılma, kilise dernekleri, papazların sosyal profili, kilise kurumlarının formel yapısı, dini ve ahlâki hayatın tasviri v.d. E. Rolffs tarafından yazılan Aşağı-Saksonya hakkındaki 6. ciltte belkide ilk "dini harita" (carte religieuse) bulunmaktadır. Bu harita, farklı güçteki kiliseye mensubiyet bölgeleri üzerine coğrafi bir bakış sağlıyordu.

L. Heitmann'ın "Büyük Şehir ve Din" (Großstadt und Religion) adlı eseri, şehir toplumunda dinin yeri hakkında, araştırma mahsulü olmamakla birlikte çok değerli çözümlemeler içerir [C 17]. E. Swoboda, geleneksel kilise cemaati sisteminin pratik bakımdan etkisizliğinden hareket ederek, büyük şehirdeki din hizmetleri problemiyle ilgilenir [C 56].

b) Fransa'da Kilise Sosyal Araştırması: Fransa'da kiliseye yönelik sosyal araştırmanın kurucusu mühendis F. Le Play'dır (1806-1882). İnanmış bir katolik olarak Avrupa seyahatleri esnasında her yerde eski toplumsal düzenlerin yıkıldığını gördü. Tutucu sosyal-politik heyecanıyla pek çok monografide Avrupalı işçinin aile hayatını tasvir eder ve bu arada dini hayata da geniş yer verir [C 23]. Sosyal hataları giderecek bir reform imkanını, kilise geleneklerinin ve işverenin patriarkal (ataerkil) sorumluluk bilincinin ihyasında görüyordu. Din sosyolojisi ile ilgili görüşlerinden ziyade, aile sosyoloğu ve monografik metodun kurucusu olarak daha büyük bir öneme sahiptir.

Kilise davranışının sosyografisi, Sorbonne'da kilise hukuku profesörü olan G. Le Bras (1891-) sayesinde 1931'de yeni bir önem kazanır. "Reue d'Histoire de l'Englise de France"da yayınlanan bir makalesinde Le Bras, bir "dinî harita" hazırlanmasını sağlayacak, Fransa'nın kırsal halkının dinî pratiklerinin tam bir istatistiğini istiyordu. Bir halkın ekonomik ve sosyal davranışlarına oranla dinî hayatına daha az ilgi gösterilmesine üzülüyordu [E18, s. 3]. Programı önceleri pek anlayış görmeyen Le Bras, F. Boulard'ın şahsında uzman ve çalışkan bir iş arkadaşı bulmuştu.

İşçi papazı H. Godin ve Y. Michel'in "La France, paysde mission?" [C 16] adlı kitabı o zaman din sosyografisini çok etkilemişti. Öyle ki, Fransa ancak 1945'den sonra bu alanda ileri gelen bir ülke oldu. Bütün dinî angajmanına rağmen Le Bras, din sosyografisinin Alman temsilcilerine oranla empirik araştırma ve sosyal bilimler geleneğine daha fazla bağlı kalmıştır. Bir "dinî harita" hazırlama fikrine o, muhtelemen A. Siegfried'in "seçmen coğrafyası" sayesinde sahip olmuştur.

c) Anglo-Sakson Ülkelerinde Kilise Sosyal Araştırması: Kilise sosyal araştırması demek, bu yönde yapılmış araştırmaların kilisenin siparişiyle yapılmış araştırmalar olmaları demek değildir. Gerçi Almanya ve Fransa'da durum sıkça böyleydi, fakat İngiltere için bu eğilimin varlığı gösterilemez.

Ch. Booth (1840-1916) mükemmel eseri "Life and Labour of the People in London"da [C 2] 1890 yılında Londra halkının hayat tarzlarının sağlam bir tablosunu sunmuştu. Durumun ayrıntılarıyla anlatma gayreti, onun sosyo-politik heyecanını frenledi. Sadece 7 cilt (cilt10-16) her Londralının çevresindeki dinî kurumların tasvirine ayrıldı. Booth, derin analizlere girişmeksizin salt sosyografik bir anlatıma bağlı kaldı [A4, s.21]. Benzer eğilimler B. Seebohm Rowntree'un (1817-1954) araştırmalarında da görülür. Bu araştırmalarda herşeyden önce işçinin sefaleti meselesi ön plandadır. Bununla birlikte kilise tarafından örgütlenmiş dinî hayatın bütün şekillerine de geniş yer ayrılır. Rowntree 1901'de bir çalışma arkadaşıyla York'da kiliseye gidenleri sayma araştırmasını yürütür [C43, s. 347]. 1935 ve 1948'de bu araştırmalar aynı şehirde tekrarlanır; kilisenin isteğine uygun davranışlarda devamlı bir azalma tesbit edilir [C44, s. 340]. Kiliseye gidenlerin sayılarının büsbütün farklılaşmamış olmasına ve gözlem yapılan kitle-sosyolojik kategorilere göre açıklanmamasına rağmen Rowntree'nin

bir dizi araştırması, sanayileşme ve şehirleşmenin etkisiyle dinî davranışlardaki değişmeler hakkında açık bir tablo sunmaktadır.

1921'den 1934'e kadar toplam 77 projeyi uygulamış olan 'Institute of Social and Religious Research" ABD'de kilise sosyal araştırmasının gelişmesi için yetkili bir kurum olmuştur. Büyük oranda John D.Rockefeller vakfı tarafından finanse edilen enstitü "Interchurch World-Movement"in çalışmasını ve bunun daha önce başlatmış olduğu "Saint Louis Church Survey" [C 6] araştırmasını devam ettirdi. Başkan J. R. Moot'un dışında bilimsel yönetici olarak özellikle E. de S. Brunner ve H. P. Douglass göze çarpar. Survey'in konusu, Protestan kilisesi ile sosyal birlikler (Gemeinde) arasındaki ilişki idi. Burada bir cemaat sosyolojisi (Gemeindesoziologie) anlayışı vardır. Lydn çiftinin ünlü araştırmaları "Middeltown", enstitünün çalışmasıyla gün yüzüne çıktı. "Institüt of Social and Religious Research"ın birlikte çalıştığı insanların metodolojik alanda önemli katkıları olmuştur. Olay araştırması tekniği mühim oranda düzeltilmiştir.

Douglass, çeşitli dinî grupların üyeleri arasındaki dini mesafenin ölçülmesiyle ilgili bir skala (ölçek) geliştirdi. Bu ölçek, E.S.Bogardus'un sosyal mesafe ölçeğinin bir öncüsü olarak görülebilir. Bu enstitü, kilise sosyal araştırmasının da büyük ölçüde metodolojik yeterliliğe kavuştuğunu ve araştırma konusunun nesnel olarak incelenebileceğini göstermiştir.

Kilise davranışının sosyografisi gibi kilise sosyal araştırması da empirik din sosyolojisini, bu bilimle uğraşan çevrenin dışına da tanıttılar. Kilise ve ilahiyat çevrelerinin sosyolojiye karşı olan güvensizliklerinin giderilmesine yardım ettiler. Ama ne yazık ki, araştırma anlayışının gerilemesiyle kilisenin yardımcı bilimi durumuna düşerek sapıttılar . Farazi bir "sosyolojizm"e karşı kendini sınırlama, her teoriye büsbütün ilgisizlik sonucunu doğurdu. Diğer yönden, toplanmış malzeme hâlâ yapılabilecek değerlendirmeyi bekliyor. Örneğin modern toplumda dinî kurumların yerinin değerlendirilmesi gibi.

6. 1945'den Sonra Din Sosyolojisinin Gelişmesi

a) Amerika Birleşik Devletleri: Sosyolojinin diğer birçok alanı gibi din sosyolojisi de'son on yılda Amerikalı araştırmacılar tarafından büyük ilgi gördü. T. Parsons (1902-), Avrupalı sosyologların (E. Durkheim, V. Pa-

reto, M. Weber) çeşitli teorik anlayışlarını benimseyerek, bütün sosyal fenomenlerin yerlerinin belirlenebileceği kavramsal bir referans çerçevesini ortaya koyar [B13]. Sosyal eylem temel kategorisinden hareket edilerek, sosyal sistemin rasyonel olmayan elementleri alanında dine önemli bir yer verilir. Böylece din sosyolojisi araştırmasına gerçi statik, fakat somut olarak formüle edilebilen işlevsel bir yer verilmiştir: Sosyal sistemin korunmasında dinin rolü. Amerikan sosyolojisinin aşırı fonksiyonalizmi eleştirisiz kalmamıştır. R. K. Merton, sosyal kurumların fonksiyonsuzluk (A-Funktionalität) veya hatta karşı-fonksiyonluluk (Dys-Funktionalität) imkânına işaret etmiştir [L18, s.29 v.d.].

W. J. Good'un "Religion among the Primitives" adlı eseri, genel sosyoloji teorisi çerçevesinde etnolojik din sosyolojisinin bir devamı mahiyetindedir [F 3]. Bu eserde monografik malzemenin ikinci derecede bir analizine dayanarak, yazısız toplumların ekonomik, politik, ve aile hayatında dinin önemini gösterdi. E.Norbeck "Religion in Primitive Society" [A 9] adlı kitabında benzer bir amaç güder. G. E. Swanson ise "The Birth of the Gods" adlı kitabında doğrudan doğruya Durkheim geleneğine bağlı olduğunu gösterdi. Bütün bu yazarlar "sosyal fenomen olarak din" formülünü esas alırlar ve evrensel tarihi kategorilerden vazgeçerek ilkel toplumlarda dinin fonksiyonlarını çözümlerler. R. Benedict ve M. Mead'ın çalışmaları Amerikan sosyal antropoloji okuluna dahildir. Her ikisi de kültür teorisi ve bireyin kültür edinme süreci (Enkulturation) çerçevesinde, bu süreçte dini kurumların rolünü araştırırlar.

Bir grup katolik sosyolog - 1938'den beri "American Catholic Society"de örgütlenmişlerdir- daha çok Amerikan kiliselerinin aktüel problemleriyle uğraştılar ve 1945'den sonra da empirik araştırmaya yöneldiler. Bunların birçok temsilcisinden sadece J. Fichter, C. J. Nuesse, T. J. Hart [E5, E 6, E 23] anılabilir. Onların araştırmalarının konusu çoğunlukla sosyal sistem olarak kabul edilen katolik kilise cemaatidir. T. Parsons'un kavramsal etkisi burada açıkça izlenebilir.

Daha önce M.Weber ve E.Troelsch'in giriştikleri dinî grupların kilise ve sekt olarak tipolojik sınırflandırılmasından esinlenerek R.H.Niebur (1894 -) 20'li yıllarda sosyal dinamik ve Amerikan denaminasyonlarının (dini grup) sosyolojik anlamıya ilgilenir [C37]. Daha önce E.Faris tarafından ortaya konulmuş olan sekt problematiği, Le Pope'un sosyo-ekonomik durum ve sekt yapısı arasındaki ilişkiyi araştı-

ran "Millhands and Preachers" (1942) adlı çalışması, H. Stroup'un Yahova Şahitleri üzerine olan çalışması (1949) ve T. O'Dea'nın Mormonlar üzerine olan çalışmasıyla (1957) devam ettirildi. Ön planda sosyal tabaka ve radikal dinî alt grupların gelişmesi arasındaki ilişkinin analizi vardır.

Amerika'nın dinî çoğulculuğu, Amerikan toplumunun bütünleşmesi için denaminasyonun önemi meselesini ortaya çıkarır. W.Herberg'in "Protestan-Catholic-Jew" [M6] adlı kitabı meseleye, doğmatik farklılıkların kilise üyelerinin bilincinde gittikçe silindiğini ve dinin genelde ahlâkileştiğini göstererek cevap veriyor. Bu gelişmenin altında Amerikan toplumunun yaygın inancı olarak kabul edilen "Amerikan tarzı hayat" anlayışı yatmaktadır. Herberg de P. L. Berger [M3] gibi teorik problemlere oranla Amerikan toplumunun eleştirel analizine büyük önem verse de, buna rağmen onun vardığı sonuçlar modern toplumda din teorisi için verimli olabilir.

G. Lenski'nin "Din Faktörü" (*The Religious Factor*) [F4] adlı kitabı, daha çok dini bağlılığın, ekonomik, politik ve aile ile ilgili davranışlardaki etkisinin araştırılmasıyla ilgilenir. Ayrıca özellikle kapitalist ekonomi zihniyetinin türevleri ile dinî zihniyet arasında bir ilişki bulunduğunu ispat etmekte söz konusudur. Lenski, Amerika'nın modern bir sanayi kenti olan Detroit'te dinî grupların sosyal davranışlarında başka faktörlere bağlanamayacak önemli farklılıkların bulunduğunu da göstermeyi başardı.

R. N. Bellah, Japonya'nın olağanüstü hızlı sanayileşmesinin kaynakları üzerine yaptığı araştırmayla M.Weber'in tezinin tartışılmasına en önemli katkıyı yaptı. O, din tarafından meşrulaştırılmış politik değerleri, rasyonel bir ekonominin temelleri olarak görerek Weber'in anlayışını genişletti. Böylece tarih ihtisası dar boğaz üzerine olan tartışmayı aştı ve sosyolojik bir teori oluşturmayı başardı [H 2].

Amerika'da din sosyolojisi ile ilgili çalışmaların sayısı bugün gözardı edilemeyecek bir noktaya ulaşmıştır. Hemen hemen bütün sosyolojik ihtisas dergilerinde, bu kısa özetlemede zorunlu olarak üzerinde durulmayan, din sosyolojisi ile ilgili makaleler bulunur. Din sosyolojisi ile ilgili meselelere ilginin artması ve derinlik kazanmasında, sayısız metin derlemeleri ve okuma kitaplarının önemli yardımları dokunmuştur. Bunlardan bazıları J. M. Yinger, T. Hoult, G. M. Vernon, H.

W. Schneider, P. N. Benson, T. F. O'Dea tarafından yayınlanmıştır [A2, A11, A21, A22, A23, A25].

b) İngiltere: 1945'den sonra İngiliz din sosyolojisinin ağırlık noktasını etno-sosyoloji oluşturmuştur. Öncelikle S. F. Nadel (1903-1955), A. R. Radcliffe-Brown, F. E. Evans-Pritchard ve W. R. Firth'in adları sayılabilir [F9, F10]. Bu araştırmalar, farklı anlayışlardan hareketle ilkel toplumda dinin önemini anlamayı denerler. Özellikle Nadel, Radcliffe-Brown ve Firth, ayrıca teorik sosyolojinin kavramlarını da (yapı, fonksiyon, organizasyon gibi) kullanırlar. - B. R. Wilson, üç somut örnekle sekt türü gelişmenin dinamiğini ve bu grupların içindeki sosyal süreçleri çözümler. Onun kitabı, sekt meselesi tartışmasına önemli katkıda bulunmuştur [D30].

Son yıllarda kilise cemaati sosyolojisi ile ilgili tek tük çalışmalar yayınlanmıştır [D27, D29]. J.Hignet'in İskoçya kilisenin durumu hakkındaki alan araştırması özel ilgi görmüştür [D12]. M.Argyle, kiliseye ilişkin davranışın sosyografisinin en önemli sonuçlarının bir özetini "Religious Behaviour" [E1] adlı kitabında sunmuştur. İngiltere'de - ABD'de olduğu gibi - nüfus sayımlarında dinî mensubiyetin sorulmasına izin verilmediği için, mezhep ve sosyal tabaka arasındaki nicel ilişki bölümünden din sosyolojisi yoksundur.

c) Fransa: Fransa'da din sosyolojisi 1945'den sonra hızlı bir gelişme gösterir. Le Bras ve Boulard'ın çalışmalarından esinlenerek Fransız şehirlerinde dini pratik üzerine bir seri araştırma yapılmıştır. Hemen hemen bütün şehirlerle ilgili malzeme ayıklandıktan sonra (Daniel: Paris, Gouyon, Bordeaux, Gros: Marseille, Pin: Lyon v.s.) teorik meseleler yeniden önem kazanmıştır. F. A. Isambert, hristiyanlık ve işçi sınıfı üzerine [G12]; J.Chelini, büyük şehirde kilisenin yeri üzerine birer kitap yayınladılar. Desqueyrat, teolojik ve felsefi yansımalarla içiçe girmiş kitabında modern çağın "dinî krizi"ni ele almıştır [M5].

Büyük bir aradan sonra ilk defa protestan kilisesinin öncüleri de Le Bras'ın programını izlemeye başladılar. Burada özellikle R. Mehl, E. G. Léonard ve F. G. Dreyfus'un çalışmaları anılabilir [F5]. Bizzat Le Bras'ın tavsiyeleriyle esasen dar olan kilise sosyografisi anlayışı terk edilmiştir. "Dinî sosyoloji"den "Centre National de la Recherche Scientitique"nin araştırma proğramında yerini alan "dinin sosyolojisi"ne geçilir. 1956'dan beri din sosyolojisi grubu 6 aylık uluslararası bir dergi (Archives de Sociologie des Religions) yayınlamaktadır. Bu dergide

mezhep sınırları ve böylece de papazların teolojisine bağımlı dar bakış açısı aşılmıştır.

Gelişmekte olan ülkelerin problemleri ile ilgili aktüel meselelerle bağlantılı olarak etno-sosyoloji de yeniden önem kazandı. 1937'de din sosyolojisine giriş konusunda bir eser yayınlayan [C1] R.Bastide (1898-), özellikle Brezilya'da etnik gruplar arası kültür teması meselelerine yöneldi ve bu yolla tekrar din sosyolojisi ile ilgili meselelerle daha yakından ilgilenmeye başladı. H. Desroche, sosyal değişmenin dinî bileşenleri ve din ve sosyal gelişme ilişkisi üzerine birçok makale yayınladı. Ayrıca gelişmekte olan ülkelerdeki dinî-politik hareketler üzerinde önemle durulur. (Misyonerlik, Milenarizm). J. Cazeneuves'in insan düşünce ve eyleminde dinî ayinlerin önemi hakkındaki çalışmaları, doğrudan doğruya etno-sosyolojiye sıkı sıkıya bağlıdır [F2]; aynı şekilde C.Lévi Strauss'un sosyal yapıda dinin yeri konusundaki çalışmaları da böyledir [F 6].

d) Hollanda ve Belçika: Hollanda'da, J. P. Kruijt'in kiliseden uzaklaşma (Unkirchlichkeit) (1932) konusundaki ilk araştırmaları [C19], din sosyografisi ile dini folklörün köken itibariyle yakın bağlantısı, 1945'den sonra da tesiri göstermiş ve H. Banning'in el kitabı "Pastorale Sociologie" gibi çalışmalara ve pek çok bireysel araştırmaya (P. Smits ve A. van den Weijer) kılavuzluk etmiştir [E26, E28]. Mamafih artan ölçüde Amerikan sosyolojisinin etkisinin görülmesiyle P. Vrijhof, O. Schreuder ve H.P.M.Goddijn gibi genç araştırmacılar çalışmalarında teorik bir temelin bulunmasını şart koştular. O. Schreuder'in bir Alman kilise cemaati hakkındaki araştırması, cemaat teorisi temelinde araştırma amaç ve yöntemlerinin formüle edilmesi bakımından bir örnektir [E 24]. Somut toplum incelemeleri, J. P. Kruijt'in "Versäulung (sütunlaşma)" (yani sosyal hayatın bütün alanlarında din ve dünya görüşü gruplarının dikey, orgarnize olmuş olarak kenetlenmesi) üzerine çalışması [C 14] veya W. Goddijn'in dinî azınlık problemi hakkındaki çalışması [L9] gibi araştırmaları beraberinde getirmiştir. Hollanda toplumuyla sosyolojik araştırmaların bütünleşmesinin diğer bir belirtisi, büyük kiliseler tarafından korunan araştırma enstitüleridir [A16].

Belçika'da J. Leclerq, N. de Volder ve E.Collard'ın hocalık yaptıkları Löwen'deki katolik üniversitesi, din sosyolojisi araştırma merkezlerinden biridir. Bunlar Le Bras'ın anlayışını benimsemişlerdir. C. Le

play ve J. Kerkhoffs, katoliklerin dini pratikleri hakkında araştırmalar yaptılar [E15, E 20]. Brüksel'de Abbé F.Houtart'ın yönettiği, kiliseye ait "Centre de Recherches Socioreligieuses", tamamen din sosyoğrafisi çalışıyor; Belçika'daki kilise bölgelerinde devamlı araştırmalar yapıyordu. Ancak sonuçlar çoğu kez sadece teksirle yayınlanıyordu. 1957'den beri Brüksel Freien üniversitesinin sosyoloji enstitüsünde (Institut Solvay) bir "Cenrte d'Etude des Religions" vardır. Bu merkez, çeşitli disiplinlerden araştırmacıların söz aldıkları egemenlik ve dinin diyalektiği üzerine derleme bir kitap yayınladı. Hakim olan etnolojik ve tarihi bakış tarzıdır [J12].

Belçika'da da din sosyolojisini, artık sadece kiliseye bağlı araştırmalara bırakmak istemeyen bir anlayışın geliştiği gözleniyor.

e) Almanya: 1933-1945 arasında sosyolojik çalışmanın zorunlu olarak kesintiye uğraması, din sosyolojisine de etkilemiştir. 1933'den sonra oldukça az çalışma yayınlandı. A. Krauskoff'un "Din ve Topluluk Güçleri" (*Die Religion und die Gemeinschaftsmächte*) (1935), J. Hasenfuss'un "Modern Din Sosyolojisi ve Dini Problematik için Önemi" (*Die moderne Religionssoziologie und ihre Bedeutung für die religiöse Problematik*) (1937), N. Monzel'in "Yapı Sosyolojisi ve Kilise Kavramı" (*Strukturs oziologie und Kirchenbegriff*) (1939) gibi çalışmaların arkası gelmedi. G. Mensching, doğrudan doğruya J. Wach'ın 1931'deki modeline bağlı olan "Din Sosyolojisi" (*Soziologie der Religion*) adlı kitabını, bu zaman aralığında yurt dışındaki gelişmeleri dikkate almaksızın 1947'de yayınladı [A18]. Ancak 1950'den itibaren Anglo-Sakson ve Fransız din sosyolojisinin araştırma anlayışları ve yöntemleri aktarıldı. Pastoral ilahiyata ilgi buna belirli bir cesaret verdi. Konigstein-Taunus'da katolik kilisesi sosyal bilimler araştırma enstitüsünün kurulması (1951) ve öncelikle ilk yönetmeni N. Greinacher'in yönetiminde ümit verici bir hız kazanan Essen'deki Pastoral sosyoloji enstitüsünün kurulması, empirik din sosyolojisini gittikçe kilise ile ilgili araştırma alanına kaydırdı. Protestan çevrelerinde konuyu öncelikle kilise cemaatinin problemleri belirlemiştir. Mesela J. Freytag (1959), T. Rendtorff (1958), R. Köster'in (1959) çalışmalarında ve D. Goldschmidt, F. Greiner ve H. Schelsky'nin hazırladıkları "Kilise Cemaati Sosyolojisi" (*Soziologie der Kirchengemeinde*) (1960) adlı derleme kitapta olduğu gibi. Kilise sosyal araştırmasının katolik temsilcileri N. Greinacher, A.Weyand, W. Menges olmuştur.

Savaş sonrası gençliğin durumu üzerine yapılan sosyolojik araştırmaların (H. Schelsky) etkisiyle gençlik, kilise ve din konusunda çalışmalar yapıldı: H. Ö. Wölber, "Kararsız Din" (*Religion ohne Entscheidung*) (1959); H. Hunger, "Protestan Gençlik ve Protestan Kilisesi" (*Evangelische Jugend und evangelische Kirche*) (1960). Bu arada, G. Wurzbacher ve R. M. Bolte tarafından yapılan, modern toplumda din adamının rolü konusundaki araştırmalar zikredilebilir [D33].

Diğer ülkelerde olduğu gibi, Almanya'da da din sosyolojisinin kilisenin yardımcı bilimine dönüşmesi ve bunların araştırmalarının sosyolojik açıdan verimsizliğinden dolayı artan donuklaşma üzerine bir rahatsızlık kendini gösterdi. 1957'de H. Schelsky, sosyolojik meseleler üzerinde yeniden düşünmeye davet eder; modern toplumda hristiyan dininin değişim ve uyum süreçleri üzerine...[B 14].

1959'da D. Goldschmidt, din sosyolojisinin, geleneksel dinî kurumların yanında ideolojiler ve stereotipleri de araştırabilecek bir "Bağlantı sosyolojisi" (Bindungssoziologie) olarak gelişmesini önerir [B3]. Bizzat kilise sosyolojisinin dar alanı içinde bugün şimdiye kadar izlenen anlayışlara karşı eleştirel bir tavır görülüyor. Mesela Joachim Matthes'in "Kilisenin Toplumdan Uzaklaşması" (*Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*) [M9] adlı kitabında olduğu gibi. Thomas Luckmann, kilise sosyolojisiyle ilgili çalışmaları, din sosyolojisi ile ilgili meseleler için bütünüyle önemsiz olarak niteliyor. Ona göre din sosyolojisinin meşru görevi, bireyin toplumla bütünleşmesi ve kimlik kazanmasına etki eden sembollerin araştırılması olmalıdır [M8].

J. Matthes tarafından hazırlanan uluslararası din sosyolojisi yıllıkları (Internationalen Jahrbücher für Religionssoziologie) özellikle teorik meselelere yönelirler. Bu yolla yeniden sosyolojik teoriyle bir bağlantı kurmayı ümit ederler. W. Mühlmann'ın - R. Bastide ve H. Desroche'un araştırmaları gibi- gelişmekte olan ülkelerde dinî ve politik bakımdan yıkıcı hareketleri araştıran çalışmaları din sosyologları çevresine çok az bir itibar görmüştür [C 20].

Din sosyolojisinin ana yönelimleri olarak gösterilen 1. etnolojik din sosyolojisi, 2. fenomenolojik din sosyolojisi, 3. kilise sosyal araştırmaları akımlarına bugün de rastlanır. Eğer din sosyolojisinin en ivedi görevinin, toplumun sosyolojik teorisine bir katkıda bulunmak olduğu kabul edilirse, ancak o zaman bu disiplini ilerletecek motivasyonlar beklenebilir. Din sosyolojisi, toplumun varlığı ve değişme sü-

reçleri için dinî kurumların önemini araştırmayı denemek zorundadır. Kitabın yazarına göre, bu anlayış öncelikle geleneksel dini kurumların toplumun bütünü için önemini çözümlemekle kendini sınırlamalı ve hummalı bir faaliyetle yeni konular aramamalıdır. Geleneksel dinlerin modern toplumlar için artık önemlerinin kalmadığı olgusal olarak kanıtlanabilirse, ki bu toplum tarafından kabul edilen önem olmalı, doğmatik olarak varsayılan önem değil, o zaman artık modern toplumda din sosyolojisinin araştırma yapacağı konu kalmaz. Bu takdirde din sosyolojisinin geçmiş, daha doğrusu "geri kalmış" toplumların çözümlenmesi ile yetinmesi istenebilir. Oysa toplumumuzda kilisenin son derece güçlü varlığı, böyle bir sonucun çıkarılmasını mümkün kılmıyor gerek bırakmıyor.

III. DİNÎ KURUMLARIN SOSYOLOJİK ANALİZİ

Dinî davranış, prensip olarak birbirinden farklı iki sosyal biçimde ortaya çıkabilir. Bu, ya belli kişilerin veya tüm toplumun zaman zaman yerine getirdikleri grup davranışı olabilir. Bu durumda formel bir kurumlaşmaya ihtiyacı yoktur. Veya dinî davranış, belli örgütler tarafından biçimlendirilebilir ve tanımlanabilir. Bu durumda dinî davranış, modern insanın esas itibariyle işletmede kendini gösteren ekonomik davranışı gibi, organize olmuş belli kurumlara sıkıca bağlıdır. Dinî davranışın organize olmamış olması demek, onun gelişigüzel ve kişiye göre değişebilmesi demek değil, aksine insanın dinî davranışını, aile veya milli bir kült gibi, diğer toplumsal form alanlarında gerçekleştirmesi demektir. Dinî örgütler, dinî olanın toplumsal olarak kurumlaşmasının özel şekilleridirler.

1. Dinî Örgütler

Dinî örgütlerin sosyolojik analizleri, yalnız kilise cemaatlerini (Kirchengemeinde) göz önünde bulundururlar. Bu sınırlamanın bir nedeni, din sosyolojisi anlayışlarının çok çeşitli olmasında görülebilir. Etnososyoloji, tam anlamıyla yapılaşmamış "ilkel" toplumlarda gelişmiş dinî örgütlerle nadiren karşılaşmıştır. Fenomenolojik din sosyolojisinin bakış açısı ise, din ve toplumun karşılıklı ilişkileri ve tabir caizse dini bağlılık şekillerinin (usta ve çırak gibi) ilk örnekleri üzerinde yoğunlaştı. Pragmatik eğilimi yüzünden kilise sosyal araştırması, soyut

dinî örgüte karşı, kilise cemaatinin sözümona somutluğuna öncelik vermiştir. Sosyolojinin oldukça yeni bir dalı olduğu için örgüt sosyolojisi, dinî örgütlerin kilise, sekt, kült v.s. şeklinde yapılmış olan kısmen eski tipolojik sınıflandırma denemeleri konusunda yeni bir teorik incelemeye muhtaçtır.

a) Dinî Örgüt Kavramı: "Örgüt" kavramından bugün, belli hedeflere yönelmiş ve bu hedeflere akılcıl metodlarla ulaşmak için kurulmuş bir teşekkül (sistem) anlaşılmaktadır[D 18, s.36]. Dinî örgütler, diğer örgütlerden (sanayi işletmesi, sendika, şirket v.s.) kendine özgü örgüt hedefiyle ayrılırlar. Bu hedef, dinin özünü teşkil eden, empirik olmayan değerlerle sıkı ilişki içindedir. Bu değerler ya belirli ya da sınırsız bir insan çevresi için zorunlu olan davranış beklentileriyle bağlantılıdır. Dinî örgütlerin ilk hedefleri, sahip oldukları değerleri korumak, (duruma göre) yaymak, davranış beklentilerine uyulmasını sağlamak ve bunu kontrol etmektir. Bu değerlerin ve beklentilerin nelerden ibaret oldukları, Tanrı'nın Oğlu'nun insanları kurtarmak için ölmesi öğretisinden çıkarılan dogmatik ve ritüel yükümlülüklerin mi yoksa sıkıntıların aşılması ve pasif zühd konusunda somut tavsiyelerin mi söz konusu olduğu, kavramsal olarak aydınlanmak için önemli değildir. Bundan ayrı olarak, her örgütün karakterestik özelliği, kendine özgü bir gayesinin olmasıdır; yani o, insanın tüm sosyal davranış alanını değil, bu alanın sadece belli bir kısmını kapsıyor. Durum böyle iken, dinî toplumsallaşmanın varlığının, çoğu zaman doğrudan doğruya onun davasının bir bütün olduğunda görülmek isteniyor. Özellikle kurtuluş dinleri bu hususu vurgulamaktadır. Buna ilave olarak, dinî grupların dinî olmayan alanlarda da açıkça bir davranış standardizasyonu sağlamaya çalıştıkları belirtilmelidir. Bununla ilgili olarak, sadece ekonomik hayat, ailevi ilişkiler ve bazı gıda maddelerini yeme yasağı ile ilgili hükümler hatırlatılabilir. Bununla beraber, örgütün hedefinin bu şekilde toplumsal davranışın diğer alanlarına kadar uzanması, dinî örgütlerin hedeflerinin belirsizliğini (ve böylece örgüt kavramının uygunsuzluğunu) göstermez. Belli bir davranış, bu davranışın somut dış şekliyle değil, anlam muhtevasıyla dinîdir. Kuddas ayininde - Hristiyan kilise örgütlerinin bir gayesidir- düzenli olarak ekmek ve şarabın yiyilip içilmesi yalnızca fizyolojinin ilgileneceği bir konu değildir. İkinci derecedeki örgüt hedeflerinin karşılıklı olarak birbirlerini çekme ve itmeleri (ahlâkî kurallar alanında olduğu gibi), bütün örgütlerin karşılaştığı bir olaydır.

Ayrıca, ulaşılmak istenen amaca varmada kullanılan akılcılığın, dinî örgütlerde de şart olup olmadığı konusunda bir şüphe hâsıl olabilir. Malinowski'nin Trobrian adasında yaptığı araştırmalar açıkça gösterdiler ki, dinî davranış asla empirik-akılcı davranışı dışta tutmamaktadır. Dinî örgütler her zaman akılcı yöntemleri (yerine göre sınama imkanına sahip oldukları tecrübelerini) bütünüyle kullanmışlardır. Yeni üyeler kazanmada ve bu üyelerin davranış kurallarına uymalarını kontrol etmede irrasyonel hareket etmek, örgütün sonu anlamına gelebilir. Empirik olarak kontrol edilemeyen mekanizmaların devreye girmesi - dinî örgütlerde yaygın olduğu üzre (toplu dua, kurban kesme v.s.) - aynı zamanda ulaşılmak istenen gayenin (insanın Tanrı ile iletişimi) bir parçasıdır ve bundan başka ordu ve parlamento gibi seküler örgütlerde de bilinmektedir.

b) Dinî Örgütlerin Yaygınlaşması: Örgütün temel bir niteliği, onun iç yapılanmasıdır; yani üyeler arasındaki rol farklılaşmasıdır. Pek çok toplumda dinî hayat farklılaşmalar göstermez, şayet başka vasıtalarla (örneğin politik iktidar rolleri vasıtasıyla) farklılaşmalar daha önce temellendirilmemiş ise. Bu takdirde tüm toplum, dünyevi (profan) alanda geçerli konumuna uygun olarak dinî hayatla birleşir. Dinî alanın bu şekilde bağımsız yapılanmasının azalması, kesinlikle sadece "ilkel" toplumlarla sınırlı değildir, aksine eski Çin veya 1945'e kadar Japonya'da (sintoizm) olduğu gibi, yüksek kültürlerde de bulunabilir. Böyle durumlarda din, politikanın bir alanı olduğu için, dinî önderlik görevleri yöneticiler tarafından üstlenilir. Fustel de Coulanges, buna benzer tezahürlerin antik devlette de olduğundan sözediyor. Roma cumhuriyetinde ailenin kutsal bir birlik olarak anlaşıldığı meşhurdur. J.Wach, dinî toplumsallaşmanın bu şekillerinden tabii ve dinî grupların özdeşleşmesi olarak sözediyor [A 24, s.63]. Bu münasebetle, devlet ve ailenin sosyolojik anlamda tabii gruplar olmadıklarının eklenmesi gerekirdi.

Dinî örgütlerin varlığı, din sosyal fenomeni alanında hiç kuşkusuz özel bir tezahürdür. Modern toplumun yüksek derecede örgütlenmiş olması, örgütlerin gelişmiş toplumların bir niteliği olduklarına işaret eder gözükmesine rağmen, bu anlayış kısmen doğrudur. Dinî örgütlerin oluşmasını kolaylaştıran yapısal şartlar tartışılabilir. Ekonomik faktörlerin yanında (tarım toplumları, sanayi toplumlarına göre örgütlenmeyi daha az olumlu karşılarlar [D 18, s. 20 v.d.], bununla bağlan-

tılı bir faktör olarak yüksek yatay ve dikey hareketlilik zikredilebilir. Aile ve kült cemaatinin, kent devleti ve dinî tebaa birliğin kutsal bütünlüğü, eğer bireyin sosyal statüsü ona doğuştan yüklenmişse bir işlev görebilir. Vakıa her dinin kült ve öğretisinin kendine özgü bir şekilde tezahür etmesi de özel dinî örgütlerin oluşmasına belli bir etkide bulunabilir. Ortaya çıkışları bir kurucunun karizmatik etkisine dayanan kurtuluş dinleri, ekseriya düşman bir çevreye mukavemet etmek ve yayılabilmek için hemen hemen daima örgütlenme eğilimi gösterirler. Kurtuluş dinlerinin ortaya çıkmalarını kolaylaştıran şartlar, örgütlenmeyi kolaylaştıran faktörlerle sıkı bağlantı içindedirler: Geleneksel yapıların çözülmesi, sosyal anomi, hareketlilik. Sosyolojik araştırmada genellikle olduğu gibi, burada da, her zaman geçerli tek nedenli bir açıklama mümkün değildir. Modern Batı toplumunda din daima örgütlenmiştir. Modern toplumun örgütlenerek parsellenmesi, din tarafından da engellenmemiştir. Muhtemelen bizzat Hristiyanlık bu gelişmenin motorlarından biri olmuştur. Böylece iş hayatı (işletmeler), politika (partiler, parlamento v.s.), eğitim (okullar, üniversiteler), boş zaman örgütlerinin (klüpler, dernekler) yanında dinî örgütleri de (kiliseler, sektler) görüyoruz. Bu kilise ve sektlerin iç yapılarının analizi, din sosyolojisinin bugüne kadar pek az teşebbüs ettiği bir görevidir.

c) Dinî Örgütlerin Tipolojisi: Dini örgütlerin tipolojisi esas itibariyle Batı kilise tarihinden elde edilmiş olan malzemelere dayanılarak yapılmıştır. Bu nedenle, "ilkel" toplumların ve Hristiyan olmayan yüksek kültürlerin de örgütleri bildikleri görmemezlikten gelinmiştir. Etnolojik araştırmalar sayesinde yazısız toplumlarda dinî örgütlerin tipik iki şeklinin bulunduğu gösterilmektedir: Sır (Geheim) cemiyeti ve kült cemiyeti.

Kilise benzeri kült grupları, soy kültleri ile yanyana bulunurlar ve her iki şekle de katılmayı engellemezler. İlahlar tapınağında bulunan (Pantheon) her ilah, bir kült grubunun özel tapınmasına konu olur. Bazı toplumlarda birden fazla kült grubuna üye olmak imkansız iken, bazı toplumlar buna izin verirler. Eğer bir yasaklama varsa bu, gruplar arasında rekabetin zorunlu olmasını gerektirmez; daha çok tapınılan objelerin barışçı yolla birbirinden ayrılması kuraldır. Eğitim görmüş din adamları kültü idare ederler ve örgüt düzeni içinde genç din adamlarını (Novizen) eğitirler. N. I. Goode, bu kültlerin Dahome'daki işleyişini analiz etti ve bunların toplumsal işlevini gösterdi (F 3, s.56

v.d.]. Bunların doğuşu mitolojik dönemlere kadar götürülmekte, pratik önemleri ise merkezi idareyi kolaylaştırmaktan gelmektedir. Yeni Meksika'daki Zuni kızılderililerinin kült grupları büyüsel-pratik işlevler gerçekleştirir: Maskeli, danslı topluluklar(Kachina) prensip olarak bütün erkek Zunileri kapsar, halbuki diğerleri (güneş kültü, savaş ilahları kültü) gizli ritüelleriyle batini kültlerdirler. Her dinî ayinin tam yerine getirilmesi topluluğun varlığı için zorunludur ve bu nedenle ayinlerin gelecek nesillere aktarılması sorunu özel bir önem kazanır. Dinsel ayin ve törenlerin karmaşıklığı ve amaçlarının heterojenliği dinî bir mesleğin bulunmasını gerektirir. Pek çok toplumda yaygın olan üyeliğe kabul törenleri (İnitiationsriten) Zuniler'de yaşlılardan oluşmuş idareci bir elit tarafından değil, din adamları tarafından gerçekleştirilir [F 3, s.73 v.d.].

Batınî kültler ile sır cemiyetleri arasındaki sınır belirgin değildir. Sır cemiyetlerine pek çok ilkel toplumda rastlanmıştır; onların sık sık ekonomik ve politik menfaatlerle birbirine karıştıkları (örneğin Kenya'daki Mau-Mau hareketinde olduğu gibi) gösterilebilir. Bütün sır cemiyetlerinin ve özellikle daha çok geç Antik yüksek kültüründe görülen sır cemiyetlerinin [A 24, s135 v.d.] prensibi, sadece sırdaş üyelerin yaklaşabileceği dini bir emanete sahip olmaktır. Bu örgütler gizli davranışın gerekliliği nedeniyle sağlam olarak yapılaşmışlardır. Bu örgütler, külte kademe kademe girişi mümkün kılan yatay ve dikey olarak farklılaşmış rolleri benimsiyorlar. Bu örgütlerin irrasyonel olan gayesi, rasyonel olarak teşkilatlanmayı gerektirir. Sır cemiyetlerinde gayenin değişmesi çok sık olan bir durumdur. Karşılıklı yardımlaşma amacı ile hayırsever dostluk birliklerine veya çoğunlukla ekonomik ve politik işlevler yerine getiren çok amaçlı örgütlere dönüşme (Singapur'daki Çin sır cemiyetleri gibi [D 28]) istisna değildir. Sır cemiyetleri ekseriya daha sonraki kitlesel örgütlerin illegal öncüleridirler. Bu durumda herşeyden önce toplumsal bir grubun dini bilincinin gelişmesi sözkonusudur.

Buna karşılık sır kültleri (Mysterienkulte), köken itibariyle çoğunlukla lokal kültlerden doğmuşlar, sonradan ortaya çıktıkları yerden kopmuşlardır. Bu şekildeki örgütlerin temel şartı, özellikle pek çok sır kültü bulunan geç Roma devletinde gördüğümüz gibi, kuvvetli bir yatay hareketliliktir.

Şimdiye kadar ele aldığımız bütün dinî örgütler, din bakımından homojen bir çevrede ortaya çıkarlar, bu çevre içinde barışçı veya düşman, yabancı bir unsur olurlar. Doğduğu ve ilk geliştiği dönemde Hristiyanlık da misyoner bir sır cemiyeti ile karşılaştırılabilir. Batıdaki etki alanında Hristiyanlık, nihai olarak onunla karışsa da örgütsel bakımdan kendine özgülüğünü korudu ya da benliği dünyevi otoritelerde kaybolduğunda onu tekrar kazanmak için mücadele etti. Hristiyanlık kilise şeklinde örgütlenmiştir.

Her kilise birçok nitelikle nitelenmiştir: 1. Laikler ve din adamları arasındaki ayrımda açık ifadesini bulan kuvvetli bir dahili rol farklılaşması. (Bu nitelik protestan kilisesinde de görülür). 2. Ulaşılması hedeflenen örgüt amacına ulaşmada akılcı olmayan unsurların dışta tutulması. 3. Bireyin, doğumla başlayıp (vaftiz) ölümle son bulan, dini bakımdan eksiksiz sosyalleştirilmesi. 4. Yalnızca dini bakımdan uzman sınırlı bir grup insana karşı değil, potansiyel olarak tüm topluma karşı egemenlik davasında bulunma. E. Troeltsch [C 59, s.362], H. Becker [D 2, s.184 v.d.], ve J. M. Yinger [A 25, s.148], her bir unsuru farklı kuvvette vurgulayarak bu kriterleri ortaya koydular. Troeltsch, kilise vasıtasıyla statükonun idamesine ve yaşadığı dünyaya sırt çevirmeden belli kilisevi görevlerin yerine getirilmesini vurgulamaya özel bir önem verdi. M.Weber, kilisenin en önemli niteliğini, onun hükümranlık meşruiyetinin kendine özgü olmasında görüyordu. Kilise hükümranlığının esası, "makam karizması"dır. Din adamının lûtuf ve inayette bulunması onun eşsiz kabiliyetine değil, konumuna dayanır. Makamda bulunana itaat edilir, insana değil. Bu şekildeki bir meşrulaştırmanın fevkalade rasyonel olduğu gayet açıktır [C 69, s.700 v.d.]. Hristiyanlık çerçevesinde kilisenin yanında - Troeltsch'in de vurguladığı gibi- dogmatik haklılıklarını da İncil'e dayandıran hareketler ortaya çıkmıştır ve çıkmaya devam ediyor [C 59, s.362] : Sektler

Eğer kiliseler rasyonel "din müesseseleri" iseler, sektler de irrasyonel ve samimi bağlılık ilişkileri üzerine kurulmuş cemaatlerdirler. Bunlara katılmanın şartı, mümkün olan en erken bir zamanda üyeliğe şekli bir kabul değil, genellikle özel bir ihtida yaşantısı şeklinde olan yeterli dini bir liyakat göstermedir. Sektin içinde şekillenmemiş bir egemenlik yapısıyla karşılaşılır. En yüksek irrasyonel liyakatlara (suret görmeler, kehanetler) sahip olanlar önderlik konumunda bulunmaya hak kazanırlar. Önderler ve onlara uyanlar arasında hemen hemen hiç

rasyonel otorite ilişkisi bulunmaz. Önderin karizması mutlak itaati gerektirir. Sektler esas itibariyle etki alanlarını sınırlarlar. Dünyaya karşı lakayd, sabırlı veya düşmancadırlar [C 59, s.362] ve kendi norm ve davranışlarından, toplumun geri kalanıyla pek az bağlantısı olan bir evren yaratırlar. H. Becker, özellikle kentleşmiş toplumda "örgüt" adıyla çok zor nitelenebilecek bir dini kurumsallaşma tipinin bulunduğunun doğru olarak farkına vardı: Kült. Bununla, bir dinin "tamamen özel, kişisel karakteri" tasvir edilmiştir [D 2,s.188]. Kültün özelliği, müntesipleri arasında gevşek sosyal ilişkilerin olmasıdır. Bu ilişkiler hiçbir zaman devamlı sosyal bir yapıya ve örgütlü bir istikrara kavuşamazlar. Taraftarlardan bir kısmı, zaman zaman öğretilerini dinlemek için dini bir önder etrafında toplanır. Kabul ayinleri yoktur. İnanç ilkelerini kabul eden kimse taraftarlar arasına katılır. "Christian-Science-Movement"in ilk safhaları buna örnek olarak verilebileceği gibi, "Teosofik Toplum", "Ahlâki Donanım" ve ıspritizma çevrelerine benzeyen ve genellikle sadece kısa bir ömre sahip olan Amerikan büyük şehirlerindeki pek çok mistik-asyatik kült de buna örnek olarak verilebilir.

d) Dinî Örgütlerin Gelişmesi: Katı bir tipolojisi ile dinî örgütlerin gerçeğe uygun bir tasnifinin yapılamayacağı açıktır. Çünkü tiplerin belirlenmesi için seçilen kriterler son tahlilde özel araştırma ilgisi ile bağlantılıdır. Şu ana kadar dini örgütlerin tipolojilerinin dükümünde hakim olan yapısal bakış açısı, muhtevayı esas alan inceleme tarzı ile yer değiştirebilir. O zaman "kilise" aşağıdaki nitelikler bakımından "sekt"lerden ayrılabilir: 1. Objektif mukaddes anlayışı, 2. Sektlerin aşırı tavizsiz tutumuna karşı ahlâkî müsamaha, 3. Ünsiyet peyda edilen müessese prensibi [A 18]. Fenomenolojik din sosyolojisi bu kriterleri tercih etmiştir. Diğer bütün sosyal kurumlar gibi dini örgütler de değişirler. Bu kurumların iç yapısı analiz edilirken dışa bağımlı değişim süreçleri araştırılmamalıdır. Daha çok, bizzat sosyal yapıdan hasıl olan iç değişmelerin ön plana çıkarılması gerekir. R. H. Niebuhr, dinî cemaatlerin incelenmesinde zamanın etkisiyle ortaya çıkan değişmelerin nazarı dikkate alınması gerektiğine işaret etmişti. Statik bir tipoloji, enazından, dinamik inceleme tarzıyla tamamlanmalıdır. Başlangıçta şekillenmiş bir iç yapıyı kabul etmeyen kült, ya önder kişinin ölümüyle sona erer veya devam edebilmek için belli bir örgüt şeklini kabul etmek zorunda kalır. Böylece bu bünye bir "kült" olmaktan çıkar. H. W. Pfaautz, "Christian-Science-Mowement" örneğinde kültten de-

nominasyona bir iç değişmeyi izledi [D 24]. Bu değişmenin en önemli kategorisi otorite yapısının değişmesidir. Kült, şekillenmiş bir egemenlik ilişkisini tanımaz. Sağlam bir örgütlenmede ilk görev, karizmatik olarak gerekli nitelikleri taşıyan bir şahsiyeti tartışmasız otorite olarak kabul etmektir. Böylece sekt olmanın ilk adımı atılmış olur. Taraftarların bir kısmı sadakati kabul etmedikleri için, büyüyen taraftar sayısı ve sekt önderinin kesin itaat istemesi ayrılmalara neden olur. Sektlerin istikrarlı olmayan örgüt yapısı, ikinci nesil taraftarlarda özellikle açıktır. Kaçınılması mümkün olmayacak derecede önemli olan yeni taraftarlar bulma, dinî sosyalleşme problemine ivedilik kazandırır. Buna boşalan egemenlik mevkilerini doldurma meselesi eklenir. Bu safhada sektlerin yeni sektlere bölünmesi veya uzun zamandır mevcut olan dinî örgütlere dönüşün vuku bulma imkanı bütünüyle mevcuttur. Bu kritik safhayı aşan dinî gruplar, I. M. Yinger'in adlandırdığı şekliyle "yerleşmiş sektler" [A 25, s.147 v.d.] olurlar. Müstakbel dinî elitler için asgari düzeyde bir eğitimin garanti altına alınması gerekir. En azından akılcılığa yaklaşık olarak uyularak atanacak devamlı makamların düzenlenmesi kaçınılmazdır.

Ayrıca, sekte mensup olanların çocuklarının dinî eğitim görecekleri düzenlemeler yapılır. Çünkü esas itibariyle sekte kabul için şart olan "ihdida yaşantıları"nın sayısı, dinî hayatın artarak gündelik hayata benzemesiyle gerileyecektir. Dinî örgütlerin bu safhaya kadar gelişmesinden kaçınmanın mümkün olmadığı gözüküyor. Egemenlik yapısı ve üye temin etme tarzındaki değişmeler, ekseriyetle iletişim ilişkisindeki değişme ile birlikte gider. Hem kültde hem de sektlerin ilk safhasında geçerli olan doğrudan iletişimin, bütün üyeler için aynı anlama gelen sembollerin kullanımını artan bir yoğunlukta benimsemesi gerekir. Sembollerin belirlenmesi ve gelecek nesillere aktarılması bilhassa, devamlılığın korunmasını sağlayan dinî bir elitin görevidir [D 24]. H.F. Pfautz yazdığı bir makalede, toplumsal olarak uygun bulunmayan davranışların yapılmasında ve sekt üyesinin toplumsal olarak yükselmesinde sosyo-dinî dinamiğin başka belirtilerini görüyordu. Hiç kuşkusuz "Christian-Science-Mowement" bu yolu izlemiştir; İngiliz Metodizmi (Anglikan kilisesi içinde ihya hareketi olarak başlamıştır) [D 4], Kuakerlik [D 13], Amerikan ve Alman Babtizmi [D 5, D 21] de kendilerini, klasik anlamdaki kiliseden sadece serbest rekabet prensibi ve dini çoğulculuğun kabul edilmesiyle ayırarak denominasyon düzeyine

yükseltmişlerdir. Bunlar, gönüllü katılım, birbirleriyle barışçı yollarla rekabet ve devlet yardımını kabul etmemede ısrar eden özellikleriyle - F. Fürstenberg'in terimi ile [D 10]- "dernek kiliseleri"ne (Verbadskirchen) dönüştüler. Kiliseler gibi mevcut sosyal normlara uyum sağlayan ve bütün aykırı davranış kalıplarından sakınmakla nitelenen denominasyonların aksine sektler, tamamiyle toplumsal hayatın dışında kalma rolünü benimsiyorlar.

Sektlerin katı iç ahlâkı, sekter olmayan "dünya"ya karşı davranış için bir modeldir. Eğer sekt, kendine özgü bir toplu düzeni kurduğu coğrafi bir izolasyona yönelirse, ancak o zaman toplumun talepleriyle (askere gitme, resmi tatil günlerine uyma v.s.) kaçınabilir, Utah'daki Mormonlar [D 23] ve Shaker'ler gibi diğer daha küçük sektlerin yaptığı gibi. Fakat bununla birlikte birçok toplumda böyle gönüllü izolasyon mümkün değildir. Bu durumda ya toplumla uyum yoluna gidilir veya sekt, coğrafi izolasyon yerine sosyal izolasyona yönelmeyi dener. Bu denemede sektin yerleşerek örgütlenmesine neden olan hususlar, toplumsal olarak aykırı görülen davranış kalıplarını koruma şartları haline gelebilirler. İdari mevkilerin hiyerarşisi ve grup içindeki otorite ilişkilerinin şeklinin belirlenmesi, bocalayan tüm üyeleriden sekti temizlemek ve böylece öğreti ve davranış kurallarının saflığını korumak için şarttır. B. R. Wilson, Büyük Britanya'daki " Elim Foursqare Gospel Church" örneğinde, bu hareket tarzının esas itibariyle bu sektin saflığını korumaya katkıda bulunduğunu göstermiştir [D 30, s.329 v.d.]. Üyelerin bizzat seçilmesinin artması, ki bu durumda katı endogami (iç evlilik) emriyle daha da kuvvetlenir, toplumsal normlara uyumun zorunlu olarak başladığı anlamına gelmez, aksine daha çok, toplumsal olarak aykırı görülen normların ailedeki birleştirici dini sosyalleşme sayesinde sürekli olarak içselleştirilmesi anlamına gelir. Wilson'un açıkladığı üzre, "Christadelphians" adlı Adventist sekti bu mekanizmayı başarı ile kullanmıştır [D 30,s.336]. "Yehova Şahitleri" sektinin bütün dünyadaki hiyerarşik yapısı ve onun belli bir şekil kazanmış iletişim sistemi, bu sektin bir kilise düzeyine yükselmesine asla neden olmadı, aksine sekt karakterinin devamını sağladı.

Bizzat dini öğretilerin muhtevaları da kilise haline gelmeye veya sekt statüsünü korumaya neden olan iç şartlar arasında sayılmalıdır. Bu muhtevalar, her şeyden önce hususi hedef belirlemeyi şekillendirirler. Özel kabiliyetleriyle (vecd halinde konuşma) veya öldürücü yı-

lan sokmalarına karşı bağışıklık kazanmakla | A 16, s.95 v.d.| kendini kanıtlaması gereken üyelerin acilen takdisine gayret eden bir cemaat, bu hedefe hiyerarşik olarak düzenlenmiş bir işleyiş mekanizmasıyla ulaşamaz. Böyle bir "örgüt"ün iç yapısı şekilsiz kalır. Üye seçimi yavaş bir sosyalleşme süreci ile ancak başarılır. Buna karşılık, daha çok entellektüel hedeflere yönelik (eski bir öğretinin saflığını korumak gibi) bir hareket, sürekli bir aygıt geliştirmeye ve idari işleri uygun eğitim görmüşlere havale etmeye daha kabiliyetli olabilir. Eğer bu öğreti, egemen davranış kurallarıyla uzlaşırsa o zaman bir kilisenin oluşmasına az bir engel kalmış demektir. O halde örgütlenme amacı, dini gelişmenin denominasyon, kült veya sekt olup olmayacağını belirlemektedir | D17|. Buna göre dini örgütlerin genel geçer bir dinamiği, pek çok faktörü gözönünde bulundurmalıdır.

Bugüne kadar bazı Alman protestan kiliselerinde " kilise içinde kilise" (ecclesiola in ecclesia) veya pietik "collegium pietatis" şeklinde gözlemlenebilen dini bir bünye içindeki örgütsel bölünme olayı görece az bir ilgi gördü. Kiliseler içindeki bir "sekt teşekkülü", bazı bakımlardan ortaçağ katolik kilisesinde tarikatların kurulmasıyla karşılaştırılabilir. Böyle bir gelişmenin şartı, yüksek yetki verilmiş kilisenin rasyonel bir örgüte sahip olmasıdır. Bu sayede bünyesindeki muhtemel tehlikeli eğilimleri kanalize eder ve tedrici izolasyonla nötürleştirir; daha doğrusu örgütsel bir bağımsızlaşmaya katlanır.

Belli bir büyümeyle birlikte, ki eğer bir dini grup pek çok lokal üniteyi kapsarsa her halükarda bu büyümeyi gösterir, idari görevin dağıtılması meselesi ortaya çıkar. Verilecek kararların önceden kestirilmesi çoğunlukla mümkün olmadığı için, mahalli (alt seviyede) idari makamların rasyonel olmayan bir biçimde doldurulması tüm örgüt için parçalayıcı olabilir. Üst makamları doldurmak için mümkün biricik alternatif, idari mevkileri demokratik yolla veya karizmatik liyakat esasına göre dolduran "hür" cemaatlerin ittifakı olabilir. Eğer hiyerarşik "çok başlı" yapıda mahalli dini önderlik makamlarına sahip olanlarda da doğmatik nedenlerle bir "karizma" aranması gerekirse, o zaman bu iş rutinleştirilir (M.Weber); karizma makamın bir parçası olur, insanın değil. Kilise cemaati ile kilise arasındaki devamlı ilişkiyi korumak için katolik kilisesi bu yolu tutmuştur.

2. Kilise Cemaati Sosyolojisi

a) *Kilise Cemaati Kavramı*: Belli bir çevrede oturmaları ve ortak dini inançları nedeniyle ayrı bir grup oluşturan, mahalli olarak sınırlı bir miktar insan kilise cemaati olarak kabul edilir. Cemaatin üyeleri, formel veya formel olmayan ilişkilerle bu gruba (kilise cemaatine) karşı sadakatle yükümlüdürler. Kilise cemaatinin, politik cemaat veya mahallenin sosyal bütünlüğü ile özdeş olup olmamasının bu tanımda bir rolü yoktur. Her ne kadar kilise hukuku anlayışına göre mahalli olmayan cemaatler bulunabilse de, kilise cemaati kavramının özü, mahallilik prensibidir (Territorialprinzip). Ayrıca, sadece örgütlenmiş bir kilise bünyesinin parçası olan böyle cemaatler inceleme konusu olabilir. Kendine özgü kurallarıyla mahalli bir dini birlik olan kilise cemaati, dinler tarihinin, ne antik şehir devletinde ne de ilkel toplumlarda bir benzerine rastladığı yegane fenomendir. Hatta İslâm dini alanında da politik cemaatten açıkça ayrılabilecek bir "kilise cemaati" yoktur. Hristiyan dininin hakim olduğu sahada kilise cemaatinin gelişmesine iki şart yardım etmiştir: 1. prensip olarak din ile politik olanın birbirinden ayrılması. Bu ayrılmaya Roma devletinde misyonerlik faaliyetinde bulunan yabancı bir kurtuluş dininin karakteri neden olarak gösterilmiştir. 2. Hristiyanlığın ilk dönemlerinden itibaren çoğunlukla şehirli karakterde olması ve tolerans fermanından (Konstantin) ve Hristiyanlığın devlet dini durumuna yükselmesinden (Theodosius) sonra hristiyan inancını kırsal bölgelere de yayma denemesi. Bu esnada kilise mevcut mahalli yasalara uyum sağladı ve önce kuzey-batı Avrupa'da Merovenj, sonra da Frank hükümdarının imparatorluk otoritelerinin yardımından yararlındı. Dünyevi otoriteler, kiliseye verdikleri yoğun destek nedeniyle bir üstünlük kazandılar. Bu üstünlük ancak kilise ile ilgili reform hareketi ile tekrar geri püskürtülebildi. Kilise ile devlet arasında daima gizli olarak mevcut olan çatışma, yalnızca bağımsız, rasyonel devletin doğmasına değil, aynı zamanda kilisenin de rasyonel olarak örgütlenmesine yardım etmiştir. Kilise cemaatinin doğmasının üçüncü şartı olarak, esas itibariyle akrabalık temeline dayanmayan iç otorite yapısıyla mahalli sosyal grupların varlığı göz ardı edilemez. Nitekim Britanya'da hâkim olan klan yasası, papazlık prensibinin buraya girmesini güçleştirmiştir. Orada hristiyanlaşmanın taşıyıcıları manastırlar olmuştur ve bunlar uzun zaman bütün dini sada-

kat ilişkilerini kendi bünyelerinde taşımışlardır [E 23, s.17v.d.].

b) Kilise Cemaatinin Kurumsal Yapısı Kilise cemaati, kilisenin üst örgütünden bağımsız olarak incelenemez. Her ikisi arasındaki ilişki, kilise hukukuyla düzenlenmiştir: 1. Katolik hukuk ilkesi: Kilise, otoritesi sayesinde cemaatler kurar (Codex Juris Canonici 216,4). 2. Reformcu hukuk ilkesi: Asıl olan cemaattir, inananlar topluluğu olarak kendiliğinden teşekkül eder. 3. Protestan-luteriyen kilise kavramı: Kilise ve cemaat, birbirleriyle diyalektik ilişki içindedirler, birbirlerine karşı üstünlükleri yoktur. İlahiyat hukuku açısından konulan bu hükümler, kilise egemenliğinin meşruiyet temeli ile ilişkilidir. Bu hükümler kilise cemaatinin formel düzenini de esas itibariyle belirlerler. Katolik kilise cemaatlerinin yapısı, prensip olarak din adamları ile laikleri ayırmakla temellendirilmiştir. Her iki konum arasında geçiş mümkün değildir. Kilise hukukuna göre papaz, cemaatin kurucu unsurlarından biridir. Protestan cemaati içinde, rahip ağırlıklı kilise cemaati pratikte bütünüyle kaçınılması mümkün olmayan bir netice ise de, böyle katı bir ayrım teorik olarak mümkün değildir. Kilise cemaati içinde konumların ikiye ayrılması, kilise cemaatinin örgütsel amacından kaynaklanmaktadır: Kutsal ayinlerin icrası, genç üyelerin dini eğitimi ve belli bir şekilde öğretilmesi gereken inanç ilkelerinin gelecek nesillere aktarılması (Kitap dini !).

Büyük Hristiyan kiliselerinin idari makamlarının rasyonel olarak doldurulması kilise cemaatinde de görülür. Kilisenin, cemaatin idari görevlerine birinin getirilmesinde söz hakkı olduğu sürece, görevin sürdürülmesinde devamlılığı sağlayacak ve önceden belirlenen kurallara uyacak kişileri atamayı garanti altına alacaktır. Modern kilise cemaatinde, bütün görevi din ile ilgili olan dini önderlik rolleri ile boş zamanlarında dinle ilgilenenlerin arasında, başka bir ifade ile din adamları ile laikler arasında farklılaşma olması normaldi.

Gerçi bu farklılaşma, kilise hukukuna dayanan cemaat prensibine göre farklı şekilde tatbik edilmektedir. Din adamlığı ve laikler arasındaki katı ikiye bölünmede en önemli yumuşama, bugün hemen hemen her kilise cemaatinde olduğu gibi, cemaat grupları veya rahip grupları vasıtasıyla sağlanmaktadır. Katolik cemaatlerde bu gruplar doğrudan doğruya laikler kümesinden seçilmektedir ve bu gruplar özellikle, önemli görülen bazı niteliklere (yaş, cinsiyet, meslek [E 7, s. 65]) sahip belli bir amaca yönelik alt gruplar ya da laikler birliğidirler.

Çoğu kez bu laik çevrenin başkanı olan katolik papazın liderliği hukuken tartışmasız olarak sürmektedir. Bununla birlikte olgusal bazı durumlarda bu gruplar, anılan hiyerarşi prensibine karşı bir tehdit oluştururlar. Örneğin Amerikan katolikliğinin başlangıç dönemlerinde medeni hukuka göre cemaat gelirlerinin yegane sorumlusu olan cemaat meclisi, pratikte egemenliğini papazlıkta da kullandı [E 23, s. 45 vd.]. Eğer laik gruplar (ya da onların önderleri) mahalli topluluğun "opinion leaders"i ile aynı kişiler iseler, ancak o zaman esas örgüt planına yabancı bir unsur teşkilata sızabilir. Böyle bir durum bütün şiddeti ile, psikoposluk otoritesine değil, prespiteryen - demokratik kurallara bağlı cemaatlerde görülür [A 20, s. 67 vd.]. Seçilmiş presbiteryum, bu durumda, cemaat çalışmalarının görev ve metodlarını belirler. Bu kurum papaza öğle bir baskı uygular ki, bu durumda papaz başka bir cemaate geçmeyi tercih eder [E 25].

Kilise cemaatinin örgütsel amacı asgari düzeyde tanımlandığı için, cemaatin kurumsal bünyesi, anılan işlevlerle tam olarak belirlenemez. Papazın, "yapmak zorunda olduğu" (Muß-Erwartungen) rolleri (R. Dahrendorf) arasında sayılan görevlerin, aşırı demokratik ilkelere dayanan cemaatlerin dışında kilise yönetimi tarafından tespit edilir. Görevle ilgili işlerin yapılması, dini ayin yaptırılması, tespit edilmiş belli aralıklarla gençlerin dini eğitimi, idari işlerin yönetimi ve (bunlar arasında en az tanımlanabileni) kişisel papazlık. Diğer beklentiler cemaatten cemaate farklılıklar gösterir ve bilhassa cemaat üyelerinin kendileri tarafından belirlenirler [D 33]. Cemaat ortamının düzenlenmesi, Almanya'da medeni hukuka göre kurulan kilise cemaati gibi, kısmen kurumsal şemaya ait olduğ gibi, kilise yönetiminin talimatıyla cemaatler içinde kurulabilen belli bir çevrenin dışına hitab eden laik dernekler de kurumsal şemaya dahildirler. Bunlar, bazen papazın, bazen de laiklerin aktivitesinden doğarlar. Ancak, kilise cemaatinin dini aktivitesi ve kilise cemaatinin mahallenin sosyal bütünlüğünü benimsemesi sayesinde kilise cemaatinin kilise hukukuna göre kurulmuş bünyesi sosyal hayata yardımcı olur.

c) Kilise Cemaati Mensuplarının Dini Davranışı: Her kilise cemaati aynı zamanda mensuplarından belli davranış beklentisi içinde olan normatif bir sistemdir. Cemaat mensubundan beklenen roller şunlardır: Kilisede yapılması gerekenleri yapmak (takdis merasimi de buna dahildir), kiliseye gitmek, belli inanç ilkelerini kabul etmek ve (genellik-

le) doğruluğu ahlâken şüphe götürmeyen, ferdi dindarlık kurallarına uymak (yemek duası vs) gibi davranışlar.

Kilise ile ilgili sosyal araştırmalar özellikle beklentilerin ne derecede yerine getirildiğini araştırırlar. Metodolojik nedenlerle öncelikle gözlemlenebilir davranışlara (ayinlere katılma, kiliseye gitme gibi) yönelinmiştir. Kiliseye bağlı geleneksel hayat tarzlarının 19. ve 20. yüzyılda parçalanması bu araştırmalara neden olmuştur. Bu zamana kadar cemaatle ilgili olarak yapılmış çok sayıda araştırmadan, kilise cemaatinin dini tabakalaşması konusunda net bir tablo ortaya çıkmıştır. Bir cemaate statik anlamda mensubiyetten daha geniş bir anlamda mensubiyetin zahiri belirtisi, insan hayatının belirli bir dini merasime bağlanmış olan bazı olaylarında dini gereklerin yerine getirilmesidir: Doğum, evlenme, ölüm. Ancak bu durumda antropolojik olarak sabit bir temel ihtiyaçtan söz edilip edilemeyeceği çok şüphelidir. Çünkü doğum ve evlenmenin bir dini merasim yapılmadan gerçekleştiği yeterli miktarda kültürün varlığı bilinmektedir. Daha çok, cenaze merasimi, sosyal grubun evrensel bir "ihtiyacı" olarak yorumlanabilir. Vaftiz kurallarına uyma, konfirmasyon ya da kominyon, (genellikle) kilisede evlilik ve dini törenle gömülmeye riayet edenler, -T. Luckmann tarafından ileri sürülen terimle [E 10, s. 134 vd.]- "cemaat sınırında" (Gemeinderand) olanlar teşkil eder. Kilise ayinlerine (önemli dini günlerde yapılan ayinlere) arasıra katılarak cemaate mensubiyetini belgeleyen kilise cemaati mensupları grubu "çekirdek ibadet"ci (Ritualkern) olarak nitelenir. Düzenli olarak ayinlere katılanlar "cemaat çekirdeği"ni oluştrurlar. Cemaat çekirdeğine mensup olanlardan az bir kısmı "yönetici tabaka" olarak kabul edilebilir. Bunlar, cemaat çevresini oluşturanlarla aktif olarak işbirliği yaparlar. Protestan kilise cemaatleri esas alınarak elde edilen bu şema, büyük değişiklikler yapılmaksızın katolik kilise cemaatine de uygulanabilir [E 5, s.16 vd.]. Kilise cemaatinin yukarıda ana hatlarıyla tasvir edilen iç tabakalaşması, örgüt planında görülmez. Buna rağmen bugün her yerde bunun varlığı kabul edilir. Din adamlarının çalışması bu yolla büyük ölçüde etkili oluyor ve papazla çeşitli "dini tabakalara" mensup olanlar arasındaki sosyal ilişki belirli boyutlarda tutulabiliyor. Açıktır ki, böyle bir "dini tabakalaşma" modelinde kilise cemaatine mensubiyetin gerektirdiği norm beklentilerinin sadece sınırlı bir kısmı dikkate alınmıştır. Aslında, genel geçer, net bir "dini tabakalaşma oluşturmak", farklılaşma kriterle-

rinin birbirine uymaması nedeniyle zorlaşmaktadır. Bu nedenle, R. Köster'in "kiliseye devam edenler" üzerinde yaptığı araştırmada olduğu gibi, yüksek dini ayinlere katılmadan, öznel ya da nesnel dindarlık sonucu çıkarmak tehlikeli olabilir. Cemaat çalışmalarına aktif olarak katılmak, mutlaka ayinlere devamlı katılmaya bağlı değildir [E 17, s.68 vd.]. Bundan başka, dini merasim gerektiren durumlarda (vaftiz, nikah, defin) kiliseye gitme arzusu şeklinde kendini gösteren kilise cemaatini "mesafeli kabul etme"nin de subjektif olarak, kilise hukukuna uygun davranış olarak kabul edilebileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Kilise cemaatinin karmaşıklığı, mahalle cemaati (Wohngemeinde) ile olan çok yönlü ilişkileri ile daha da artmaktadır.

d) Kilise Cemaati ve Mahalle Cemaati: Birey açısından bir cemaate mensubiyet çoğunlukla cemaatin bütünü içinde yerine getirdiği çeşitli rollerini ifade eder. Mahalle cemaatinin sosyal yapısı, esas itibarıyle kilise cemaatinin işleyişini belirler. Burada ilk planda papazın mesleki rolünün belirlenmesi anılabilir. Amerika'da yapılan araştırmalar, faaliyet özelliklerinin cemaatin beklentilerine göre değiştiğini göstermiştir [E 4]. Amerikan varoşlarındaki protestan cemaatlerinde bu durum açıkça görülebilir. Burada oturanlar, kendi kilise cemaatlerinin bir dini gruptan çok, bir örgüt olarak görüyorlar. Papaz da manevi yol göstericiden çok memura benziyor. "Dini başkan" olarak o, cemaatinin örgütsel etkinliğini sağlar. Varoşların çehresini şekillendiren "organisation man" kültürü burada kilise cemaati için belirleyici olmaktadır [E 13, s.43 vd.].

Papazın, kırsal cemaatlerde tamamen başka görevleri yerine getirmesi gerekmektedir. O, kırsal bölgelerde ekseriya akademik eğitim görmüş biricik kişi olduğu için, duruma göre medeni hayat tarzının temsilcisi konumunu üstlenmek zorunda kalabilir [D 33, s.23 vd.]. Bu niteliği nedeniyle o, geleneksel davranış tarzlarıyla belirlenmemiş bütün toplumsal durumlarda danışmanlık yapabilir. Sosyolojik olarak papazın mesleki portresi ancak mahalle cemaatinin tipolojisi ile sıkı ilişki içinde çizilebilir. Bu tipolojinin çıkarılmasında önemli sınıfların yanında, gelir dağılımının yapısı, ulaşım durumu ve bunlara benzer başka faktörlerin dikkate alınması gerekir. Bir cemaat içindeki sosyal ve dini yapıların en açık şekilde birleşmesi, siyasi ve dini cemaatlerin normatif olarak da özdeş oldukları yerde olmaktadır. Doğu Avrupa'daki Yahudi gettosu böyle bir dini-politik bütün oluşturmuştur. Çünkü

Yahudi cemaatı politik otoriteler tarafından siyasi birim (vergi toplama) olarak görülüyordu [E 10, s.92]. Böyle bir durumda egemen idari yapılar artık dini veya siyasi hususlara göre ayrılmazlar. Buna benzer tezahürleri ütopik-dini yerleşim yerleri tarihinden biliyoruz. Dış dünyaya az fakat sıkı kontrol edilen kanalların açılması sonucu ortaya çıkan birlik, zor iç şartlar altında da (evlenme yasağı gibi) dini karakterini korur ve yeni mensupların titizlikle seçilmesi sayesinde hayatını sürdürür [D 6]. Çevreden etnik olarak farklılaşma bu birliği güçlendirebilir, Kanada'daki Rus asıllı Mennonit'ler de görüldüğü gibi [D 9]. Bu tür cemaatler, bunlarda bütün sosyal hususlar birbirinin içine girmiş olarak bulunduğundan, sosyolojik araştırmalar için çekici bir konu oluştururlar. Fakat bunlar istisnai durumdurlar, modern kilise cemaatinin durumuna az ışık tutarlar.

Özel yerleşim biçimi bir tarafa bırakılırsa (şehir ve köy cemaatleri "uyuyan şehirler", ahalisi tarafından boşaltılmış "down-town" cemaatleri [E 23, s.133 vd.], mahalli cemaatin statü farklılaşması kilise cemaatinin yapısı için önemlidir. Burada iki farklılaşma kriteri ön plandadır: "Doğal" tabakalaşma (yaş ve cinsiyet) ve bugüne kadar en önemli özelliği aile reisinin mesleği olan sosyal tabakalaşma. Dini davranış beklentilerinin yerine getirilmesi konusunda Avrupa'da yapılan bütün araştırmaların verilerinden, meslek vasıtasıyla sahip olunan sosyal tabakalaşma ile dini ilgi ve davranışla ilgili tabakalaşma arasında sıkı ilişki olduğu sonucu çıkarılabilir. Serbest meslek sahipleri ve memurlar, az da olsa ücretliler, büyük oranda kilise normlarını yerine getiren ve ayrıca papaz grupları içinde çalışan grubu oluştururlar. Bu kriterlere göre, kilise cemaatine en yabancılaşmış olanlar işçilerdir (Bununla ilgili veriler özet olarak E8, M5'de bulunabilir). Bu bulgu, bütün Avrupa ülkeleri için doğrulanmıştır. Sosyal tabakalaşma Amerika'da bilhassa dini normların farklı şekillerde yerine getirilmesine yansımaz, aksine denominasyonların kendilerine özgü tabakalaşma yapısı oluşturmalarına yansır. W. L. Warner ve P. S. Lunt "Yankee-City" adlı ünlü araştırmalarında, bu bölgede mevcut bütün protestan ve katolik kiliseleri ayrı ayrı sosyal tabakalara bağladılar [E 27, s.356-359]. Almanca literatürde kilise cemaatlerinin toplumla bağlantısı ekseriya çevresel daralma olarak yorumlanır [E 2] ve cemaat yapısının yetersizliğinin sonucu olarak değerlendirilir. Bu yorum, ilahiyat açısından doğru olabilir; sosyolojik açıdan ise, bütün cemaat üyelerinin cemaat haya-

tına aktif olarak katılmasının, sadece sosyal mesafenin aşılması meselesi değil, çeşitli tabakalara mensup olanların sosyalleşme sürecinde kazandıkları rol tasavvurlarına da derinden bağlı olduğu söylenebilir. Dini rol, birey tarafından daima diğer rolleri bağlamında görülür.

Sık sık şikayet edilen ayin cemaatinin "kadınlaşması", "çocuklaşması" ve "yaşlılaşması" da benzer şekilde açıklanabilir. Kültürler arası bütün karşılaştırmalar, kadınlar ve yaşlılara özgü "tabii" bir dindarlıktan söz edilemeyeceğini göstermektedir. Kadın ve çocukların cemaate daha yoğun olarak katılmalarının tutarlı bir açıklaması şöyle yapılabilir: Muhtemelen dini pratiklerin belli şekilleri (ayinlere katılma vs.) sosyalleşme sürecinin bir bölümü olarak anlaşılmakta ve çocuğun eğitiminin esas aktörü olarak anne de bu nedenle çocuğu din ve kiliseye daha fazla yakınlaştırmaya gayret göstermektedir. Çeşitli tabakalara mensup çocukların sosyalleşme sürecindeki ince farklılıklar, yetişkin yaşlarda görünen dini davranışı belirlemektedir. Yaşlı insanların kilise ayinlerine yoğun olarak katılmalarının sağlıklı olarak yorumlanması daha zordur. Çünkü burada, geleneksel yaşama biçimlerinin etkisinin söz konusu olmadığını gösteren bir kanıt bulunduğunu ileri sürebilmek için yeterli sürede yapılmış bir gözlem gerekmektedir. Eğer bu kanıt geçerli ise, - bazı durumlar buna işaret ediyor- o zaman yaşlı insanların kilise cemaatine katılmaları, meslek hayatı sona erenlerin, toplumun dışlamasına verdikleri bir cevap anlamına gelir. Bu takdirde kilise ve kilise cemaatleri, yaşlı insanın kaderine duygusal olarak katlanabilmesi işlevini yerine getirebilirler.

Amerika'da yapılan bazı araştırmalar, dini sosyal yapıların cemaat içinde sıkı sıkıya birbirine kenetlenmiş olduklarını gösterdi. Burada öncelikle Lynd çiftinin "Middletown" üzerine olan araştırmaları anılabilir[E 21]. Aslında cemaat, dini davranışın tüm toplumsal bağlamla bütünleşmesini mikrososyolojik açıdan gösterebilmek için uygun bir konu olabilir. Bunu yapabilmek için, dar kilise cemaati sosyolojisi anlayışı terk edilmeli ve cemaat sosyolojisinin bir bölümü olarak anlaşılmalıdır..

IV. DİN VE TOPLUM

"Din ve toplum" konusu din sosyolojisinin esas alanı ve aynı zamanda bu disiplinin en zor konusudur. Gerçi toplumsal hayatın çeşitli alanlarında din faktörünün önemini gösteren veya dinî yapıların diğer toplumsal şartlardan etkilenmesini ortaya koyan pek çok araştırma yapılmıştır, fakat bu ilişkinin içsel tutarlılığı konusunda teorik olarak anlamlı açıklamalar yapabilmeyi bunlardan çok azı başarabilmiştir.

Dinin daima toplumsal bir form içinde tezahür ettiği olgusu değil, dinî fenomenlerin toplumsal realitenin aslî ögeleri oldukları bilgisi din sosyolojisinin konusal durumu için sürükleyicidir. Toplumsal bir olay olarak (fait social) din, din sosyolojisi tarafından iki yönden incelenebilir: Birinci yön sosyolojik din teorisi için gösterilen gayretlerle ilgilidir. Bu gayretler E. Durkheim'in öncü çalışmaları ve sosyolojinin (çoğunlukla Amerikan) bulgularına bağlı olarak yalnız fonksiyonalist olabilir. İkinci olarak dinî davranışı, sosyal hayatın belli sektörleri bağlamında çözümleme denemeleri ile ilgilidir. Bu durumda da bulgular açıklanırken alt yapıların birbirleriyle fonksiyonel bağımlılığına yönelmek gerekir.

Birinci yön bugüne kadar esas itibariyle Durkheim'in bütünleşmeci toplum modelinin bir tekrarından daha fazla bir şey olarak görülmemiştir. İkinci imkan bizi, din sosyal fenomeninin somut materyallerle ilişkilerini ve onlara etkilerini tartışmak için somut materyalleri ele almak durumunda bırakır. Yaptığı empirik araştırmalarda tüm toplumsal gerçekliğin alt alanlarını ortaya koymak zorunda olması ve bu nedenle toplum kuramından devamlı uzaklaşması sosyolojinin bir çıkmazıdır. Bu zorluk ancak, sosyal tabakalaşma, ekonomik davranış, toplumsal değişme ve hatta din gibi tezahürlerin birbirinden ayrılmış özerk fenomenler olmadıklarını, tüm toplumsal sistemin birer parçası olduklarını devamlı akılda tutmakla hafifletilebilir. Yalnızca alt alanların analiziyle, toplum konusunda yanlış olduğu ileri sürülebilecek açıklamalar yapmak mümkündür.

Sosyolojik görevini ciddiye alan bir din sosyolojisi çözümlemesi, din ve toplum arasındaki "karşılıklı ilişkiler"in tespitinde çakılıp kalmamalıdır. Olgular, yorumsuz olarak hiçbirşey ifade etmezler. Sosyoloji ile ilgili olarak yapılan araştırmanın daha çok toplumun birliğini göstermesi gerekir ve bu da ancak - bu sınırlamayı metodolojik sınırlar belirler- dinî yapılarla toplumsal alt alanların ilişkisinde olabilir.

1. Din ve Sosyal Tabakalaşma

Sosyal tabakalaşma denince, insanlar arasındaki bir eşitsizlik sistemi anlaşılmalıdır. Bu sistem, arzulanan toplumsal ödüllere sahip olmada daha az veya daha çok pay sahibi olmaya dayanır[G8, s.21]. Bu ödüller çeşitli biçimlerde olabilirler. Servet, gelir, meslekî prestij, eğitim ve de servetin özel bir türü olarak dinî bilgi, ayrı ayrı veya terkip içinde ortaya çıkarlar. Bununla birlikte daima, arzu edilen malların az olmaları ve bu nedenle toplumun bütün üyelerinin nihaî doyuma ulaşamamaları tabakalaşma için şarttır. Tabakasız bir toplumun imkânı düşünülmüştür, fakat bugüne kadar yapılmış olan her empirik açıklama bundan mahrum kalmıştır. Bu nedenle, sosyal tabakalaşmanın insanî her toplumsallaşmanın evrensel bir unsuru olarak görülüp görülemeyeceği sorusuna çok zor cevap verilebilir.

Her tabakalaşmanın temel özelliği, mevcut farklılıkların meşrulaştırılmasıdır. Yani bu farklılıklar, bizzat toplumun üyeleri tarafından meşru ve doğru olarak kabul edilirler. Eğer bu şart yerine getirilmezse her sosyal tabakada parçalanmalar olur. Tabakalaşma kriterleri, hızlı sosyal değişme dönemlerinde ekseriyetle toplumsal bir meşrulaştırmaya ulaşamazlar. Geleneksel tabakalaşma şeklinden mağdur olanlar, barışçı yolla veya şiddet (devrim) yoluyla tabakalaşma kriterlerinin yönünü değiştirmeye çalışırlar. Meşrulaştırma meselesi, toplumun dinî sistemiyle sıkı sıkıya bağlantılıdır.

a) Dinî Nitelikleri Bakımından Sosyal Tabakalaşma: Tabakalaşması sadece dinî kriterlere dayanan toplumlar son derece azdır. Böyle bir toplum için, bu toplumun merkezî değerlerinin din tarafından şekillendirilmesi ve diğer değerlerin (meslekî beceri gibi) dinî şema içinde kabul edilmeleri veya sosyal önemlerini kaybetmeleri şarttır. Dinî kategorilere dayanan sosyal tabakalaşmaya çoğu zaman Hindistan alt kıtasının eski istikrarlı toplumsal düzeni örnek olarak verilir. Kast düzeninde, kast sınırlarının aşılmazlığı değil (bunlar zaten alt kastlar arasında asla aşılmaz idiler), değişmez olarak kabul edilen eşitsizlik önemlidir. Irk ayrımı, en azından Batı toplumlarında, dinî hiyerarşinin bir niteliği olmadığı için, katı bir ırk ayrımının kast düzeni ile hiç bir ilişiği yoktur [G7]. Dinî merciler yoluyla mevcut eşitsizlikleri savunma, dinî niteliklere dayalı bir tabakalaşma düzeni ile bir tutulamaz. Din tarafından tabakalandırılmış bir toplumun bireyleri, daima ve tümüyle meş-

ru bir kriter temelinde tespit edilmiş olan bir tabaka bünyesine bağlanırlar. Bu bağlanma çoğunlukla doğumla başlar. Bağlanmanın kriteri bütün sosyal tabakalar için aynıdır. Her sosyal tabaka, çoğunlukla belli faaliyet özellikleriyle bağlantılı olan belirli bir dinî kaliteyle sıkıca bağlantılıdır. Bunun sonuçlarından biri, kültün bir tabaka vasıtasıyla tekelleşmesidir. O zaman bu, aşağı yukarı Hind toplumunda Brahmanlarda olduğu gibi, katı bir tabuya boyun eğer [G14]. Kültün tekelleşmesi, tekrar tabaka bünyesinin devamlılığını sağlar. Dinî tutumlardaki yenilenmeler sadece bu gruptan kaynaklanır, böylece ekseriyetle alt tabakaların din tarafından meşrulaştırılmış baş kaldırısı engellenir. Din tarafından belirlenmiş her tabaka sistemi katı bir kast düzenine dönüşmez. Pek çok "ilkel" toplumda din uzmanları veya hem bireysel başarı hem de toplumsal güçle bağlantılı olan etkin dinî veya büyüsel simgelere normalin üstünde sahip olan insanlar vardır. Bu insanların prestijleri bu duruma uygun olarak yüksektir. Mamafih bu ayrıcalıklara yalnızca geleneksel yollarla değil, başka yollarla da sahip olunabilir. Bu nedenle statü düzeninde bir haraketlilik olur. "İlkel" toplumlarda dinî ve büyüsel pratiklerin "dünyevî" davranışla sıkı bağlantısı, diğerlerinden kesin olarak ayrılmamış dinî rollere saygı göstermeye istikrar kazandırır [G1, s.35-36].

b) Tabakalaşma Sisteminin Din Tarafından Kabulü: Eğer bir toplumda bir sosyal tabakaya bağlanma dinî kategoriler temelinde vuku bulmuyorsa, ilgili dinî sistemin mevcut eşitsizliğe nasıl tepkide bulunduğu sorulabilir. Mevcut statü ilişkilerinde bir değişiklik yapmayı deneyerek sosyal değişmeyi sağlamak yerine, dinin sosyal tabakalaşma için ahlakî temellendirmeler temin etmesi normaldir [A23, s.373]. Bu bağlanmanın tanımlamalarını, dinî kurumların temsilcileriyle tabaka düzeninin korudukları arasında "ikiyüzlü bir anlaşma" olarak yorumlamaktan kaçınmak gerekir. Bazı durumlarda bir muvafakatin olabildiği ispat edilebilirse de, çoğunlukla bu tanımlamalara kozmik ve sosyal düzenin -tesadüfi olmayan- birlikteliği temel teşkil eder [F10, s.166]. Tabakalaşma tarzları arasındaki önemli bir farklılık, bir tabakaya mensubiyet için önemli olan sosyal statünün edinilip edinilmediği veya kazanılıp kazanılmadığında bulunmaktadır. Eğer edinme, belli, çoğunlukla insanın doğumuyla belirlenen nitelikler temelinde gerçekleşiyorsa, o zaman bir edinme söz konusudur. Her zaman "doğal" niteliklerden söz etmeye hiç gerek yoktur. Hatta meslek bile, alelâde bir

meslekî verasetle edinilen bir nitelik olabilir. Edinme esasına dayanan bir tabakaya mensubiyet, çoğunlukla aşılmaz niteliktedir.

Buna karşılık, kazanılmış bir statüye bireysel başarı ile ulaşılır. Eşitlikçi demokratik toplum, bireyin gelişmesini engelleyen bütün engelleri bertaraf etme bakımından buna bir örnek olabilir. Tabaka sistemi edinilmiş statüye dayanan toplumların, eşitsizliğin açıkça dinî bir meşruiyetini tanıdıklarını gözden kaçırmamak gerekir. Sosyal inkılap için çalışmadığı sürece hiç bir dinî sistem, taraftarlarından toplumun üst ve alt kesimlerinin ilişkilerine karşı devamlı muhalefet içinde bulunan bir dinî hareket biçimi istemez. İnsan, kendi dinî yaşantısı içinde, her tabakalaşmada bulunan ("haksız" ayrıcalıklar gibi) ahlakî tutarsızlıkların da dinî bir yorum kazanması münasebetiyle mevcut durumu savunmayı öğrenir. Son tahlilde böyle belli bir dikey düzenin "niçin"i meselesi söz konusudur. Başarı düşüncesine dayanan - zahiren eşit haraket etme şansına- Batı tabaka sistemi bu soruya, ortaçağın zümre esasına dayanan toplumunda mümkün olsa da, bireysel başarıya işaret ederek daha kolay cevap verebilmektedir. T. F. Hoult, zümre toplumunun meşruiyeti ve korunması için Saint Thomas'cı sosyal felsefe ve sosyal teolojinin işlevini tutarlı olarak analiz etti [A11, s.282-283]. I. M. Yinger, bu "mimari" teolojinin manevi dengine "mimari" bir toplumla işaret etmiştir [A25, s.277]. Bu arada, geç skolastik dönemde birdenbire toplumsal önem kazanan mesleklere karşı (tüccar, banker gibi) ihtiyatlı yeni bir vaziyet alma dikkat çekicidir. Böylece, benimsenen düzen, dinî bir düzen olmaz, aksine bu düzen empirik üstü bir meşruiyet vasıtasıyla değerini öğrenir. Din tarafından meşrulaştırılmış tabakalaşma, önceki bölümde ele alınan dinî tabakalaşmadan açık olarak farklıdır. Dikey düzenin din tarafından meşrulaştırılması, birey açısından, sosyal bir oluşumun anlamlandırılması ve aynı zamanda kendi statüsünün tasdiki anlamına gelir. Gayet açıktır ki, bu sosyal statü, onun dinî davranışının hususi tezahürü ile çok sıkı bağlantılıdır.

c) Sosyal Tabakaların Spesifik Dindarlığı: Belli bir sosyal tabakaya mensubiyet, gerçekliği tamamlayıcı olarak ifade edilmiş olan bir sınıflandırmanın işareti değil, bilakis bilinci şekillendirme bakımından çok önemli bir olgudur. Sosyal psikolojik araştırmalar gösterdiler ki, deneklerin bir tabakaya mensubiyeti, algılanan konuların (nesnelerin) seçimine ve biçimlendirilmesine kadar tesir ediyor. M. Weber'in din

sosyolojisine katkısı bakımından klasik olmuş "Ekonomi ve Toplum" adlı eserinden beri, belli bir sınıfsal konumun spesifik bir dindarlığı ortaya çıkarıp çıkarmadığı veya belli bir dindarlığın tabaka zihniyetinin şekillenmesini daha fazla belirleyip belirlemediği şeklindeki nedensel mesele artık pek fazla ön planda değildir. Bu meselenin yerini "...dinlerin çeşitli sosyal tabakalarda ne yaptıkları"nı çözümlemeyi deneyen fonksiyonel bir bakış tarzı almıştır [C69, s.299]. Bu da basit olarak şöyle formüle edilebilir: Farklı sosyal tabakaların farklı dinî "ihtiyaçları" var mıdır? Mesleklerin sosyal değerinin doğrudan doğruya tabaka modeliyle ilişki içinde olması münasebetiyle bir tabaka düzeni, çoğunlukla iş bölümüne dayanan bir toplumun işlevlerininin düzenlenmiş bir dağılımıyla bağlantılıdır. Görece statik bir toplumda meslek grupları politik zümrelere dönüşebilirler.

Ekonomik veya politik her faaliyet için, bütünüyle içselleştirilmiş hareket tarzı şarttır. Sosyal ilişkilerin şekilleri ve ekstra-sosyal faktörlere (yaratılış) bağımlılığının her harekette farklı olması da buna ilave edilebilir. C. K. Yang, kominizm öncesi Çin'de çiftçilerin dindarlığı ile esnaf ve sanatkârların dindarlığı arasındaki farkları açık olarak ortaya koydu. Esnaf ve sanatkar loncalarının koruyucu tanrısına tapınma, Çinli küçük esnaf ve sanatkarların bireysel, ekonomik kategorilerine kollektif bir denklik oluştururken, Çinli çiftçilerin özellikle bağlı oldukları tarım tanrısı kültü, Yang tarafından, tabiatın kontrol edilemeyen tesadüflerine karşı eski çiftçi mücadelesinin tamamlayıcı bir parçası olarak açıklanmıştır [F13, s.68 v.d.]. Belli yer ve zamanda ortaya çıkan tezahürler olarak dinler, bir oluş seyrine tabidirler; bu oluşun toplumla bağımlılığı özellikle kurucusu olan dinlerde açık olarak görülebilir. Böyle bir dinin gücünü sürdürmesi, esas itibariyle bu dini üstün bir davranış motivasyonu olarak telakki eden bir taşıyıcı tabakayı bulup bulmadığı hadisesiyle bağlantılıdır. Devamlı olarak negatif imtiyaz verilmiş bir tabaka, bir kurtuluş dinini, politik olarak baskın olan bir tabakaya göre daha kolay kabul edecektir. Bu nedenle Weber, kozmik ahlâkı ve hayatı düzenlemesiyle Konfüçyüs öğretisinin, edebi eğitim görmüş, rasyonel olarak yetiştirilmiş memurların dini olarak görülebileceğine; buna karşılık dünyevî hayat formlarını öte dünyaya uzatmasıyla İslamın, savaşçı zihniyetine uygun olduğuna inanıyordu. Hristiyanlık başlangıçta şehirli bir küçük burjuva tabakası tarafından taşınmıştı. Bu tabaka, artık geleneksel olarak temellendirilemeyen olum-

suz bir ayrıcalığa dayanarak, gelecekteki kurtuluşu vadeden eskatolojik fikirden özellikle etkilenmişti. Önceleri bir tabakaya özgü olan dinin, toplumun bütün üyelerine yayılması ve halk dindarlığının geleneksel unsurlarıyla karışması, ilgili dinin başlangıçta tabakaya özgü olma açıklığını perdelemektedir. Hatta, yaygınlaşmış evrensel bir dinin daha sonraki bir safhasında, dinî davranışın çeşitli şekillerde gerçekleştirilmiş biçimleri, her sosyal grubun spesifik dinî "ihtiyaçlara" sahip olduğunu gösterir. Önceki bölümde zikredilen, Avrupa kilise cemaatinin orta tabaka ile ilgili olarak "çevresel daralması"nın nedeni, bilhassa dinî ayin ve cemaat gruplarının şekillerinin, işçi sınıfına göre orta tabakanın davranış tarzlarına daha uygun olmasıdır.

Her dinî eylemin, bireyin kendi sosyal rollerini tanımlamasıyla anlamlı bir ilişki içinde olması gerekir. Sosyo-dini bakımdan farklı dini akımların ortaya çıkışı, mevcut dinî kurumların halkın bir kısmına, uygun dinî tanımlamalar veremediklerinin bir göstergesidir. Eğer bir toplumda hayatın çok çeşitli alanlarında devamlı gerilimlere maruz kalmış gruplar varsa ve bunlar, mevcut dinleri, bu durumun tatminkar bir aklileştirme vasıtası olarak görmüyorlarsa, yeni dinî grupların oluşması muhtemeldir. Bu gruplarda vuku bulan sosyalleşme, realitenin değerlendirilmesi konusunda, gerçi tüm toplum tarafından uyulmayan, fakat bireyin olayları yeterli olarak anlamlandırmasına neden olabilen değer ölçülerinin içselleştirilmesine neden olur. Eğer mahalli hareketlilik (Katolik Puertoricaner'lerin A.B.D.'ye göçü gibi) sosyal bir yönelimsizliğe neden olursa, gayet açık olarak bu durum söz konusu olur. Bu durumda radikal sektlere mensubiyet olayıyla karşılaşılır [D25]. Kutsallaşmış sektlerin, yeni üyelerinin toplumsal olarak dominant değerlere uymalarını temin ettiklerine dair durumlar hakkında A.B.D.'den bilgi gelmektedir. Bu durumda asketik (zühdî) esasa dayanan bir eylem, sonuçta çalışma ahlakını yükseltebilir [D26]. Belli bir tabakaya mensubiyetin, özel dinî tutumlara denk düştüğü çok zor tespit edilebilir. Her toplumda her tabaka bünyesi - şeklen benzese de- çeşitli şekillerde tezahür eder. Bir dinî grubun kuruluşunu kolaylaştıran veya zorlaştıran dış şartlar, aynı zamanda, bir dinin tabakaya özgü olarak icrasının, diğer tabakalara mensup olanlarda ilgisizliğe neden olup olmadığını veya yeni dinî teşekküllere sebebiyet verip vermediğini belirlemektedir. Bundan başka, politik eşdeğerliliklerin (politische Äquivalente) varlığının (eskatolojik olarak belirlenmiş politik hare-

ketler), hayal kırklığına uğramış tabakaların dinî bakımdan radikalleşmelerini engellediği gibi; bunun tam tersi olarak, radikal dinî akımların, politik olarak devrimci örgütlerin kurulmasını zorlaştırdıkları düşünülebilir. A.B.D.'de politik bir sosyalizmin bulunmaması genellikle bu nedenlere indirgenmektedir.

d) *Dinî Çoğulculuk ve Sosyal Tabakalaşma*: Din bakımından çoğulcu olan toplumlarda, tabakaya özgü dinî "ihtiyaçlar"ın kurumlar vasıtasıyla tatmini imkânı vardır. Amerika Birleşik Devletleri, görece barışçı, din bakımından kanunla korunan çoğulcu bir ülkedir. Karşı açıklamalara rağmen, her denominasyonu belli bir tabakaya bağlamanın mümkün olmadığı dikkat çekicidir. Çevresel ve etnik farklılıklar, açık tabakalaşma kriterlerini bulandırıyor. Denominasyonlar ve tabakalar arasında sadece tesadüfi dağılıma dayanmayan tercihlerden söz edilebilir. Amerikan denominasyonlarının çeşitliliği içinde sadece iki aşırı durumu gösteren aşağıdaki veriler, bunu açıklamaya yardımcı olabilir:

Kongregasyonalist kilise şu tabakalardan oluşmaktadır:
%24 üst tabaka
%43 orta tabaka
%33 alt tabaka
Buna karşılık Babtist kilise şu tabakalardan oluşmaktadır:
%8 üst tabaka
%24 orta tabaka
%68 alt tabaka | G 19, s.319|.

Bu dağılım kısmen, batı sınırları açıldığı zaman batıdan olan göçler gibi tarihsel-sosyal nedenlere bağlanabilir. Tabii bugün de denominasyonlar arasında dinî davranışın tezahüründe, dinî örgütlerin üyelerini belli bir tabakadan seçmesiyle açıklanabilen bir fark tespit edilebilir. Dinî örgütlerin egemenlik yapısı ve dinî davranışın ayinleşme derecesi, kilisenin niteliklerinden (yüksek derecede ritüelleşme, hiyerarşik-rasyonel egemenlik) sektlerin niteliklerine (dinî davranışın kendiliğindenliği, karizmatik olarak meşrulaşmış egemenlik) kadar ulaşan tipik farklılıklar göstermektedir. Araştırmalar, Amerikan denominasyonlarının mensuplarını farklı sosyal tabakalardan seçmesini, toplumda gizli olarak mevcut olan tutumların işlerlik kazanması ve kurumlaşması olarak yorumluyorlar. R.R. Dynes, çeşitli ifadelerden oluşmuş bir skalada dinî mensubiyetten bağımsız olarak düşük sosyo-eko-

nomik statüden insanların, sektin ritüel ve örgütsel niteliklerini kabul ettiklerini tespit etti. Halbuki yüksek statüdeki insanlar "kiliseyi olumlu karşılama" eğiliminde idiler [G8]. Bu bulgu çok dikkatli yorumlanmalıdır. Amerikan toplumunun alt tabakalarının kültürel kalıbının, bu kalıbın birincil grupları (Cooley) vurgulamasıyla, kilise ile ilgili örgüt şekillerine oranla sekt tipi dinî örgütlerde daha fazla bir karşılık bulması çok muhtemeldir. Burada sekt kavramının teolojik anlamı değil, aksine oligarşik (Kongregasyonalistler) ya da episkopal kilise ve daha ziyade demokratik-karizmatik eğilimli kilise (Babtistler) arasındaki fark rol oynamaktadır. Eğer dinî örgütlerdan biri global toplumsal değerlerin ortak bazından ayrılır ve böylece bireyle toplumun normatif özdeşleşmesi bozulursa, o zaman birbirine karşıt eğilimlerin ortaya çıkması beklenebilir. Tüm toplumsal tabakalara uzanan ve üyelerine kesin olarak farklılaşmış dinî değerler sağlayan dinî örgütlerin durumu, toplumun tabakalaşma ilişkilerini yansıtan dinî bir çoğulculuğa göre önemli derecede çatışma yüklüdür.

e) D*in ve Sosyal Hareketlilik*: Sosyal hareketliliğin keyfiyet ve kapsamı herşeyden önce tabakalaşma kriterlerinin tabiatı ile bağlantılıdır. Sosyal statünün bireye doğumla yüklendiği toplumlarda bir nesil içinde çok zayıf bir hareketlilik (nesil içi hareketlilik) görülür; aynı şekilde nesiller arasında da yükselme ve alçalma hareketleri (nesiller arası hareketlilik) az olur. Buna karşılık sanayi toplumunda sosyal statü çoğunlukla kazanılır ve buna uygun olarak nesilden nesile ve bireyin hayat süresi içinde değişebilir. Zümre toplumunda görüldüğü gibi, din tarafından tasdik edilmiş bir tabaka sistemi sosyal hareketlilik konusunda açık değildir.

Sosyal hareketlilik bir yükselme motivasyonunu şart koşar. Sosyal statüdeki bir değişikliğin ödüllendirilmesi gerekir. Hareketliliğe açık modern toplum, tabaka sisteminin statik donukluğunun din tarafından normlaştırıldığı bir toplumda doğmuştur. M.Weber'in Kalvinistlerin meslek zihniyetini analizi gösterdi ki, geleneksel bir kültür kalıbını değiştirmek için yalnızca dinî bir yönelim fazlasıyla yeterlidir. Bugün sosyal yükselme, toplumsal olarak normlaşmışsa da dinî gruplar arasındaki hareketliliğin oranında farklılıkların olduğu tespit edilmiştir. Buna rağmen bazı Amerikalı araştırmacılar, şayet farklı başlangıç noktaları sabit tutulursa dinî mensubiyetin, hareketliliğin kapsamında bugün pek fazla bir rol oynamadığının ispat edilebileceğine inanıyor-

lar |G17|. Onlara göre, denominasyonlar arasındaki farklılıklar, bu organizasyonların çeşitli etnik oluşumlarına indirgenebilir |G16|. G.Lenski bu araştırmalara karşı, yeterli değişkenin dikkate alınmadığı itirazını ileri sürdü. Buna göre, şehirlerde büyüyen Amerikalılar, daha küçük çevrelere mensup Amerikalılara göre daha yüksek hareketlilik gösteriyorlar. Çeşitli göç dalgaları nedeniyle Amerikalı katolikler, Amerikalı protestanlara göre daha çok, kentleşmiş doğuda oturuyorlar. Bu faktör dikkate alındığında protestanların katoliklere göre daha yüksek bir hareketlilik payına sahip oldukları ortaya çıkar. Lenski bunu, Detroit'te istatistiksel olarak belirgin biçimde tespit etti |F4, s.82 v.d.|.

Dindar ailelerde büyümüş olan protestanların, dine ilgisiz ailelerden gelen protestanlara göre daha fazla sosyal yükselme gösterdikleri; buna karşılık katoliklerdeki ilişki daha çok aksi yönde olduğu için, büyük ihtimalle bunda sosyalleşme sürecindeki farklı değerlerin bir etkisi söz konusudur. Bu konuda şimdiye kadar yapılmış olan biricik makul açıklama, dince şekillenmiş meslek ahlâkı ve dünyaya yönelik zühd açıklamasıyla Weberci modeldir.

Protestan kilisesinin verdiği din eğitimi tüm toplumda yükselme yönelimini kuvvetlendirirken, dine ilgisiz bir eğitim bu yönelimi teşvik etmez. Buna karşılık tam bir katolik sosyalleşmesi, yükselme motivasyonunun gelişmesini engelleyici etkide bulunurken, katolik ailelerdeki dine ilgisiz eğitim, yükselme motivasyonu hususunda etkisiz kalır. Bu örnekte görülüyor ki, dinî yapıların dinî olmayan fenomenlere etkisinin mekanizmaları, eğitim esnasında temin edilmiş olan değer yapısına oranla dinî düsturlara bilinçli bir yönelmeye daha az tâbi olmaktadır.

Dinle bağıntılı sosyal yükselmenin bir diğer şeklini statik toplumsal düzenlerde görüyoruz. Bu toplumlarda hareketlilik çoğunlukla dinî mevkilerin üstlenilmesiyle gerçekleşir. Dinî bir mevki sahibi olabilmek için evlenme yasağının olması nedeniyle bir göreve yeni birinin seçilmesi imkansız olduğundan, toplumsal olarak ayrıcalıksız bazı tabakalara dinî kurumlar içinde bireysel statü kazanma imkanı doğar. P.A.Sorokin, toplumsal kökeni bilinen 144 papazdan %20'sinin doğuştan alt tabakaya, %19'unun orta tabakaya mensup olduklarını tespit etti. Bununla beraber, 12. yüzyıldan beri Katolik kilisesinde görüldüğü gibi, yerleşmiş heybetli bir kilisenin en yüksek mevkileri üst tabakanın

çocukları için de caziptir [G23, s.167-168]. Protestan din adamlığı büyük oranda meslekî verasetle karakterize olurken, Katolik ruhbanlığın alt mevkileri bugüne kadar hareketliliğin mümkün olduğu basamaklar olmuşlardır [C36, D3]. Bazı katolik ülkelerdeki papaz kıtlığı, mevcut sosyal yükselme kanallarının sayısıyla doğrudan ilgilidir. Hükümetler tarafından okulların açılması ve diğer eğitim imkanlarının sağlanması, hareketlilik alanında kilisenin tekelciliğini kaldırmıştır.

2. Din ve Ekonomi

Ekonomik davranış, insanî varoluşun temel esaslarından birisidir. Toplumun maddi ihtiyaçlarının teminatı, doğal ortamlarla (toprağın durumu, iklim v.s.), teknik donanımın niteliğiyle ve bilhassa ekonomik zihniyetle bağlantılı olarak değişen miktarda enerji ve zaman kullanmayı gerektirir. Ekonomik davranış daima toplumsal bir davranıştır [H7, s.5]; diğer insanların davranışlarıyla anlamlı bir ilişki içindedir. "Ekonomik insan"ın rasyonel amaçlı davranışıyla belirlenen ekonomik süreçleri özerk olarak inceleme yönünde bir eğilim vardır. Buna karşılık iktisat sosyolojisinin inceleme tarzı, ekonomik olmayan toplumsal faktörleri de değerlendirmeyi gerektiren kapsamlı bir analize gayret eder.

M.Weber tarafından ele alınan, ekonomik davranışın dinî olanla bağımlılığı meselesi, din sosyolojisi araştırmasının, bir toplumun dinî hayatının teşekkülünde maddi, ekonomik esasın önemini fazlasıyla ihmal etmesine sebep olmuştur. Toplumda din uzmanlarının (şaman, din adamı, büyücü) belli yerlerinin olması, örneğin toplumun bazı üyelerinin geçimlerini temin etmekle doğrudan meşgul olmamalarını mümkün kılan belli bir yiyecek bolluğunun olması ile bağlantılıdır. Pek çok "ilkel" toplumda dinî örgütlenme şekillerinin bulunmaması, ancak körelmiş olarak bulunan iş bölümü ve gıda maddelerinin son derece azlığıyla kısmen açıklanabilir [A19, s.101].

Bir dinin kurumsal olarak yerleşmesi, toplumun ekonomik yapısına geniş ölçüde uyum sağlamasıyla ancak başarılabilir. Hakim ekonomik ilişki tarzı da dinî organizasyonlara yönelmelerin sürdürülmesinde önemli bir rol oynar. Oraçağ kilisesinin feodal, tarımsal ekonomik düzeni savunması, sadece kilisenin tımar sistemi ile korunan mali yapısından kaynaklanmıyordu. Para ekonomisinin gelişmesi, toprak

ürünleriyle ödenen ücret yerine, ücretin nakit olarak ödenmesini yerleştirmiştir. Bir makama sahip olma, makamın varlığından ayrılınca - devlet yönetiminde olduğu gibi- sonunda kiliseler de kendilerini bürokrasinin bu tipik rasyonel formuna uymaya zorladılar. Ekonomik ve dinî davranış arasındaki uyuma neden olan süreçler hemen hemen hiç araştırılmamıştır. Paraya yönelmenin sonucu olarak ürünle yapılan ödemelerin kalkması ve nihayet kilise vergisinin toplanmasındaki anonim yöntemler, sonuç olarak dinî organizasyonlarla onların temsilcilerinin özdeşleştirilmesinde belli köklü değişiklikler yaptı.

a) Ekonomik Davranışın Dinî Unsurları: Eğer teknik gelişme her türlü toplumsal değişmenin çekirdeği olarak kabul edilirse, ancak o zaman dinî sistemler, teknik donanımların temin ettiği ekonomik yapıların yansımaları olarak görülebilirler. Bununla birlikte, bazı durumlarda dinî ritüellerin ekonomik sistemde bir değişmeyi hazırlayabildikleri de ispat edilebilir. R.Bastide'in söylediğine göre, hayvancılığın başlangıcı, sosyal bir grubun çevresinde bulunan ve tanımak istediği hayvanlara totemik prestijin bir sonucudur. Bu hayvanların bir çit içine alınmaları ve dikkatli bir şekilde gözlenmeleri zaruri idi [C1, s.155 v.d.]. Bu tür açıklamalar olsa olsa hipotez olabilirler. Fakat Bastide'in varsayımı, avcılık ve toplayıcılık basamaklarından hayvancılığa tedrici bir geçişi kabul eden görüşe göre daha makuldür. Avcılıktan farklı olarak hayvancılık, uzun vadeli bir planlamayı ve dolaysız ihtiyaçların karşılanmasında ihtiyatlı davranmayı gerektirir.

Dinî meşrulaştırmalar olmaksızın bu tutumların nasıl ortaya çıkabildikleri anlaşılamaz. Hindistan'daki Toda kabilesi, hayvana (manda) karşı davranışını bugün bile dinî ve ekonomik davranış arasında bir ayrım gözetmeyen bir tarzda sürdürüyor. Mandıralar kutsal yerlerdir ve - iyice incelendiğinde- her ekonomik davranış aynı zamanda kutsallaştırılmıştır. Süt sağma ve tereyağı yapma din adamının görevidir. Ekonomik alanın salt analitik ayrımının, bu toplum için davranışsal bir önemi yoktur [A11, s.249-250].

Bununla birlikte, iki davranış alanının tam olarak birbirine karışması pek sık rastlanan bir durum değildir. Pek çok toplum, ekonomik aktivite ile dinî davranışı birbirinden ayırır. Toplumumuzun modern ekonomik davranışını en azından model olarak belirleyen normal olgusal (sachimmanent) mantık, tarihsel gelişmenin bir istisnasıdır. Bildiğimiz pek çok toplumda ekonomik aksiyonlar dinî ayinlerden türe-

tilmiştir. Eğer dinî ve din dışı alanların bilinçli bir ayrımı gerçekleşmişse, bu ayinlerin modern bir gözlemci için gayet açık olan fonksiyonsuzluğu, yalnızca bir gaye verme bakımından geçerli olur.

Ekonomik davranış bir grup davranışıdır. Ekonomik aktivite sayesinde yalnızca toplumun maddi temeli emniyet altına alınmaz, aynı zamanda ortak bir grup gayesi de teşekkül eder. Zuniler'in gerekli yağmuru sağlamak için yaptıkları maskeli danslar, Dahome'de çiftçilerin iyi bir mahsül elde etmek için kurban kesmeleri [F3, s.85-137], çiftçilik yapan hemen hemen bütün "ilkel" toplumlarda karşılaşılan ekin ekme, ekinin yetişmesi ve hasat için yapılan devrî grup ayinleri [A19, s.165 v.d.], "ilkeller"in sadece nedensel (kosal) öncüller konusundaki yetersiz bilgilerine dayanmaz. B.Malinowski'nin çalışmalarından beri "ilkeller"in ekonomik faaliyetlerinin doğal ve teknik üretim tarzlarında tamamiyle doğru bir anlayışa dayandığını biliyoruz. Kayık yapımı, balıkçılık veya bahçecilik kültürü buna örnek verilebilir.

Her ekonomik davranış, zaman zaman birey veya grup tarafından ulaşılmak istenen hedefi tehlikeye düşürebilen beklenmedik tabiat olaylarına boyun eğmiştir. Bu istikrarsızlık, grubun büyüsel veya dinî ayinlerle en azından psikolojik olarak engelleyebileceği bir tehdittir [C29, A19].

Bu davranış tarzının kalıntıları modern ekonominin tarımla ilgili sektörlerinde tipik bir tarzda bulunur. Ekin ekerken yapılan dua, hasat bayramı, son tahlilde iyi bir verim elde etmek için rasyonel olarak etkilenemeyen, hesapta olmayan durumları dince tanımlanmış bir çerçeveye yerleştirme ve mümkün gerilimleri engelleme amacına hizmet eder.

Besin temininin, üretici ile tüketici arasında yerleşmiş bir mübadele süreciyle emniyet altına alınmadığı, aksine gıda maddelerinin üretimine herkesin katıldığı toplumlar, besin darlığı ve bolluğuyla ilgili tipik birer devre yaşarlar. Devrî grup ayinleri özellikle verimli hasat dönemlerinde ortaya çıkarlar. Bu durum yalnızca aşkın güçlere karşı şükranın bir ifadesi olarak açıklanamaz. Kıtlık ve bolluk zamanlarının değişmesi, davranış ilkelerinin devamlılığını tehlikeye düşürür. Grup ayinleri, tüketim kalıpları ve besin bolluğunun ani dengesizliğe düşmesiyle normatif birliği parçalanabilen grubun yeniden bütünleşmesine hizmet eder [A19, s.165 v.d.]. İhtiyaçlarının devamlı olarak karşılanmasına alışmış olan gözlemciye anlamsız ve işlevsiz gözüken, dinî

bayramlar esnasında gıda maddelerinin israfı, grubun sosyal beraberleğini canlandırdığı, toplumsal düzenin tamamlayıcı bir parçasıdır.

b) *Din ve Ekonomik Tarz*: İnsanın ekonomik davranışı sadece hakim üretim tekniği tarzıyla değil, ayrıca iş ve bu işin üretilmesinden haz duyma konusundaki normatif tutumlarla da (sosyalleşme sürecinde kazanılan) belirlenir. A.Müller-Armack, ekonomi tarihini, pek az özelliğiyle bilinebilen ekonomik basamakların ardarda gelmesi olarak değil, her defasında "insanın belli bir davranışının ifadesi olan" farklı ekonomik tarzların devirleri olarak görüyordu [H14, s.63]. Bu temel davranışta dünyaya karşı dinî tutum önemli bir rol oynar.

Modern sosyolojide her sosyal alanın "sosyo-kültürel uyumu"ndan ve bunların normatif kalıplarından (bir toplumun alt-yapıları birbirleriyle çatışma içinde değildir) sözedilir. Son tahlilde toplumun bütünlüğünü gösteren din ve ekonomik tarz arasındaki ilişki üzerindeki tartışma, bugüne kadar M.Weber'in "dünya dinlerinin ekonomik ahlakı" konusundaki çalışmaları tarafından belirlenmiştir. Bu anlayışta toplumla ilgili hususların ve değer sistemlerinin dinden kaynaklanan esas yapısı sözkonusudur. Din sosyolojisinin konusu olarak, dinin toplumsal süreç içinde başka şeylere indirgenemeyen bağımsız bir değişken olup olmaması değil, yaygın toplumsal norm sisteminin dinî ve ekonomik unsurlarının tesir sahaları önemlidir.

Bu nedenle Weber, Konfüçyanizmde dünyaya karşı ilgi uyandırmayan, esas itibariyle hayata olumlu bakan ve kişisel ilişkilere özel sadakatle bağlı ahlakî bir prensip görüyordu. Bu bağlanmadan yaratıklara özgü görevlerin nesneleşmesi ortaya çıkmaz [C68, C.I,s.515 v.d.].

Çin ekonomik tarzı - işletmecilerin tüm gayretlerine rağmen- dinamik değildir. Çin toplumunda normatif olarak hakim tasavvurlar edebî eğitim görmüş memurların şartlarına uygundur, müteşebbislerin değil.

Ekonomik gelişmenin dinî hazırlayıcıları bakımından dikkate değer bir örnek Japonya'nın hızlı sanayileşmesidir. Bu ülkedeki dinî sistemler (Budizm, Şintoizm) Batılı asketik tutuma benzer bir meslek ahlakına elverişli olmamalarına rağmen dinî değerlerin politik sadakatle sıkı irtibatı, hükümdara güven esasına dayalı olarak yoğun çalışma ve feragâtle kendini mesleğine verme için bir taban yaratmıştır. R. N. Bellah, gittikçe asketik Shingaku hareketinin etkisine giren sıkı disipline olmuş savaşçı sınıfının, sanayileşmenin taşıyıcılarından biri olduğunu gösterdi [H2, s.108 v.d.].

Ortak bir ekonomik tarz için taban oluşturan dinî ve ekonomik norm sistemlerinin birbirlerine kenetlenmeleri, bu iki değişkenle sınırlı değildir. Japonya'da politik yapı ekonomik davranış tarzı için belirleyici iken, din tarafından şekillendirilmiş olan kendi ailesiyle dayanışma duygusu, kuzey Fransa dokumacılık sanayiinin işverenlerinin kapitalist zihniyetini belirliyordu. Bu nedenle yalnız işletmeye yönelik bir tutum imkansızdı [H8].

Bir ekonomik stilin geliştirilmesi daima, zaman zaman bariz olarak kenarda köşede kalan sosyal bir grup sayesinde gerçekleşir. Toplumsal olarak sapmış dini gruplar genellikle, yüzeysel bir düşünceyle onların dinî normlarıyla hiçbir ilgisi yokmuş gibi gözüken ekonomik davranış formları geliştirirler.

17. yüzyıl Rusya'sında yabancı etkilere ve dinî yeniliklere karşı protesto hareketi olarak ortaya çıkan tutucu "Raskolniki" mezhebi (eski Rus dindarlığı), Bolşevizm öncesi Rusya'nın sanayileşmesinde ilerici (progresivist) gruplardan biri olmaya pek elverişli görünüyordu. Din tarafından arzu edilen hayatın sadeliği, sıkı grup dayanışması ve çalışmaya verilen yüksek değerin sentezi, "Raskolniki" mezhebine mensup olanların ellerinde Rusya için benzersiz bir ekonomik birikime sebep oldu [H12, s.48 v.d.].

Bir toplumun spesifik ekonomik stili, endüstriyel gelişme ve ekonominin genişleme kabiliyeti için belirleyicidir. Bu nedenle din ile ekonomi ilişkisinin bilinmesi, gelişmekte olan ülkelerdeki ekonomi politikası meselesi için özel bir öneme sahiptir. Batının ekonomik gelişme tarihini mutlaklaştırma, planlı ekonomik kalkınmayı gerçekleştirme imkanlarını görmenin yolunu tıkar. Gelişmekte olan ülkelerde sosyal değişme yalnız dıştan sağlanamaz; aksine bütün sosyal yapıların - dinî norm ve tutumların da- birlikte değişmesi şarttır.

Bizzat gelişmiş sanayi toplumlarında farklı hristiyan mezheplerine mensup olanların ekonomik zihniyetleri arasında farklılıkların olduğu tesbit edilmiştir. G. Lenski, Katoliklerin daha çok dıştan motive edilen bir ekonomik zihniyete eğilim gösterirken, Protestanların daha çok ekonomik davranışın içten yönetilen bir motivasyonunu gösterdiklerini buldu. Protestanlar, çalışmanın anlamını daha çok, insanın bir mesleği içsel olarak yerine getirmesi gerektiğinde görüyorlar. Buna karşılık katolikler daha çok yüksek gelir ve bireysel ilerlemeyi gaye ediniyorlar [F4, s.90 v.d.]. Bu iki farklı motivasyon, dinamik bir ekonomik

yönelimi teşvik ediyor ve sonuçta köklü farklılık göstermeyen bir netice ortaya çıkıyor.

Weber tarafından ele alınan mesele, bugün başka bir vurguyu gerektiriyor. üretime yönelik bir toplumdan esas itibariyle tüketime yönelik bir topluma geçişle, dini alanda da köklü değişmeler olmuştur. Öyleyse, sekülerleşme olarak damgalanmış bazı tezahürlerin, pasif, tüketici bir dindarlığa uyum olarak anlaşılıp anlaşılmadığı tartışılabilir. Bir dinî sistemin karakteri, ekonomik davranış tarzı gibi nadiren değişmezdir.

3. Din ve Politika

Politik davranış bir egemenlik davranışıdır. Egemenlik ise politik alanla sınırlı olmayan evrensel bir fenomendir. Birlikler, dernekler, kiliselerde de egemenlik sözkonusudur. Politik egemenlik, bir toplumun bütün üyelerine karşı, onların başka gruplara mensubiyetlerine zarar vermeksizin gerçekleştirilir. Politik egemenlik mercileri kurallar koyar ve onları yönetir; hem kurallara aykırılıkları hem de kurallara uygun davranışları yaptırıma bağlar.

Her toplum egemenlik kullanımı için bağımsız mevkiler yaratamaz. Egemenlik esasen politik olarak otoriter olmayan kişiler tarafından da kullanılabilir; yaşlılar, dinî önderler v.s. tarafından kullanılması gibi. Politik egemenlik, bir toplumun iç ve dış toplumsal kimliğini güvence altına alır. Politik egemenliğin başvurduğu son çare (ultima ratio), bireyin kurallara uymasının kendisiyle sağlandığı fizikî baskıdır. Bununla birlikte bir toplum, egemenler ile egemenlik altında bulunanlar arasında devamlı olarak minimum düzeyde bir uzlaşma olmaksızın yapamaz. Yönetenlerin egemenliğin kullanımının meşruiyetine kanaat getirmeleri gerekir. Bu, egemenlik biçimleri skalasında iki aşırı ucu temsil eden, hem demokratik-seçime dayalı hem de otoriter-teokratik egemenlik sistemi için gereklidir. Egemenliğin meşruiyeti meselesinde, dinî unsurların rolü açıkça kendini gösterir.

a) Politik Egemenliğin Dinî Unsurları: Modern pek çok Batı anayasalarında sağlama bağlanmış din ve politika ayrımı, tarihsel olarak özel bir durumu gösterir. Birçok toplumda egemenlik kullanımının dinî ve politik nitelikleri birbirinden ayrılmamıştır. Tikopia'da adanın kabile reisi aynı zamanda en yüksek Tanrı kültü ile de ilgilidir. Kabile reisinin

politik otoritesi, bu Tanrı'nın aynı zamanda onun ailesinin de Tanrısı olması olgusundan kaynaklanır. Tikopia'da din ve politik egemenlik farklılaşmadığı için, egemenlik kullanımının politik yönü kabile reisinin dinî rolü sayesinde meşrulaştırılmıştır [F3, s.159].

Yeni Gine'deki Manular, hiçbir egemenlik pozisyonunu tanımıyorlar. J. W. Goode, onların dinlerindeki bireysel, partikülarist değerlerine ugun olan "yaygın bir güç dağılımı"ndan sözediyor. Norm yapısı, cinsel tezahürlerden sakınmayı ve ekonomik ilkeleri ortalamıştır. Manular, her iki alanı birbirinden ayırmadıklarından, normlara tecavüz hem günah (dinî) hem de suç (politik) olarak kabul edilir. [F3, s.156-157]. Yaptırımlar bütün köy topluluğu tarafından uygulanır.

Her toplum, politik norm ve kurumlarda kendini bütünleştiren bir kristalleşmiş nokta bulur. Bu, dinî alanla ilgili fenomenler için de geçerlidir. Bu nedenle dinî ve politik yapılar arasında geniş ölçüde bir uyumun olması şaşırtıcı değildir.

J. Frazer, krallığın kaynağını büyüsel tasavvurlarda aramanın gerektiğini düşünüyordu. Bununla birlikte Afrika kabilelerinin politik kurumları konusundaki yeni araştırmalar, politik egemenliğin dinî temellerinin nasıl farklı olduğunu göstermiştir. Belçika'lı L. de Heusch, hükümdarı kutsallaştırmanın iki ihtimali olduğunu söylüyor: 1. İktidar mücadelesi veya seçimle ele geçirilen krallığın büyüsel olarak takdisi. Çoğunlukla bu takdis, hükümdarın ailevî bağlardan kopmasını sembolize eden sembolik-ritüel nikah düşmeyenle cinsi münasebet (İnzests) fiiliyle bağlantılıdır. 2. Verasetle belirenen kralın Tanrının tecessümü olduğunu, onun meşruiyet için büyüsel bir takdise muhtaç olduğunu kabul etme. Her iki şekil de hükümdarın doğal klan bağlılığı üzerine çıkarılmış olan pozisyonu bakımından aynıdır. Böylece hükümdar, aynı zamanda kabilenin bütünlüğünün sembolü olur [112, s.18-19.].

Egemenliğin dinî tanımlamaları, toplumun bütünleşmesi için çifte bir temel yaratır. Kralın büyüsel veya dinî bir takdise sahip olup olmaması, bilhassa dinî sistemin kült, öğreti ve organizasyonda tezahürü ile bağlantılıdır. Irsî karizmanın kutsallaştırılması, dinî yönün teşkilatlanmış devamlılığını şart koşarken, büyüsel olarak meşrulaştırılmış hükümdarın aslî karizması organize olmuş bir dinin rasyonel ögesiyle uyum sağlayamaz.

M. Weber, karizmatik egemenliğin istikrarsızlığına işaret etmiştir. Ona göre baskıyla, devamlı lutufta bulunmaya mecbur olmakla egemenliğin devamlılığı pek az sağlanabilir [C69, s.664]. Bu nedenle kalıcı bir egemenliğin (adeta devletmiş gibi) oluşması için ırsî karizmanın değişmesi şarttır. Esas itibariyle büyüsel-karizmatik olan meşrulaştırmanın kalıntıları eski Çin Kayzer devletinde ve antik çağda da bulunabilir. Hükümdarın devamlı başarısızlığı, ilahi lutfun azalmasının işareti olarak değerlendirilmiştir.

Dinî ve politik olanın toplumsal hüviyeti sadece toplumun kültik kapalılığı ile sağlanmıştır. Bu toplumlarda yalnız evrensel, kozmik ve ahlakî bir yasa vardır, "devlet"in hukuku dinî kalıba sokulmuştur [A24, s.328.v.d.]. Böylece Mısır devletinin Firavunu, Çin Kayzeri, aynı zamanda sosyal olan kozmik düzeni korumakla sorumlu idiler.

Dinî ve politik olanın ayniliği uzun zaman önce parçalandıktan sonra, hükümdarın şahsında somutlaştırılan politik düzenin tanrısallaştırılması, hala Tanrının lûtfunu sembolize eden batılı krallarda zayıf bir akis bulmaktadır.

b) *Kilise ve Devlet*: Kurucusu olan büyük dinler, kendiliklerinden topluluk oluşturan güçlerdirler. Bireyi, diğer sosyal gruplara mensubiyetine halel getirmeden tamamen dinî olan gruplara bağlarlar. Hristiyanlık netice itibariyle toplumsal sadakatin ikiliğini teşvik etmiştir. İnsan iki dünyanın vatandaşıdır: Hem hristiyanlığın hem devletin (idem civis et christianus). Bu nedenle politik ve dinî bağlılığın özdeşleşmesi imkansızdır. Bununla birlikte egemenler, ithal ettikleri bu dini, egemenliği gerçekleştirmenin bir vasıtası olarak kullandıklarında hristiyanlık, politik egemenliğin koruması altında evrensel din olarak sivrilmeye başladı. Kilise ve devlet arasındaki çatışmalar, toplumsal düzenin kaçınılmaz bir unsuru olmuştur. Bu noktada her iki örgüt de bireyden sadakat istemektedir. Bu çatışmadan sonuç olarak egemenliğin meşrulaştırılması esaslarını aydınlatan kilise ve devlet ilişkisinin hukuki yapısı çıkmıştır.

Kilise ve devletin birleşmesi iki şekilde mümkündür: Dünyevî ve kiliseden kaynaklanan gücün dünyevî bir hükümdarın elinde toplanması olarak (Cäsaro-Papismus) veya teokrasi olarak.

Sezaro-Papizm, politik egemenlik mercileri tarafından dinî alanın gasbedilmesi olarak tanımlanır. Bizansta ve Çarlığın bazı dönemlerinde olduğu gibi, hükümdar dinî organizasyon üzerindeki egemenliği

kendi üzerine alır; dinî organizasyon şeklen devam eder; devletin egemenlik alanlarından biri olur. Kilisenin egemenlik iddiası çeşitli yöntemlerle parçalanabilir: Yüksek dinî görevleri devamlı boş bırakmakla (Rusya'da olduğu gibi), göreve atamaları etkilemekle (Fransız Gallikanlarında olduğu gibi), kilisenin mal varlığına el koymakla (Reform esnasında ve daha sonra bazı protestan prensliklerinde olduğu gibi). Sezaro-Papist egemenliğin meşruiyeti karizmatik yetenekle gelenekçiliğin bir sentezine dayanır.

Buna karşılık teokraside kilise kaynaklı egemenlik politik alanı gasbeder. Hükümdar usulen makamın karizmasının şekli sayesinde salt dinî meşruiyet kazanır. Politik ve kilise kaynaklı egemenlik yönetimi özdeştirler. Bu model Batıda yalnız Vatikan kilise devletinde ve zaman zaman Paraguay Cizvit devletinde (17. ve 18. yüz yılda) gerçekleşmiştir.

Hristiyan dininin evrenselliği ve kilise olarak örgütlenmesi, politik egemenlik için devamlı bir tehlike oluşturmuştur. Bununla birlikte teritoryal devletin dinî kapalılığıyla bu tehlike tekrar yumuşatılmıştır. Yönetilenler, hükümdarın egemenliğini din tarafından meşrulaştırılmış olarak da kabul edebilirler. Bu meşrulaştırma protestan devletlerde dünyevi hükümdarlık ve en yüksek denetleyici (summus episcopus) olarak çifte rolle kolaylaştırılmıştır. Sadece protestan çevrelerle ilgili olmayıp, Fransa (Gallikanizm) ve Avusturya (Joseph II devrinde) gibi katolik ülkelerde de kurulmasına uğraşılmış resmi (milli) kilise, gerçi Sezaro-papist değildir, fakat dinî egemenliğin devlet tarafından ele geçirilmesi olgusuna yaklaşmıştır. Kilise ve devlet arasındaki çatışmanın yayılma kabiliyetinin, rasyonel devletin oluşmasında özel bir önemi olmuştur. Doğu kilisesi bölgesinde çatışmanın gizlenmesi, Batı Avrupada birbirleriyle çatışan kilise ve devletin yanında üçüncü bir güç olarak gelişen bir zümre sisteminin (Staendesystem) oluşmasını zorlaştırıyordu. Politik egemenliğin hizmetindeki rasyonel bürokrasi, zümrelerin politik bağımsızlığına karşı mücadelede kralların en önemli vasıtası idi. Ortodoks Doğu Avrupada yetki verilmiş idari işlevler arasındaki yetersiz işbirliği, kısmen kralın adına yapılan dinî icraya dayanıyordu. Pek çok Batı devletinde - çoğunlukla resmi (milli) kilise kuruluşunun kalıntılarıyla- ortaya çıkmış olan kilise ve devlet ayrımı, prensip olarak egemenlerin yasal meşruiyetiyle bağlantılıdır. Hükümdarlar, hukuk düzeni gereği konmuş olan kurallara boyun eğerler.

Devletin dinî meşrulaştırmadan bu şekilde kurtulması, diğerleriyle birlikte belli sosyo-dinî durumların bir sonucudur. A.B.D.'nin, anayasasına bir devlet dini yasağı koyan ilk millet olmasının nedeni, 13 kurucu devletin nüfusunun dinî bakımdan heterojen olmasında aranmalıdır. Örneğin Büyük Britanya'da resmi (milli) bir kilise anlayışı şeklen kabuk olarak hala bulunsa da, dinî çoğulculuk zorunlu olarak mezhep bakımından tarafsız olan bir devlete neden olur. Bununla birlikte devletin bu tarafsızlığı, politikada dinî hususun önemsiz olduğu anlamına gelmez. Din ve politika arasındaki ilişkilerin mekanizması şimdi, esas itibariyle politik karar vermede dinî organizasyonların etkilerinde ve dinî grupların oy verme davranışlarında ortaya çıkmaktadır.

c) Dinî Bağlılık ve Oy Verme Davranışı: Seçim sosyolojisi ile ilgili araştırmalar, seçimlerde din faktörünün etkili olduğunu gösteriyor; fakat, bu faktörün etkide bulunduğu yön, bütün politik sistemler için kesin olarak tesbit edilebilmiş değildir. Farklı hristiyan mezheplerine mensup olanların seçimle ilgili davranışlarında; 1. sözkonusu mezhebin toplumsal pozisyonu, 2. seçimde ortaya konan alternatiflerin şekil ve muhtevası, 3. kültür kalıbının taşıdığı dini izler belirleyici olmaktadır. Katoliklerin sosyo-ekonomik statüleri daha çok alt tabakalarda olduğu ve ayrıca "burjuva" partileri protestan oldukları için, Anglo-Sakson ülkelerdeki (Büyük Britanya, A.B.D., Avusturalya, Yeni Zellanda) katolikler, sol partilere eğilim gösteriyorlar. Buna karşılık kıta Avrupası ülkelerinde, mezhep yönü belli partiler vardır ve bunlar seçimlerde dinî ve politik yönelimi bir arada mümkün kılarlar. Bu partilerin ılımlı muhafazakar mizaçları, geleneksel ve dinî temayüllerine uygun düşüyor. Reich'in kuruluşundan sonra Alman katoliklerinin psikolojik olarak azınlıkta olmaları, dini setlerin partilerin şeklinde ve politikada yerleşmesini kolaylaştırdı. Almanya'da esas itibariyle sadece katolik seçmenler için cazip olan dinî etiketli bir parti vardır. Protestan halk için özel dinî bir parti bulunmadığı için onlar, seçim davranışlarında daha istikrarsızdırlar. "Dini" partilerin açıklamalarında yer alan mezhepler üstü kalma politikaları da bu istikrarsızlığı kuvvetlendirmektedir.

Alternatifler arasında bir karar verme olarak demokratik seçim, yalnız akılcı düşüncelerle belirenmez, bununla beraber nihai olarak sosyal kimlik ve gruplara bağlılıkla da bağlantılıdır. Bu nedenle "dinî mensubiyet" faktörü sadece relatif yüzeysel bir kriterdir, dinî grupla

özdeşleşmenin derecesi daha önemli olabilir. Bu özdeşleşmenin derecesi, diğerleriyle birlikte dinî pratikle (kiliseye gitme v.s.) ölçülebilir. Daha önce görüldüğü gibi, dinî pratik sosyal tabakayla bağlantılı olduğundan, bağımsız değişken olarak ele alınmamıştır. Daha çok, sosyal statü, mezhep, dinî pratik ve belli bir partiyi tercih arasındaki uyum, sosyolojik olarak tesbit edilebilen bir alt grubun ifadesi olabilir. Bu bakımdan, kiliseye bağlı katoliklerin CDU'ya, kiliseye bağlı olmayan protestanların SPD'ye daha fazla oy vermeleri, karmaşık bir ilişki ile ilgili sadece yüzeysel bir fenomendir. Aynı mezhebe mensup olanların oy-verme kararlarının, içinde bulunulan çevreye göre farklılaşması (örneğin Scheswig-Holstein veya Württenberg'deki protestanlarda olduğu gibi) açıkça gösteriyor ki, dinî bileşen, ilgili olduğu umumi sosyal hususlar bağlamında yorumlanmaktadır. Burada din sosyolojisi ve seçim sosyolojisi için geniş bir çalışma alanı vardır. Bugüne kadar yapılmış olan araştırmalar, yalnızca ilk ipuçlarını ortaya koymuşlardır.

4. Din ve Aile

Bir toplumsal kurum olarak "aile", evrensel bir yaygınlığa sahiptir. Bununla birlikte, ailenin şekli hayret verici değişiklikler gösterir. Ailenin biyolojik temeli - R. Linton'un vurguladığı gibi- toplumsal bir fenomen olan aile için yapısal değildir [K12, s.153]. Somut biçimiyle aile, üyelerinin aile içindeki pozisyonları ve buna uygun rol beklentileriyle belirlenir. Bu nedenle sosyoloji için aile özel bir öneme sahiptir. Çünkü insanın ilk (primer) sosyalleşmesi onun sayesinde gerçekleştirilir. İnsanın içgüdüsel güvensizliği, toplumun kültür kalıbının ve davranış tarzlarının kendisine aktarılmasını gerektirir. Çocuk, ailede ikinci, sosyo-kültürel doğumunu yaşar (R. König).

a) Ailenin Dinî-Sosyal Bütünlüğü: Eski din sosyolojisi ailede sadece toplumun döllenmesini değil, bununla beraber aslî, dinî-ayinsel bütünlüğünü de görüyordu [A18, A24, C15]. Bu arada görüldü ki, bu anlayış pek sağlam değildir. Daha çok, çeşitli aile şekilleri ve aile birliğinin dinî karakteri arasında bir uygunluğun bulunduğu gözüküyor. Bu uygunluk, ailenin dinî-sosyal bütünlüğü konusunda oldukça farklı görüşler ileri sürmeye izin verir. Aile şekilleri içinde en önemli farklılık, kandaş (konsanquin) ve çekirdek (konjugal) aile tipleri arasındadır. Çekirdek

aile tipinde eşler yeni bir aile kurarken, kandaş tipte ailenin sosyal bütünlüğü ataerkil ya da anaerkil soy ilişkileriyle sağlanır. Bugüne kadar dinî ayinlerle aile şekilleri arasındaki ilişki hakkında kültür antropolojisi bakımından yeterli bir karşılaştırma yapılmamıştır. Bununla beraber pek çok monografik çalışma, evlenme ayinlerinin kandaş ailelere oranla çekirdek ailelerda esas itibariyle daha sık yapıldığını göstermektedir. Bu nedenle, Yeni Meksika'daki Zuniler -sıkı anaerkil kurallara dayanan bir toplum-, evlenmenin ritüelleştirilmesini bilmiyorlar. Bizim çekirdek olarak kurulan aile düzenimizde nikah, çoğu kez dinî törenle aktüalite kazanmayla bağlantılı olan resmi bir işlemdir.

Fonksiyonel bir anlayış çerçevesinde bu farklılıklar akla yatkın olarak şöyle yorumlanabilir: Nikaha dayanan toplumlarda evlenme yeni bir aile kurma anlâmına gelirken, kan bağına dayanan toplumlarda evlenme sosyal grubun genişlemesi ile aynı anlama gelir. Yalnız iki ailenin evlenme konusunda anlaşmasının gerekli olduğu birinci durumda toplum, ikincilere göre işleme daha büyük ilgi gösterir. Toplumsal ilgi, davranışın dinî olarak törenleştirilmesinde ifadesini bulur.

Aile ile ilgili önemli bütün olaylarda dinî ögeler bulunmaktadır. Çocuğun biyolojik doğumunu toplumsal doğumu izler, yani yeni doğan çocuğun topluma kabul edilmesi. Birçok toplumda bir çocuğun doğumunun dinî ayinler icrasiyle ancak sosyal bir olgu olduğu gösterilebilir. Arzu edilmeyen çocuk, prensib olarak "ritüel doğum"dan önce öldürülür ve böylece sosyal suç kategorisine düşülmez. Dinî tören sayesinde çocuk toplumla bütünleşir. Bu durum, modern toplumun kiliseden uzak ailelerinin de çocuklarını niçin vaftiz ettirdiklerini açıklayabilir. Kuzey Almanya'nın kırsal bölgelerinde çocuk 19.y. yılda bile ancak vaftizle sosyo-kültürel birey olma özelliğini kazanıyordu; geleneklere göre çocuk ancak vaftizden sonra kendi adıyla çağrılabiliyordu [C9, C.6, s.473]. Yeni doğan çocuğun topluma kabulü, toplumsal bütünleşmenin tipik eşiğini ifade eden bir dizi toplumsal fiillerin başlangıcıdır. Evrensel bir yaygınlık göstermedikleri için topluma kabul törenleri (Initiationsriten) biyolojik temel olguların toplumsal ifadesi anlamına gelmezler. Kronolojik yaş değil, sosyal yaş aile için önemlidir. Toplum içinde ailenin konumunun ve yaş gruplarının hususi görevlerinin, dinî ayinlerin tarzı ve ölçüsü için önemli olduğu anlaşılıyor. Eğer çeşitli yaş grupları dinî bilgi bakımından farklı bir donanıma sahipseler, üyeliğe kabül törenleri çok defa dinî muhtevalarla olacaktır.

Toplumumuzda ekonomik beceri kazanmakla ilgili hakim uygulama, dinî ve seküler fiiller eşlik etse de, her kısım arasındaki geçişlerin (örneğin okul-meslek eğitimi gibi) prensip olarak ritüelleştirilmediği kesiksiz bir öğrenim sürecini gerektiriyor. Kız ve erkek çocukların sosyalleşme sürecindeki farklılıklar, çoğu kez iki cinsin farklı dinî önemini yansıtıyor. Halbuki bu farklılıklar, çoğunlukla ana ya da ataerkil aile yapısından bağımsızdırlar.

Ölüm gerçeğinde, aile için son derece önemli olan birinci derecede sosyal bir gerçeği görebiliriz. B. Malinowski, ölüyü defnetme törenlerinin aile ve toplum için sosyal önemini kuramsal olarak geçerli biçimde formüle etmiştir [C29, s.52-53]. Bir insanın ölümü, grubu parçalanmakla tehdit eder; kaçma iç güdüsünü uyandırır. Defin ayinleri, grubu ortak sosyal davranışa zorlar ve yeniden bütünleşmeyi sağlar.

Bu çözümleme tarzı, özellikle yaşlı insanların aile grubunun çok değerli birer üyesi oldukları kandaş aile sistemi için daha akla yatkındır. Toplumumuzda özellikle yaşlı insanların ölümünde gözlenebilen ölümün "sosyal bayağılığı", yaşlıların önemsenmediği modern çekirdek aile sistemiyle açıklanabilir. Burada, "ailesiz" yaşlı insanların ölümüyle tehdit edilen hiçbir grup yoktur.

Dinî olanın sosyal boyutu, birey ve toplum arasında daima bir etkileşimi ifade ettiği için (vaftiz, üyeliğe kabul törenleri, defin v.s.), dindarlığın kayda değer bir kısmı ailede gerçekleşir. Bu nedenle, aile konusuyla ilgili dinî fenomenlerin aile sosyolojisi bakımından tetkiki, köklü, tüm toplumu ilgilendiren yapıları ortaya koyar.

b) Aile Hayatında Din Faktörü: Büyük kurtuluş dinleri - özellikle Hristiyanlık- ailenin kutsal bütünlüğünü tahripte en üst derecesini bulan bir bireyselleşmeyi kolaylaştırırlar. Muhammed'in ilk (aslî) düşüncesi de, bütün sosyal bağlılıkları büyük aile birliğine çeken İslam öncesi Arap toplumunun dinî-sosyal bütünlüğünü kaldırmaktı [F7, s.55 v.d.]. Hristiyan dini ile çekirdek aile sistemi arasında bir yakınlık olması normaldir. Hristiyanlıkta dinî organizasyon (birlik, kilise) ailenin dinî bütünlüğünün yerini tutar. Fakat, böylece ailenin sosyal bağı kalkmaz. Aile daha çok, geniş ölçüde insanın aile içindeki davranışlarını belirleyen harici, normatif kurallara tabi olur.

Aile, din ve birey arasındaki en önemli iletişim kanallarından biridir. Bu kanal, büyük dinî organizasyonların nesiller boyu üye teminin devamlılığını da sağlamıştır. Din faktörünün aile hayatına etkisi,

gerek kültürel, gerek dince belirlenmiş alt sistemler, kapsamlı, kültürel bir sistem çerçevesinde araştırılabileceği için, din bakımından çoğulcu olan toplumlarda kontrol edilebilir. Aşağıda, din ve ailevi yapılar arasındaki ilişki dört örnekle gösterilmiştir: Aynı toplum içinden evlenme (Endogamie) ya da başka bir gruptan eş seçme (Endogamy), evliliğin devamında çocuk sayısı ve eğitimle ilgili değerlerde.

Eğer eşler iki farklı gruptan olmak zorunda iseler, evlilik endogamy; eşler aynı gruba mensup olmak zorunda iseler evlilik endogamdır. Büyük Hristiyan mezhepleri tarafından istenen eş seçim biçimi, dinî grup bakımından endogamy, daha geniş akrabalık grubu bakımından endogamydır. Sadece kendi geniş ailesinin dışından evlenmeyi istemek, biyolojik güdünün sosyal olarak yüceltilmesi değildir. Akrabalık olarak neyin geçerli olduğuna ve akraba evliliğinin hangi şekillerine izin verildiğine, akrabalık ilişkilerinin toplumsal tanımlarıyla karar verilir.

Hristiyan olmayan ülkelerde bu katılığın hristiyan azınlıkla ilgili olduğu açıktır. Japonya'da kardeş çocukları arasında evlilik meşrudur ve özellikle de sıktır. Buna rağmen yerli Japon katoliklerinde, sıkı izole olmalarına ve dinî endogamiye uymalarına rağmen kardeş çocukları arasında evlilik hemen hemen hiç görülmez. Dinî yasak kesinlikle sosyal davranışı belirliyor [K15]. Dinî endogami hakkındaki araştırmalar, bir toplumda dinî grupların kapalılık derecesini tesbit etmeye elverişlidirler. Dinî temele dayanan alt kültürler, sadece endogamy evlenme biçimine uyarak teşekkül edebilirler. Amerika'da "karma evlilik (mischehen)"in sıklığı konusunda yapılan araştırmalar, gerçekte A.B.D.'den, "biricik bir döküm potası" olarak sözedilemeyeceği; aksine her büyük dinî grup (protestanlar, katolikler, yahudiler) geniş ölçüde dinî endogami sayesinde kendi alt kültürlerini geliştirdikleri için, en azından üç "döküm potası"nın bulunduğu sonucuna vardılar. Bu tez, diğer araştırmalarla zayıflatılmıştır. Görülüyor ki dinî endogami, mesela dinî grupların sayısı, etnik ve katmansal farklılıklar nedeniyle dinî engellerin artması gibi çeşitli faktörlere bağlıdır. Dinî endogamiyi koruma isteği, dinî grubun sosyal kimliğini koruma gayretiyle uyum gösteriyor. Bütün modern toplumlarda din bakımından heterojen evliliklerin artması, dinî normların gücünün azaldığının ve bireyin bilinçli sosyal davranışında dinî farklılıkların geniş ölçüde önemsizleştiğinin bir göstergesidir.

Evlilik, bütün toplumlarda en azından relatif bir devamlılık gösteren köklü toplumsal bir ilişki olarak yerleşmiştir. Evliliği kaldırmanın zorluğu, hakim aile sistemi ve evlilikle ilgili dinî-sosyal normla bağlantılıdır. Evlenmeyi dinî bir fiil olarak kutsallaştırmayan kandaş aileler, evlenmeyi kutsallaştıran çekirdek ailelere göre "boşanma"ya daha az karşı çıkıyorlar. Hristiyan mezhepleri arasında da boşanmayı zorlaştırma bakımından farklılıklar vardır. Alman protestanlarına karşı Alman katoliklerinde boşanma oranının daha düşük olması, dinî normların bir sonucudur. A.B.D.'de de benzer bir eğilim vardır. Bununla birlikte bu ilişkilerin tesbitinde mezheplerin farklı çevresel ve sosyal özellikleri dikkate alınmamıştır. Ayrıca boşanmanın, evliliği bozmanın mümkün şekillerinden sadece biri olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. Böylece Philadelphia'da (Pennsylvania) bazı mezheplerde boşanmaların sayısının ve hukuken kabul edilmiş terk durumlarının ters orantılı olduğu görülüyor. Saf katolik evliliklerde hukuki boşanma seyrektir. Buna karşılık terk durumları daha fazladır. Protestan-katolik "karma aile"lerde ise ilişki bunun tam tersinedir. [K14]. "Karma aile meselesi"nde savunmaya yönelik delillerde tarafsızlığa ulaşabilmek için, bir evliliğin bozulmasının daha dakik şekilleri dikkate alınmalıdır. Dinî normlar, belli zihni yapıları ve tüm toplumsal gelişmeyi etkileyen sosyal davranış şekilleri yaratırlar. Bu durum, özellikle farklı toplum ve kültürlerin doğurganlık oranlarının araştırılmasında açıkça görülür. Çocuk sayısı biyolojik özelliklerle değil, her şeyden önce kültürel normlarla belirlenir. Çocuk sayısını rosyonel olarak planlama eğilimi katoliklerde de görülse de, bugüne kadar hemen hemen bütün modern toplumlarda her tabakaya mensup katolikler, protestanlara göre daha yüksek doğurganlık oranına sahiptirler. Eğer böyle bir planlamayı -veya planlama yöntemlerini (gebeliken korunma)- reddeden dinî gruplar, grup değerlerinin başarılı sosyalleşmesiyle kendi alt kültürlerini oluşturamazlarsa, o zaman tüm topluma ve gruba özgü dayanak sistemleri arasında çatışmaların olması kaçınılmazdır.

Ekonomik alanda ve farklı hareketlilik düşüncesinde ifadesini bulduğu gibi, ayrı dinî gruplara mensup olanların sosyal davranışlarındaki farklılık, sosyalleşme sürecinde yüklenen değer yapılarına indirgenebilir. G. Lenski, Detroit'teki katoliklerin eğitimin amacı olarak itaati vurgulamaya daha fazla eğilim gösterirken, protestanların çocuklarının eğitiminde entellektüel bağımsızlığa ve geleceğe yönelmeye daha

fazla önem verdiklerini gösterdi. Manevi ya da maddi cezaları uygulamada mezhebe özgü olan eğitim tedbirlerinin devam etmesi, dinî normlara bilinçli yönelme kaybolduğu zaman da teşvik edilebilir. Eğitim ideallerinin devamlılığı yalnız eğitimcinin uzun vadeli eğitimiyle korunabilir.

Dine bağlı farklılıklar, aile sayesinde sosyal davranışa aktarılır. Eğer bizzat dinî grubun bilinçli olarak sorumlu olmadığı dinî güdüler, planlı değişmelere karşı engel olarak kabul edilirlerse, bu durumun fevkalade büyük pratik bir önemi olabilir. O halde örneğin Almanya'daki katolik ve protestan çocukların farklı eğitim fırsatlarına sahip olmaları, dinî organizasyonların etkisine indirgenemez, aksine dinî değer kalıplarının eğilip bükülmesiyle ortaya çıkan eğitim değerlerinin bir ifadesi olabilirler.

5. Din, Sosyal Çatışma ve Sosyal Değişme

Bütün sosyal tezahürler gibi dinler de bir değişmeye maruz kalırlar. Konstantin devri Hristiyanlığı, yakınçağ katolikliği ile, ve bu da İkinci Vatikan Konsilinin katolik kilisesi ile karşılaştırılamaz. Sosyal değişmenin en önemli dinamiklerinden biri çatışmadır. Egemen olanlarla egemenlik altında bulunanlar arasında, bazı gruplar ve farklı değer sistemleri arasındaki çatışmalar tarihe eşlik etmişlerdir. Bu nedenle din, daima bütünleştirici bir rol oynamamış, sık sık şiddetli çatışmalara da sebep olmuştur. R. K. Merton, örneğin inanç için yapılan savaşlar gibi, dinin yıkıcı güçlerine işaret etmişti [L18, s.29-30]. Bazı dinî sistemler, egemenliği kabul ederler; diğer bir kısmı, hakimiyet altında bulunanlara, mevcut egemenlik ilişkilerini yıkmanın yüce dinî bir görev olduğuna dair dayanak çerçevesi temin ederler.

a) Dinî-Sosyal Egemenlik Çatışmaları: Mevcut egemenlik ilişkilerini değiştirme denemeleri, egemenliğin yapısı ve meşruiyetine bağlıdır. Elitlerin barış yoluyla dolaşımını engelleyen donmuş egemenlik şekilleri, sık sık radikal devrim hareketlerine sahne olurlar. Eğer egemenlik mevkilerinin işgali rasyonel bir temele dayanmıyorsa, karmaşık ideoloji ve mitolojilere dayanılarak toplumun tüm yapısını değiştirme istenebilir. O zaman sosyal ayaklanma, aynı zamanda dinî bir hareket olur: Bugomil, Hussit, Bundschuh hareketleri, Taufer ayaklanmaları politik devrim isteklerini Tanrı tarafından istenen bir toplumsal düzene çağırarak (dayanarak) temellendirdiler.

Her din, böyle devrim hareketleri meydana getirmez ya da özünde taşımaz. Hind ve Çin bölgelerinde, Avrupa-Hristiyan dünyasıyla temastan önce dinî-sosyal devrim hereketlerine rastlanmıyor. Hristiyanlık tarihinde daima gizli olarak mevcut olan Chiliasmus, - Tanrı devletinin bu devirde de gerçekleşebileceği beklentisi - politik egemenlik altında bulunanları zaman zaman altın çağı zorla gerçekleştirmek için harekete geçiriyordu.

Modern egemenlik yapısındaki rasyonel iletişim sayesinde çatışmaları çözümleme imkanı, bugün devrim hareketlerinin çok zor ortaya çıkmasına neden oluyor. Çünkü kurumsallaşmış kanallar (seçimler) egemenlik altında bulunanların, egemenlik mevkilerini elinde bulunduranlarla iş birliği içinde olmalarını temin ediyor. Buna karşılık gelişmekte olan ülkelerde bugün hala çoğu kez yukarıda adı geçen Batılı hareketlere benzer yapısal özellikler gösteren, din tarafından şekillenmiş devrim hareketleri ortaya çıkıyor. Kolonilerde politik elitin dolaşımından zenci nüfusun dışlanması ve ayrıca zencilerin hiç bir imtiyaza sahip olmamaları, hristiyan inanç unsurlarıyla temasa geçtikten ve bu hristiyan unsurların eski kabile mitolojisiyle karışmasından sonra, bütün egemenlik ilişkilerinin radikal olarak tersine döndürülmesini dinî bir misyon telakki eden bir "parya ahlakı"nın (Paria-Moral) oluşması için uygun bir ortam sağlar. Mesihçi beklentiler, ya bizzat kurtarıcı olarak veya onun habercisi olarak ortaya çıkan dinî bir önder yaratır. W. E. Mühlmann bu hareketleri isabetli bir şekilde analiz etmiştir [L21, 2.kısım].

Dinî beklentilerin boşa çıkması, genellikle ilahî yardımın gerçekleşmemesi kadar, dinî devrim hareketinin sonu anlamına da gelir. Çoğunlukla bu boşa çıkmayı, önce örgütlü-istikrarlı bir grubun, bir partinin kurulması izler. Hakiki Chiliastik hareketin ekseriya şekilsiz olan karakteri, bilinçlenen sosyal bir grup için gerekli bir geçiş safhasıdır. Bütün Chiliastik hareketler, çatışmayı şiddetle vurgulayarak ve total değişmeyi kesinlikle isteyerek, duruma göre toplumun varlığını tehlikeye düşürebilen aşırı ilerici bir hususu (moment) içerirler. Bu nedenle kiliseler, "birçok dine karşı güvenlik kurumları" (W. E. Mühlmann) olan işlevleriyle, eylemleriyle hesap edilmeyen sosyal değişmeye neden olan Chiliasmus'un en sert düşmanı idiler.

b) Dinî Gruplar Arasındaki Çatışmalar: Bir toplumun dinî homojenliği bozulur bozulmaz, dinî organizasyonlar arasında bir çatışma ortaya çı-

kar. Katolikler ve Protestanlar arasındaki veya Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki gerginlikler (Lübnan), halkın oy verme davranışını, pek çok Asya ülkesinde, Avrupa ve Amerika'da parlamento ve hükümetlerin politik kararlarını etkilemektedir. Bu durumlarda dinler artık sosyal bütünleşmeyi sağlamaz, aksine sosyal çatışmalara neden olurlar. Her dinî grup kendi dinî kültür biçimini geliştirdiği için, tüm toplumla ilgili bir bilincin oluşması engellenir. Bundan dolayı İngiltere'nin yönettiği Hindistan'da bir Hind milleti oluşmamış, bilakis Hindistan en azından iki büyük gruba ayrılmıştır: Müslümanlar ve Hindular.

Modern toplumlarda milliyetçilik gibi dinî olmayan bütünleşme mekanizmaları, toplumun sosyal kimliğini koruyacak şekilde dinî alanı örttüler. Dinî gruplar arasındaki çatışma, ilgili dinî organizasyonlar ve sosyal çevre için önemli olan sektörlerle (okul, ahlak, hukuk v.s.) sınırlı kalmıştır. Eğer bir dinî grup kendi ahlakî ölçülerini tüm topluma uygulamak isterse, farklı ahlakî ölçüler çatışmalara neden olabilirler. K W. Underwood, Amerikan şehri "Holyoke"de (Mass.) katoliklerle protestanlar arasındaki gerginliklerin, gebeliği önleme teknikleri konusunda düzenli bilgi verme problemine indirgenebileceğini gösterdi [L27, Böl.I]. Okul bir devlet kurumu olsa da, esas itibariyle A.B.D.'de Almanya'ya göre daha şiddetli şekilleri yaygın olan okulun dinî karakteri ile ilgili kavga, dinî çatışmanın klasik bir alanıdır. Okulun, kültür kalıbını ve duruma göre dinî tarzı da aktarma işlevi, dinî organizasyonların tekrar tekrar okulun karakterini etkilemeye çalışmalarının nedenidir. İmkan dahilinde olan başka çatışma alanları, evlilik ve aile hukuku, dinî bayram günlerinin devlet tarafından kabulü, ceza hukuku ve genel ahlakla ilgili bütün meselelerdir. Heterojen dinî normlar için kendi koyduğu değerlerden vazgeçen hiç bir çoğulcu toplum tanımıyoruz. Bunun için dinî grupların, kendilerine uygun gelen devlet normlarının uygulanmasını temin gayesiyle tartışmaları, "açık toplum"un tamamlayıcı meşru bir parçasıdır.

Eğer bir toplumun norm sistemi, bir gruba göre diğer bir dinî grubun değer sistemine daha uygun düşerse, o zaman dinî çatışma şiddetlenir. Bu durum, devletin egemenlik mercileri, mezhep konusunda tarafsızlıklarını vurguladıkları zaman da olabilir. O zaman önümüzde dinî gruplar arasında bir çoğunluk - azınlık ilişkisi meselesi vardır. Çoğunluk mutlaka rakamsal bir üstünlük anlamına gelmez. Üstün bir di-

nî grubun belirleyici özelliği, devlet kurumlarına daha fazla etki etmesidir. Vietnam'da Katolikler, Nijerya'da Müslümanlar sayısal olarak azınlıktırlar, fakat üstün olmanın bütün belirtilerini gösteriyorlar. Üstün olan grup, toplumsal kalıplarla kolayca özdeşleşebilir ve böylece azınlık grubunu yalnızlığa itebilir. O zaman biz-grubu ile yabancı-grup (Summer) arasındaki diyalektik bütün şiddetiyle gelişebilir. "Amerika'lı olmayan Katolikler", "anavatansız Yahudiler" gibi başlıklar, daima din tarafından şekillendirilmiş bir kültürel arka-plan olarak ele alınabilirler. 1871'den sonraki Alman katoliklerinin azınlık zihniyeti ve bunun parti politikası ile ilgili sonuçlarının uzantıları reel duruma uygundur. Protestan Prusya tarafından kurulan Alman devleti katoliklerin bütünleşmesini zorlaştırmıştı.

Üstün bir grup, nerede azınlık rolünü benimserse, orada çatışma parçalayıcı olur. Fransızca konuşan katolik Quebec'de ve daha önce geçen "Holyoke" (Mass.) şehrinde ingilizce konuşan Kanadalı protestanlarda olduğu gibi. Azınlık grubu dışa dayanırsa, cemaat veya çevre içindeki grupların güç ilişkilerindeki değişmelerin dışarıdan destekli olduğu öğrenilirse bu, toplum tarafından benimsenen düzenlere bir tecavüz olarak anlaşılır. Azınlığın agresif olarak radikalleşmesi için yol açıktır.

Diğer sosyal çatışmalar gibi dinî çatışmalar da kural olarak kurumsallaşabilir. Çatışmanın bir yöne kanalize edilmesi onu engellemez, aksine onun farklı yönlere yayılmasını köreltir. Dinî gruplar arasındaki uyuşmazlık, üye temin etmek için rekabetle sınırlı kalmayıp, toplumsal öneme sahip etki alanlarını genişletecek mücadele olduğu için çatışmayı dinî temellere dayanan politik grupların teşekkülünde kurumlaştırma için bir imkan doğar. Din tarafından biçimlendirilen politik organizasyonlar (partiler, sendikalar, birlikler), veto-grubu olarak (D.Riesman) etkide bulunurlar. Eğer etkileme başarılırsa, o zaman politik kararlar dinî grupların uzlaşma formüllerine dönüşür. Parlamento, dini ve dünyevi organizasyonların politik temsilcisidir; seçimlerde hareket halinde olan taraftarların sayısı veto-grubunun gücü üzerinde etkili olduğu için, bu kalıplaşmış sistemin dinamik unsuru son tahlilde doğum oranıdır (R. Dahrendorf). Çatışma artık sosyal değişmenin motoru değil, aksine değişmenin kurumsal engelidir. Burada tasvir edilen "sütunlaşma" sistemi Hollanda örneğinde çözümlenip tartışılmıştır [L14, s.115 v.d.]. Görece aynı güçteki dinî veto-grupları arasın-

daki çatışma, aynı zamanda sosyal alanlardan herbirinin tarafsızlaşması sonucunu da doğurabilir, A.B.D.'de olduğu gibi. O zaman dinî gruplar, üyelerinin her alanda organizasyonuyla uğraşmaz, kendilerine önemli görünen yönlerle kendilerini sınırlarlar. O zaman kilise bakımından dinamik, rasyonel bir politikayla (ekonomik veya dış politika gibi örneğin) uğraşmak için bir engel kalmaz. Bu gelişme için Amerikan politikasından duruma göre yararlanılabilir. Bugüne kadar dinî çatışma alanlarının ve dinî çatışmanın kurumsallaşma biçimlerinin Almanya bakımından bir analizi yapılmamıştır. Her iki büyük kilise arasındaki uzlaşma ve fikir ayrılığı sahalarının ve ayrıca üyeleri etkileme metodlarının ve organizasyon üyesi tarafından verilen desteğin oranının araştırılması, Almanya bakımından organize olmuş dinin toplumsal önemini öğrenmeye esaslı bir katkı sağlayabilirdi.

c) Dinî ve Sosyal Değişme: Her din, sosyal davranış için kurallar koyar ve empirik olaylar için açıklamalar (anlamlandırmalar) yapar. Aynı zamanda din, ilgili dinî sistemin karakteriyle bağlantılı olarak belli davranış biçimleri üretir. Din, sosyal davranış için bir motivasyon ve olayların akışı üzerinde düşünmedir. Somut olarak olanlar ile normatif talepler arasında belli bir mutabakatın olması, dinin sosyal öneminin temelidir. Eğer normatif davranış ve günlük davranış açık olarak birbirine ters düşerlerse, normatif tutarsızlık tehlikesi var demektir [L19, s.66 v.d.]. Dinler tarihi ve sosyal tarihle ilgili neticeleri bakımından bunun en iyi örneği, sürgünden önce ve sonra Yahudi halkının, seçilmiş bir halk olmakla politik kaderi arasındaki tenakuzdur. İki alanın uyumu ancak dinî vaadin içselleştirilmesi ve seçilmişlik kriterinin ahlakileştirilmesiyle mümkündü. Bu açıklamalar, büyük Yahudi peygamberleri tarafından geliştirildi ve Yahudi inancının yaratıcı olarak yenilenmesine neden oldular. Sonuç olarak bu inanç, onun tarafından üretilen monoteist sistemin etkisiyle sosyal değişmenin motoru oldu. Burada bilhassa dinin, cansız tabiatı kesin olarak insanın kavramasına bırakarak, bütün büyüsel unsurlardan arınması zikredilmelidir [A25, s.558 v.d.]. Bu örnekte açıkça görülüyor ki, sosyal değişme tek faktöre indirgenemez. Toplumsal hayatın bir alt alanında ortaya çıkan değişmeler, yaratıcı yenilenme imkanlarını taşıyan normatif bir çatışma durumu yaratır. Bütün sosyal yapıların birbirleriyle fonksiyonel bağımlılık içinde oldukları modeli, doğrudan doğruya dinamik bir inceleme tarzını gerektirir. Bir toplumun içinde eritilemeyen normatif

bir tenakuz, bizzat sosyal değişmeye neden olabilir. Sosyal alanın parçalara ayrılması, örneğin müteşebbislik ve kilise üyeliği arasındaki gibi katı rol farklılaşması, normatif çatışmanın giderilmesine yardım edebilir; kararsızlık durumunda dinî temellendirme de yapılabilir. Batı kültüründeki süratli, bir hedefe yönelik sosyal değişme ile sıkıca bağlantılı olan sekülerleşme, Hristiyanlığın başlangıcına dayanan, yani dinî ve sosyal yapıların özdeşliğinin kaldırılmasına dayanan dinî bir yön içerir. Dine bağlı sistemler ile gerçek olaylar arasında hiç bir zaman tam olmayan mutabakat, toplumu normatif ve yapısal donmadan korumuştur.

Bilim, olayların akışının nedenselliği meselesinden uzun süre uzak duramaz. Bu mesele, din sosyolojisi açısından sosyal değişmenin araştırılmasında kendini gösterir: Dinî değişmenin sosyal değişmeye veya sosyal değişmenin dinî değişmeye nedensel bir önceliği var mıdır? Karşılıklı bağımlılık (Interdepedenz) kategorisi sadece bir alanın tetkiki için yeterlidir. Biraz önce sorulan dinî alt sistemlerin diğer alt sistemlere nedensel önceliği meselesine cevap verebilmek için dinî değişmenin bir sosyal değişme olduğu gerçeğinden hareket etmek gerekir. Bir toplumun dinî alanında ortaya çıkan değişmeler, toplumun norm bünyesinde de köklü değişmeler meydana getirir. Kısmi sosyal değişmenin bütün alanlarda köklü değişmelere neden olabilmesi tesbiti, toplumun herhangi bir sektörünün değişme ayrıcalığına sahip olduğu şeklinde düşünsel bir kısa devreye neden olmamalı. W. E. Moore'un, estetik kategorilerin ve dinî sistemlerin kesin teolojik bileşenlerinin bağımsız değişme bakımından yüksek bir şansa sahip oldukları görüşüne [L19, s.75] karşı, bu tesbitin geniş ölçüde bağımsızlaşmış sanat "icrası" ve yüksek okulla bağlantılı teolojisi ile yalnız modern toplum için geçerli olduğu ileri sürülerek itiraz edilmiştir.

Tabiat bilimlerinde yeni teorilerin tasarlanması da, tamamiyle bağımsız bir karaktere sahip olan bir sosyal değişme fenomenidir. Bir toplumsal bağlamda sosyal gerçekliğin her sektörünün (örneğin ekonomi, politika, aile, din gibi) hangi konumda oldukları sorusunun cevabı, esas itibariyle sosyal değişmenin nedenselliğinin analizi için verimli olabilir. Bir toplum hemen hemen sadece dinî mekanizmalar sayesinde bütünleştirilir ve diğer bütün sektörler yalnız bu dinî alanla ilişki içinde görülürse, o zaman bizzat dinî durumda ortaya çıkacak küçük değişmelerin tüm toplumsal hayatta geniş etkileri olacaktır. Sos-

yal alt sistemlerin farklı önemde olmaları, sosyal değişmenin muhtemel yönü için bir işaret verir. Sosyolojik analiz, bir toplumun özel "değişme kabiliyeti" olan sektörlerini de belirlemelidir. Modern toplumda değişme eğilimlerinin bir göstergesi planlama olgusudur. Planlı bir çabanın hedeflediği alan, hangi yapıların değiştirilebileceği hakkında bilgi verir. Eğer bütün belirtiler yanıltıcı değilseler, kurumsal dindarlık alanındaki değişmeler çoktan beri toplumumuzda köklü sosyal değişmenin motoru değildirler.

V. MODERN TOPLUMDA DİN

Sosyoloji bugün modern toplumun mahiyetini, göze çarpan belli bir özelliği ile niteleme denemelerinden (bireyin yalnızlaşması, kitleselleşme gibi) geniş ölçüde kaçınmaktadır. Buna karşılık biraz da zımnen, ortaya çıkan belli fenomenleri - bunlar başka toplumlarda da bulunabilirler- modern toplumun tipik unsurları olarak kabul etme anlayışı oluşmuştur: kuvvetli yatay ve dikey hareketlilik, her sosyal sektörün yüksek derecede örgütlenmesi, dünya görüşü sistemlerinin çoğulculuğu, oturma ve çalışma yerlerinin ayrılması, kentleşme, rasyonelleşme ve tabiat ve toplumun yönetilebilirliği, yani kısaca bilinçli olarak üretilen sosyal değişme.

Bu tür başlıklarla ana hatları ortaya konan modern toplumda din hangi rolü oynuyor? Eğer öncelikle organize olmuş, kurumlaşmış din, kiliseler, dinî gruplar ve bunların norm sistemleri incelenir ve bunların üyelerinin olgusal dinî davranışı ile karşılaştırılırsa, öyle görünüyor ki geleneksel dindarlık formlarının gerilemesini modern toplumun özelliklerine eklemek gerekecektir. Daha önce kilise cemaatini incelerken gördüğümüz gibi, dini pratik, toplumsal olarak aktif olmayan tabakalarla (yaşlılar, çocuklar) geniş ölçüde özdeşleşmiş bir azınlığın işi olmuştur. Böylece geleneksel dinî formların tedricen kaybolacağını tahmin eden eski bazı sosyologların (H. Spencer, E. Durkheim) öndeyileri (Prognosen) neredeyse gerçekleşmiştir. Bununla beraber, hem Spencer hem de Durkheim rasyonel bir toplumda da dinî değerlerin zaruri olduğunu kabul ediyorlardı. Spencer, geleceğin kilisesine, belli zamanlarda toplumun üyelerini günlük işlerden kurtaracak, bireyin ahlakî ve estetik "irşadı (Erbauung)" işlevini yüklüyordu. Gerçi bilimlerin ilerlemesiyle antropomorfik tanrı tasavvurları aşıldı, fakat so-

nunda bir "ilk sebep (prima causa)"in, herşeyi kapsayan bir birliğin kabulüne götürdü. Durkheim, ayinleri ve inanç ilkeleri bilim ötesi olacak ve aynı zamanda modern toplumun aksiyon temeli ve bütünleşme mekanizması olacak yeni bir dinin, bir tür "sivil din"in (Rousseau) ortaya çıkacağına inanıyordu. Ona göre milli bayramlar, politik olarak önemli olayların anılması, geleneksel hristiyan ayinlerinin yerine geçecekti |C10, s.609 v.d.|.

Modern toplumun dini durumunun 50 yıl önceki sosyologların kesin biçimde formüle ettikleri öndeyilerinin öngördüklerinden daha farklı olduğunu belirlemek ucuz bir zafer olurdu. Modern toplumda dinin tezahür şekillerinin çeşitliliği, dikkati sadece bir yönde yoğunlaştırmaya ve böylece kısa devre sonuçlara ulaşmaya sevkederek yanıltıcı oluyor. Bu da, kendileriyle kilise için sözüm ona endişe verici bir durumun sinyali verilen "dinî kriz" |M5|, "sanayi toplumunda kutsalın çöküşü" |M1| gibi başlıklara neden oluyor. Diğer yandan, toplum için dinî fenomenlerin önemine fazla değer verme tehlikesi vardır. Durkheimci din çözümlemelerinin modern topluma yansıtılması, zorunlu olarak bütün integrasyon mekanizmalarının dinî mekanizmalar olarak yorumlanmasını gerektirir. T. Luckmann, mevcut dar kilise sosyolojisi anlayışını aşan, fakat başka alanlarda da sosyal bütünleşmenin dinî olarak mümkün olup olmadığı meselesini açıkta bırakan bu yolu izliyor |M8|. En azından, sosyal bir olguyu fonksiyonlarıyla belirlemek ve yorumlamak son derece problemlidir. Modern toplumun bir belirtisi de sosyal alanın örgütlenmiş parçalara ayrılması olduğu için, öncelikle örgütlenmiş din alanıyla yetinmek daha anlamlıdır.

Modern toplumda dinin hangi anlama geldiği sorusuna iki farklı yönden cevap verilebilir. Bir yönden, dinî farklılaşmanın toplumsal önemi araştırılabilir, diğer yönden ise dinî öğreti ve ayinlerin toplumun varlığı için anlamı çözümlenebilir. Böylece birinci yön, dinî bakımdan toplumun çoğulcu yapısını, ikinci yön ise toplumun sosyo-dini kimliğini içine alır. Modern toplumda insanın sosyal davranışında din faktörünün önemini gösteren bulgular daha önceki bölümde ele alınmıştı. Çeşitli mezheplere mensup olanların, seçimlerde, dikey hareketliliğin derecesinde, eğitim normlarında v.s. farklı tutumlara sahip oldukları gösterilmiştir. Kural olarak üyelik, sadece pek zayıf vesilelerle aktifleştirilmesine rağmen, bu farklılıkların belli bir kiliseye istatistiksel mensubiyet vasıtasıyla tesbit edilmiş olmaları şaşırtıcıdır.

G. Lenski'nin Detroit'teki araştırmasında ortaya koyduğu gibi, din faktörünün etkisi konusunda sağlıklı araştırmalar gerçi Almanya'da eksiktir, fakat çeşitli araştırmalar Alman toplumunda da mezhebe bağlı tutum ve davranış şekillerinin bulunduğunu göstermiştir [FI, FII]. Bunlar kısmen doğrudan doğruya dinî normlara dayanmaktadırlar, cinsel davranışlarda (gebeliği önleme gibi) olduğu gibi. Bununla birlikte kısmen de "sosyalleşme iklimi"nin, harekete geçmesi mümkün olan davranış biçiminde (modi) farklı temayüller uyandırdığı ileri sürülebilir. Amerika'daki araştırmalar, bir "Katolik" ile bir "Protestan"ın sosyalleşme iklimi arasında farklılıklar olabileceği bulgusunu ortaya koymuştur. Katolik eğitim uygulamaları geniş ölçüde maddi cezalandırıcı (Extrapunitiv) ve yerleşmiş normların baskıyla yerine getirilmesine yöneliktirler. Buna karşılık Protestanların eğitim uygulamaları, manevi cezalandırıcıdır (intrapunitiv), normlarla hedeflenen karakterin özümsenmesini destekler. Eğitim uygulamaları ile yaşanan halk dindarlığı arasında belli bir uyumun olduğu inkar edilemez. Mezhep özellikleriyle ilgili olan bu farklılıkların yanında, "kiliseye bağlılık" ile "kiliseden uzaklaşma" arasında da farklı tutumların olduğu tesbit edilmiştir. Toplumsal davranışları bakımından, dinî pratikleri yerine getiren Katoliklerle kiliseye bağlı protestanlar, kiliseye bağlı ve nominal katoliklere göre çoğunlukla birbirlerine daha benzerdirler. Burada dinî farklılaşmanın iki niteliğinin yan yana bulunduğu görülüyor: Mezhebe bağlı spesifik davranış biçimleri (modileri) toplumumuzda geleneksel kültür kalıplarının varlığının bir işaretidirler. Bununla birlikte, toplumsal gelişme açıkça dinî alt kültürlerin çözülmesine doğru büyük ölçüde bir eğilim gösterdiği için (karma aileler gibi), farklı mezheplere mensup insanların toplumsal davranışlarındaki farklılıklar daha önemsiz olabilir. Fakat diğer yandan toplumsal olarak uzaklaşılmış normlara bilinçle yönelen yeni bir dinî alt kültür iyice belirmiş görünüyor. Her iki mezhepten "kiliseye bağlı" olan gruplar, spesifik tutumları nedeniyle uzun vadede "kiliseye bağlı olmayan"lardan farklılaşabilirler. Bu olgu, "kilise içinde kilise (ecclesiolae in ecclesia)" oluşumuna benziyor.

Ayin ve kısmi sosyal yardımlaşma aktiviteleriyle mevcut kiliseler, bu sayede bir daralma süreci yaşamıyorlar. Modern toplumda kilisenin anlamını (yerini) ve mevcut dinî ayin ve öğretilerin toplumsal önemini çözümlemek din sosyolojisinin görevidir. Din sosyolojisi, kilisenin

doğallığından hareket ederek değil, aksine kiliseye yüklenen görevleri ele alarak bu meselelere cevap verebilir. Kilise üyesinin yükümlülüğü konusundaki yetersiz hazırlığı, üyenin geniş ölçüdeki kayıtsızlığı, - bu durum diğer büyük örgütlerde de (sendika, partiler gibi) tesbit edilebilir- kiliseye, üyenin devamlı aktif olarak katılmasının gerekli olmadığı kısmi görevlerin tahsis edildiğine işaret etmektedir. Yaptığım bir araştırmanın bulgularına dayanarak, "egemenlik dışı kalmış alanda sosyal teknik"i ve modern toplumda bireyin normatif bütünleşmesini dini örgütlerin sosyal alanı olduğunu ifade etmek istiyorum.

"Toplumun egemenlik dışı kalmış alanında sosyal teknik"le, belli sosyal problemler mevcut örgütlenme modeliyle çözümlenemediğinde yaygınlaşabilecek olan kilise etkinliği anlaşılır. Bu problemler, toplumun örgütlenme düzeyini tamamlayıcıdırlar. Örgütlerin zorunlu olarak kısmi (partiküler) hedefliliği, ahenk içindeki ögütlerin bir çoğunda da problemlerini çözecek "yetkili" bir örgütün bulunmadığı alanları daima açıkta bırakacaktır. Halkın kilise görevlilerine (papazlara) yüklediği görevlerin çeşitliliği bu durumu yansıtır. Bunun için kiliselerden ironik olarak, henüz örgütlenmemiş örgütler olarak sözedilebilir. Belli problemlere sağlıklı, örgütlenmiş bir çözüm bulamama duygusu, hayal kırıklıklarının bir kaynağıdır. Muhtemelen bu nedenle yaşlı insanlara "manen" ihtimam gösterilmesi sık sık istenilmektedir. Toplumun iş bölümüne dayanan ve bu nedenle örgütlenmeyi gerektiren yapısıyla derinden bağlantılı olan onların toplumla yetersiz bütünleşmeleri, meslek hayatında bulunanlar için de devamlı bir hayal kırıklığıdır. Bu görevin kiliseye yüklenmesiyle bu tür gerilimli durumlar için psikolojik bir çözüm bulunmuştur. Bu nedenle aktif kilise cemaatinin yaşlılardan oluşması, kilisenin kenarda- köşede kalmasının bir göstergesi değil, aksine onun toplumsal öneminin bir işaretidir.

B. Malinowski dinin işlevini, toplumsal grupların duygusal olarak taşıyamadıkları gerilimli durumların çözümünde görüyordu. Bu çözümleme, günümüz toplumu için de geçerlidir. Kilisenin yukarıda açıklanan işlevi, dinin ikinci etkinlik alanıyla, bireyin toplumla normatif bütünleşmesiyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Belli problemler için yetkili örgütlerin azlığı, toplumun normatif düzenine bir tecavüzdür. Toplumsal norm sisteminin, dinî örgütlerin var kabul edilen değer iklimi ile özdeşleşmesi, kiliseleri, düzenin tamamlayıcı bir unsuru yapar. Böylece onların varlığı, değer sisteminin örgütlü bir garantisi olur. Bu

durumun görülebilir bir ifadesini, kilisenin değerleri parçalamaya (partikülerizmine) dayanmayan, aksine mevcut değerlerin tasdiki olarak işlev gören eğitim işlevinin benimsenmesinde buluruz. Vaftiz, kominyon ayini, dinî cemaate kabul töreni (Konfirmation), son tahlilde çocuğun değerleri benimseme sürecine uyum hazırlığının dış işaretleridir. H. Spencer'in sözettiği *dinin ahlâkileşmesi*, olgusal olarak gerçekleşmiştir. Bu gelişmede, dinin empirik olmayan muhtevası kaybolmuş gözüküyor. Hristiyan dininin empirik olmayan geleneksel muhtevası, olgusal olarak sadece bir azınlık için önemlidir. Eğer muhtevası artık harekete geçirmiyorsa, hala bir "din"den sözedilebilir mi? İdeolojilerin sonu, yani dünya ve toplumu global olarak açıklama denemelerinin sona ermesi, hristiyan dinini, genel olarak kabul edilen biricik ideoloji, mevcut durumun tasdikçisi yaptı. Dinî cemaatlerin çoğulculuğu (Pluralismus) bu gelişmeye engel değildir. Çoğunlukla halkın büyük kısmı tarafından mezheplerin ortak yönleri ne kadar kuvvetle vurgulanırsa, mezheplerin kendilerine özgü muhtevaları da o kadar önemsiz kalacaktır. Nihayet bu, kiliseye de angaje olmamış ekümenik hareketin dayanağı ya da destekleyici esası olmuştur. W. Herberg, bu doğmadan uzaklaşma (Entdogmatisierung) sürecini büyük dinî gruplar bakımından analiz etmiştir [M6]. Toplum dışı bir gücün etkisi olarak anlaşılan dinî vesayetin aşılması, dinî mercilerin kaldırılması sonucunu doğurmamış, aksine din ve toplumun özel bir bileşimine neden olmuştur. Kiliselerin bu gelişme için ödedikleri bedel, dinî olmayan alanda norm koymaktan vazgeçmek olmuştur. Bu vazgeçme ancak gelecekte tam olarak etkili olacaktır. Buna karşılık dogmatik-dinî sektörde norm koymak sadece bir azınlık için önemlidir. Bu nedenle bu alandaki değişmeler, geniş ölçüde toplumsal etkilere de sahip değildirler. Bazı kesişme noktalarında, kilisenin kendini yorumlaması ve ona yüklenen işlevler birleşmişlerdir: Hizmetle ilgili davranışlar ve önemli hristiyan bayram günleri buna örnek olarak verilebilir.

Temas edilen bu noktalarda sadece dinî bir geçmişin kalıntılarını görmek istemek, esas itibariyle bilgi alanını sınırlama anlamına gelir. Hristiyan bayram günlerinde (Noel, Paskalya gibi) bizim norm sistemimizi belirleyen değerlerin daima kuvvetle vurgulanması açıkça hissedilmektedir: Barış, güvenlik, uzlaşma gibi. Bununla birlikte yüksek dinî mevkileri elinde tutanların itibarı artıyor. Onların şahsında, benimsenmiş değer sisteminin "ibadete ilişkin (kultisch)" temsili görü-

lür. Yayın organlarının haber bültenlerinde yer alan "dinî" bilginin payının sayısal analizi, II. dünya savaşının sonundan beri (muhtemelen A.B.D.'de daha önce) kilise ile ilgili meselelere karşı ilginin artmakta olduğunu kesin olarak gösteriyor. Bizzat büyük kiliseler bu eğilimi "cemaat içinde toplumsal çalışma (Diakonie)", "çalışmanın umumiliği" ve "dünyaya hizmet"le zorluyorlar. Bu gayretlerin - teologların üzüldükleri- sınırlı etkisi veya bu gayretlerin kiliseyle ilgili tartışma forumunun ihtiyariliğiyle sınırlı kalması, açıkça gösteriyor ki, toplumsal gelişmeye ayak uydurma gayretleri başlamadan önce din, uzun zamandır toplumsal olarak sabit bir konumda idi.

Dinî davranışın geleneksel formları, nihayet bizzat hristiyan dininin ilgili asli fail olarak katıldığı bir gelişme sürecinin sonucunda yeni muhtevalarla doldurulmuştur. Geleneksel dindarlığın taraftarları, "kiliseden uzaklaşanlar" gibi dinî davranışın benzer formlarını kullanıyorlar, fakat tabat tabana zıt motiflerle. Formların hüviyeti, kiliselerin sekte doğru gelişmesini engelliyor. Hristiyanlık, spekülatif unsurlarının toplumsal önemsizliği pahasına modern toplumun "sivil dini" (religion civile) olmuştur. Modern toplumun din sosyolojisi bakımından analizi, zorunlu olarak toplumun normatif sisteminin analizine götürür. Dünyanın büyüsünün bozulması (Weber'in evrensel tarihi incelemelerinin anahtar kavramı) din ve kilisenin kaybolmasına götürmemiş, aksine modern toplumda onların yer ve görevlerinin yorumunun değişmesine neden olmuştur. Bu sürecin, bütüncül (total) bir sekülerleşme veya din ve toplumun total bütünleşmesi olarak nitelenip nitelenmeyeceği meselesi, son tahlilde tanımsal bir meseledir.

DİN SOSYOLOJİSİ ÇALIŞMALARI İÇİN KAYNAKÇA

Bu bibliyografi mükemmellik iddiasında değildir. Diğer literatür özellikle A bölümünde verilen başlıklar içinde bulunabilir. Metin kitapları ve derlemelerdeki katkılara bazen işaret edilmiştir. Başlıkların sınıflandırılmasın-da zorunlu çakışmalar olduğunda benzer çalışmalar diğer sınıflandırma grup-larında zikredilmiştir. Dergi makalelerini sınıflandırmaya katmamak mümkün değildir, ve fakat prensip olarak sadece kolaylıkla ulaşılabilecek dergilerde yayınlanmış makaleler buraya alınmıştır.

A. Genel Eserler, Girişler, Derlemeler, Metin Kitaplan,

Din Sosyolojisi ile İlgili Süreli Yayınlar.

|1| *Archives de Sociologie des Religions*, Paris (1956'dan itibaren altı aylık)

|2| P. H. Benson: *Religion in Contemporary Culture*, New York 1960 (M).

|3| Social Compass, *s'Gravenhage* (1953'den itibaren iki aylık).

|4| F. Fürstenberg (Hrsg.): *Religionssoziologie* (Soziologische Texte Bd.19) Neuwied und Berlin 1964.

|5| W. und H. P. M. Goddijn: *Kirche als Institution*, Mainz 1963.

|6| D. Goldschmidt und J. Matthes (Hrsg): *Probleme der Religiossoziologie* (Sonderheft 6 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie) Köln und Opladen 1962.

|7| B. Häring: Macht und Ohnmacht der Religion. *Religionssoziologie als Anruf*, Salzburg 1956.

|8| J. Hasenfuß: *Der Soziologismus in der modernen Religiosnswissenschaft*, Würzburg 1955.

|9| —: *Weltreligionen als sozialkulturelle Gestaltungsmächte*, Würzburg 1955.

|10| P. Honigsheim: Religiossoziologie, in G. Eisermann (Hrsg.): *Die Lehre von der Geselschaft*, Stuttgart 1958.

|11| T. F. Hoult: *The Sociology of Religion*, New York 1958.

|12| J. Iribarren: *Introduccion a la Sociologia Religiosia*, Madrid 1955.

|13| J. Labbens: *La sociologie religieuse*, Paris 1959.

|14| G. Le Bras: Sociologie des Religions. Tendances actuelles de la Recherche et bibliographie. In: *Current Sociologie*, Bd.V,1956.

|15| W. A. Lessa und E. Z. Vogt: *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, 2. Aufl. New York 1965.

|16| J. Matthes (Hrsg.): Soziologie und Gesellschaft in den Niederlanden (*Soziologische Texte* Bd. 25), Neuwied und Berlin 1965, S.345-417.

|17| G. Mensching: *Die Religion*, Stuttgart 1959.

|18| —: *Soziologie der Religion*, Bonn 1947.

|19| E. Norbeck: *Religion in Primitive Society*, New York 1961.

|20| E. Nottingham: *Religion and Society*, New York 1963.

|21| T. O'Dea: *The Sociology of Religion*, New York 1966.

|22| L. Schneider (Hrsg.): *Religion, Culture and Society. A Reader in the Sociology of Religion*, New York 1964.

|23| G. M. Vernon, *Sociology of Religion*, New York 1962.

|24| J. Wach: *Religionssoziologie* (dt. Übersetzung), Tübingen 1951.

|25| J. M. Yinger: *Religon, Society and the Individual*, 2. Aufl. New York 1960.

B. Din Sosyolojisinin Yeri ve Teorisi ile İlgili Monografiler

|1| F. Fürstenberg: Religionssoziologie, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3.Auf. Bd. V, Sp.1027 v.d.

[2] C. Gemes: *Das Gebiet und die Methoden der Religionssoziologie nach Le Bras*. Rom 1955.
[3] D. Goldschmidt: *Die Religonssoziologie in der Bundesrepublik Deutschland*, In: A 1, Heft 8, 1959, s.53 v.d.
[4] J. Goody: Religon and the Ritual, the Definitonal Problem, in: *The British Journal of Sociology* 1961 (2), s.142 v.d.
[5] T. H. Grafton: Religious Origins and Sociological Theory, in: *American Sociological Rewiew* 1945, s.726 v.d.
[6] R. König: *Die Religionssoziologie bei* E. Durkheim, in: A 6, s.36 v.d.
[7] G. L. Bras: *Sociologie religieuse et science des religions*, in: A 1 Heft 1,1956, s.3 v.d.
[8] I. Matthes (Hrsg): Internationales Jahrbuch für Religionssoziologei Bd. 2.: *Theoretische Probleme der Religionssoziologie*, Köln und Opladen 1966.
[9] R. Mehl: Bedeutung, *Möglichkeiten und Grenzen der Soziologie des Protestantismus in theologischer Sicht*, in: A 6, s.112 v.d.
[10] — : *Sociologie du christianisme et théologie*, in: A 3, 1963 10 (3), s. 285 v.d.
[11] G. Mensching: Soziologie der Religion und der Religionen, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 1957 (2), s.325 v.d.
[12] T. Parsons: The Theoretical Development of the Sociology of Religion in—: *Essays in Sociological Theory*, rev. ed. Glencoe 1958.
[13] — :*The Social System*, Glencoe 1959, s.326-383.
[14] H. Schelsky: Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar? in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 1957, s.153 v.d.
[15] I. Séguy: *Expérience religieuse et sociologie des religions*, in: A 1 Heft 14 1962, s.31 v.d.
[16] E. Vogt: *Religion et idéologie faussent-elles la sociologie des religions*, in: A1 Heft 12 1961, s.75 v.d.
[17] N. de Volder: De actuele problematiek an de godsdienstsociologie, In: *Tijdcshrift voor Filosofie* 1954, s.476 v.d.
[18] J. M. Yinger: The Present Status of the Sociology of Religion, in: *Journal of Religion* 1951 (3), s.194 v.d.

C. Eski Din Sosyolojisi ile Ilgili Temel Eserler (1945'e kadar)

[1] R. Bastide: *Eléments de Sociologie religieuse*, 2. Auf. Paris 1947.
[2] C. Booth: *Life and Labour of the People of London*, 17 Bde. London 1891-1903.
[3] A. Bros: *L'ethnologie religieuse*,Paris 1923.
[4] A. Comta: *Soziologie* (dt.Ausgabe), Jena 1923.
[5] G. Dehn: *Proletarische Jugend*,2 Afl. Berlin 1930.
[6] H. Douglas: *The St. Lous Church Survey*, New York 1924.
[7] — : *The Church in the Changing City*, New York 1927.
[8] —- : *Protestant Cooperation in American Cities*,New York 1930.
[9] P. Drews (Hrsg.): *Evangelische Kirchenkunde*. Das kirchliche Leben der deutschen evangelischen Landeskirchen, 7 Bde., Leibzig ab 1902.
[10] E. Durkheim: *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Le systéme totémigue en Australie, Paris 1012.
[11] J. G. Frazer: *The Belief in Immortality* 3 Bde., London 1913-1924.
[12] — . *Totemism and Exogamy*. A *Treatise of Certain Early Forms of Superstition and Society*4 Bde. .London 1910.

[13] — : *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, gekürzte Ausgabe 1 Band, London 1925.
[14] S. Freund: *Gesammelte Werke*, London (özellikle IX ve XIV.ciltler).
[15] N. D. Fustel de Coulanges: *La cité antique*, Paris 1864 (Almanca baskı Graz 1961).
[16] H. Godin ve Y. Daniel: *La France, pays de mission?* Paris 1943.
[17] L. Heitmann: *Großstadt und Religion*, 2Bde., Hamburg 1913-1919.
[18] W. James: *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, 1 Auf.1902.
[19] J. P. Kruijt: *De onkerkelikheid in Nederland*, Groningen 1932.
[20] A. Lang: *The Making of Religion*, 1898.
[21] G. van der Leeuw: *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, 1925.
[22] — : *Phänomenologie der Religion*, 2Auf. Tübingen 1956.
[23] F. Le Blay: *Les ouvriers européens*, 6 Bde.,Paris 1855. Özet: La réforme sociale en France, 3 Bde., Paris 1864.
[24] A. Levenstein: *Die Arbeiterfrage*. München 1912.
[25] L. Lévy Bruhl: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1922.
[26] — : *L'âme primitive* (Almancası: Die Seele der Primitiven, 2. Auf. Darmstadt 1956).
[27] — : Le mentalité primitive (Almancası: *Die geistigen Welt der Primitiven*, 2. Auf. Darmstadt 1959).
[28] R. H. Lowie: *Primitive Religion*, New York 1924.
[29] B. Mallnowski: *Magic, Science and Religion and Other Essays*, New York 1948.
[30] K. Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtphilosophie*, in S. Landshut (Hrsg.): Die Frühschriften, Stuttgart 1953.
[31] L. Marcillier: *La Place du totémisme dans évolution religieuse*, in: Revue de l'Histoire des Religions 1897/98.
[32] R. Maunier: *Vie religieuse et vie économique*, in: Revue Internatlonale de Sociologei, 1908.
[33] M. Mauss ve H. Hubert: *Une esquisse d'une théorie générale de la magie*, in: Anné Sociologique 1902/03. Başka baskı, M. Mauss : Sociologie et Anthropologie, Paris 1960.
[34] — : *La religion et les origines du droit pénal*, in: Revue de l'Histoire des Rellgions, 1896 ve 1897.
[35] — : *Origines de la notion de monnaie*, in: Procés-Verbaux de l'Institut francais d'Anthropologie, 1914.
[36] A. Neher: *Die katolische und evangelische Geistlichkeit Wüttembergs* (1813-1901), Ravensburg 1904.
[37] H. R. Niebuhr: *The Social Sources of Denominationalism*, New York 1923, bundan sonra çeşitli baskılar.
[38] A. von Oettingen: *Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre*, 2 Bde., Erlangen 1868/69.
[39] R. Otto: *Das Heilige*. Breslau 1917 ve çeşitli baskılar.
[40] M. Offenbacher: *Konfession und soziale Schichtung*, Tübingen-Leibzig 1901.
[41] P. Piechowski: *Prdletarischer Glaube*, 2. Aufl., Berlin 1927.
[42] M. Rade: *Die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industiearbeiter*, in: Die Verhandlungen des 9. Evangelisch-Sozialen Kongresses, Göttingen 1898.

[43] B. S. Rowntree: *Poverty. A Study of Town Life*, London 1903.
[44] — : *English Life and Leisure*, London 1951.
[45] Saint-Simon, in T. Ramm (Hrsg.): *Der Frühsozialismus*. Ausgewählte Quellentexte, Kröners Taschenausgabe Bd.223, Stuttgart o.J.
[46] Saint-Simon, in G. Salamon-Delatour (Hrsg.): *Die Lehre Saint-Simons*, Neuwied 1962.
[47] M. Scheler: *Die Wissenformen und die Gesellschaft*, 2. Aufl. Bern 1960.
[48] W. Schmidt: *Der Ursprung der Gottesidee* (1912-1955).
[49] G. Schmoller: *Zur Geschichte der nationalökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformationsperiode*, in: Zeitschrift für die gesammelte Staatswissenschaft 1860, 16. Jahrgang.
[50] G. Simmel: *Die Religion*, 2. Aufl. Frankfurt/Main 1912.
[51] W. R. Smith: *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 1885.
[52] — : *The Religion of the Semites*, 1889.
[53] H. Spencer: *Principles of Sociology*, London 1876'dan 1882'ye kadar.
[54] B. Spencer ve F.-J. Gillen: *The Native Tribes of Central Australia*, London 1899.
[55] — : *The Northern Tribes of Central Australia*, London 1904.
[56] H. Svoboda : *Großstadtseelsorge*, Regensburg 1909.
[57] R. H. Tawney: *Religion and the Rise of Capitalism*, London 1927 ve bundan sonra pek çok yeni baskı. (Almanca çeviri: R. H. Tawney: *Religion und Frühkapitalismus*, Bern 1946).
[58] E. Troeltsch: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, 1904, ve pek çok yeni baskı.
[59] —- : *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1911; ayrıca bkz: Troeltsch: *Gesammelte Schriften* 1, Tübingen 1922, 2.Auf. Aelen 1961.
[60] E. B. Taylor: Primitive Culture: *Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, 2 Bde., London 1871.
[61] — : *Einleitung in das Studium der Anthropologie und Civilisation*, Braunschweig 1883.
[62] J. Wach: Meister und Jünger. *Zwei religionssoziologische Betrachtungen*, Tübingen 1925.
[63] — : Das Verstehen. *Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, 3 Bde.,Tübingen 1926-1933.
[64] — : *Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian*, Chicago 1951.
[65] — : *Einführung in die Religionssoziologie*, Tübingen 1931.
[66] — : Religion, in A. Vierkandt (Hrsg.): *Handwörterbuch der Soziologie*, 1931, 2.Auf. Stuttgart 1959.
[67] M. Weber: Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. XX und XXI 194-1905; Tekrar basım in: M. Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 4.Auf., Tübingen 1947, Bd. I. ayrıca: Siebenstern-Taschenbuch 53/54, Hamburg-München 1965.
[68] M. Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3.Auf., 4.Aufl., Tübingen 1947.
[69] — : *Wirtschaft und Gesellschaft*, 4. Aufl., Tübingen 1956, 1.Halbband, s.245-381 (Dini cemaatleşmenin tipleri).
[70] H. Wiskemann: *Darstellung der in Deutschland zur Zeit der Reformation herrschenden nationalökonomischen Ansichten*, Leibzig 1861.
[72] W. Wundt: *Völkerpsychologie*, özellikle Bd. IV-VI, 2.Aufl., 1910-1915.

D. Dini Örgütler Sosyolojisi

[1] H. Becker: *Systematic Sociology on the Basis of the Beziehungslehre and Gebildelehre of Leopold von Wiese*, New York 1932.

[2] — :*Soziologie als Wissenschaft von Sozialen Handeln*,Würzburg o.J.

[3] G. Bormann: *Berufsbild und Berufswirklickeit des evangelischen Pfarrers*, in: A 3 1966 (2), s. 95 v.d.

[4] I. H. Chamberlayne: From Sect to Church in British Methodism, in: *The British Journal of Sociology* 1964 (2), s.139 v.d.

[5] P. Dienel: Minorität und Dominanz in der deutschen Kirchensoziologie, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 1961, s. 272 v.d.

[6] H. Desroche: *Les Shakers américains*, Paris 1955.

[7] E. Faris: The Sect and the Sectarian, 1928; tekrar in: *The American Journal of Sociology* 1954/55, LX, s.75 v.d.

[8] I. H. Fichter: *Religion as an Occupation, University of Notre Dame* Press 1961.

[9] E. K. Francis: *In Search of Utopia. The Mennonites in Manitoba*, Altona 1955.

[10] F. Fürstenberg: Kirchenform und Gesellschaftsstruktur, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 1961, s. 290 v.d.

[11] C. Y. Glock: *Origine et évolution des groupes religieux*, In: A 1 1963 (16), s. 29 v.d.

[12] I. Highet: *The Churches in Scotland Today*, Glagow 1950.

[13] E. A. Isicnei: From Sect to Denomination in English Quakerism, in: *The British Journal of Sociology* 1964 (2), s. 207 v.d.

[14] B. Johnson: Do Holiness Sects Sozlalize in Dominant Values, in: *Social Fonces*, 1961 (4), s. 309 v.d.

[15] I. B. Holt: Holiness Religion: Cultural Shock and Social Reorganisation, in: *American Sociological Review*, 1940 (5), s. 740 v.d.

[16] E. T. Clark: *The Small Sects in America*, 2. Aufl.,New York 1949.

[17] D. A. Martin: The Denomination, in: *The British Journal of Sociology* 1962 (1), s.1 v.d.

[18] R. Mayntz: *Soziologie der Organisation*, Hamburg 1963.

[19] — : The Study of Organisation. A Trend Report and Bibliography, in: *Current Sociology*, 1964 (XIII,3).

[20] D. O. Moberg: *The Church an Social Institution, Englewood Cliffs* 1962.

[21] —- : Die Säkularisierung und das Wachstum der Kirchen in den Vereinigten Staaten, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1958 (3), s. 430 v.d.

[22] T. F. O'Dea: *Die fünf Dilemma der Institutionalisierung der Religion*, in: A 4, s. 207 v.d.

[23] — : Mormonism and the Avoidance of Sectarian Stagnation, in: *The American Journal of Sociology*, 1954 (3), s. 285 v.d.

[24] H. W. Pfautz: The Sociology of Secularization: Religieus Groups, in: *The American Journal of Sociology*, 1955/56, s. 121.v.d.

[25] R. Poblete: *Sociological Approach to the Sects*, in: A 3, 1960 (5-6), s. 383 v.d.

[26] L. Pope: *Millhands and Preachers*, 1942,5.Aufl., New Haven 1965 (F).

[27] R. H.Thompson: *The Curch's Understanding of Itself*,London o.J.

[28] M. Topley: The Emergence and Social Function of Chinese Religious Associations in Singapore, in: *Comperative Stuoies in Society and History* 1960/61 (3), s. 289 v.d.

[29] E. R. Wickham: *Church and People in an Industrial City*, London 1957.

[30] B. R. *Wilson*: *Sects and Society*, London 1961.

[31] — : An Analysis of Sect Development, in: *The American Journal of Review*, 1959, s. 3 v.d.
[32] — : *Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative*, in: A I 1963 (16), s. 49 v.d.
[33] G. Wurzbacher et al.: *Der Pfarrer in der modernen Gesellschaft*, Hamburg 1958 (E).

E. Kilise Sosyolojisi ve Dini Davranış Üzerine Araştırmalar.

[1] M. Argyle: *Religous Behaviour*, Glencoe 1959.
[2] K. von Bismarck: Gesellschaftliche Struktur der christlichen Gemeinde, in: *Evangelisches Soziallexikon*, Stuttgart 1954, Sp.401 v.d.
[3] F.Boulard:*Premiers itinéraires en Sociologie Religieuse*,Paris1954.
[4] I. H. Fichter: A *Comparative View of the Parish Priest*, in: A I 1963 (16), s. 44 v.d.
[5] — : *Social Relations in the Urban Parish, Chicago* 1954, Almanca çeviri: *Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei*, Freiburg 1956
[6] — : *Southern Parish, Vol.I, Dynamics of a City Church*, Chicago 1951.
[7] — : *Soziologie der Pfarrgruppen*, Münster 1958.
[8] I. Freytag: *Die Kirchengemeinde in soziologischer Sicht*, Hamburg 1959.
[9] F Fürstenberg: Soziologische Strukturprobleme der Kirchengemeinde, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 1963 (7), s. 224 v.d.
[10] D. Goldschmidt, F. Greiner ve H. Schelsky: *Soziologie der Kirchengemeinde*, Stuttgart 1960.
[11] N. Greinacher: *Evolution de la pratique religieuse après la guerre*, in: A 3 1963 (4-5), s.345 v.d.
[12] — : *Soziologie der Prrarei. Wege zur Untersuchung*, Colmar-Freiburg 1955.
[13] P. M. Harrison: Church and Laity among Protestans, in: *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 1960, s.38 v.d.
[14] J. Höffner: Industrielle Revolution und religiöse Krise. *Arbeitsgemeinschaft des Landes Nordhein-Westfalen*. Heft 97, Köln-Opladen 1961.
[15] J. Kerkhoffs: *Godsdienstpraktijk en Sociaal Milieu*, Bruxelles 1953.
[16] R. König: Grundformen der Gesellschaft: *Die Gemeinde*, Hamburg 1958.
[17] R. Köster: *Die Kirchentreuen*, Stuttgart 1959.
[18] G. le Bras: *Etudes de sociologie religieuse*,2 Bde., Paris 1955/56.
[19] A. Leoni: *Sociologia e geografia di une Diocesi*, Roma 1952.
[20] C. Leplae: Pratique religieuse et milieux sociaux, Bruxelles o. J.
[21] R. S. Lynd ve M. Lynd: *Middletown*, New York 1923 ve çeşitli yeni baskılar.
[22] D. J. Nash ve P. L. Berger: *Church Commitment in an American Suburb*, in: A I 1962 (13), s. 105 v.d. (K).
[23] C. J. Nuesse ve T. J. Harte: *The Sociology of the Parish*, Chicago 1962.
[24] O. Schreuder: *Kirche im Vorort*, Freiburg 1962.
[25] L. M. Smith: The Clergy: Authority, Structure, Ideology, Migration, in: *American Sociological Reviw* 1953 (3), s. 242 v.d.
[26] P. Smits: *Kersk en Stad*, s'Gravenhage 1952.
[27] W. L. Warner ve P. S. Lunt: *Social Life of a Modern Community*, Aufl., New Hafen 1949.
[28] A. van de Weijer: *Die religieuse Practijk in een Brabantse Industriestad*, Assen 1955.
[29] E. Wolf: *Ordnung der Kirche*, Frankfurt/Main 1961.

F. Din ve Toplum (Çeşitli Açılardan Yapılmış Çalışmalar)

[1] A. Burger: *Religionszugehörigkeit und soziales Verhalten*, Göttingen 1964.
[2] J. Cazeneuve: *Les rites et la condution humaine*, Paris 1958.
[3] W. J. Goode: *Religion among the Primitives*, Glencoe 1951.
[4] G. Lenski: *The Religieus Factor*, New York 1961, 2. Aufl. 1963. Almanca çevirisi: *Religion und Realität*, Grote Verlag 1967.
[5] E. G. Léonard: *Le Protestant francais*, Paris 1955.
[6] C. Lévi-Strauss: *Anthropologie structurale*, Paris 1958.
[7] R. Levy: *The Social Structure of Islam*, Cambridge 1957.
[8] J. T. McNeill et al: *Environmental Factors in Christian History*, Chicago 1939.
[9] S. F. Nadel: *Nupe Religion*, London 1954.
[10] A. R. Radcliffe-Brown:*Structure and Function in Primitive Society*, London 1952, 4. Aufl., London 1961.
[11] E. Relgrotzki: *Soziale Verflechtungen in der Bundesrepublik*, Tübingen 1956.
[12] G. E. Swanson: The Birth of Gods. *The Origin of Primitive Beliefs*, Ann Arbor 1960.
[13] C. K. Yang: *Religion in Chinese Society*, Berkeley 1961.

G. Din ve Sosyal Tabakalaşma

[1] B. Barber: *Social Stratification*, New York 1957.
[2] R. Bendix ve S. M. Lipset (Hrsg.): Class, Status and Power. A *Reader in Social Stratification*, London 1954.
[3] H. Cantril: Educational and Economic Compotion of Relligious Groups, in: *The American Journal of Sociology* 1943 (5), s. 574 v.d.
[4] V. E. Daniel: Ritual and Stratification in Chicago Negro Churches, in: *American Sociological Review*, 1942 (3), s. 352 v.d.
[5] J. Dollard: *Caste and Class in a Southern Town*, New York 1949.
[6] T. B. Douglass: Ecological Changes and the Church, in: *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 1960, s.80 v.d.
[7] L. Dumont: caste, Racisme et Stratification, in: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1960 (XXIX), s.91 v.d.
[8] R. R. Dynes: Church-Sect-Typology and Socio-Economic Status, in: *American Sociological Review*, 1955, s.555 v.d.(D).
[9] W. Goldschmidt: Class Denominationalism in Rural California Churches, in: *The American Journal of Sociology*, 1944 (4), s. 348 v.d.
[10] T. F. Hoult: Economic Class Consciousness in American Protestantism, in: *American Sociological Review*, 1950 (1), s. 97 v.d. ve 1952 (3), s. 349. v.d.
[11] F. Houtart: *Les variables qui affectent le rôle intégrateur de la religion*, in: A 3 (1960) (1), s.21 v.d. (F).
[12] F. A. Isambert: *Christianisme et classe ouvrière*, Paris 1961.
[13] M. Janowitz: Soziale Schictung und soziale Mobilität in Westdeutschland, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1958 (1), s. 1 v.d.
[14] A. L. Kroeber: Caste, in: *Encyclopaedica of the Social Sciences*, 3. Band, New York 1954, s.254 v.d.
[15] G. Lenski: Social Correlates of Religion Interest, in: *American Sociological Review*, 1953 (5), s. 533 v.d. (H).
[16] S. M. Lipset ve R. Bendix: *Social Mobility in Industrial Society*, 5. Aufl., Berkeley 1963.

[17] R. Mack, R. Murphy, S. Yellin: The Protestant Ethic, Level of Aspiration, and Social Mobility, in: *American Sociological Review*, 1956, s. 295 v.d.
[18] E. Pin: *Les Classes Sociales*, Paris 1962.
[19] L. Pope: Religion and the Class Structure, in : *Annals of the American Academy of Political and Social Science*,1948, başka baskı in: G 2.
[20] L. Reissman: *Class in American Society*, London 1960.
[21] B. Ryan: Caste in modern Ceylon: *The Singhalese System in Transition*, New Brunswick 1953.
[22]E. K. Scheuch ve D. Rüschemeyer: Scaling Social Status in Western Germany, in: *The British Journal of Sociology* 1960, s. 151 v.d.
[23] P. A. Sorokin: *Social and Cultural Mobility*, 3. Aufl., Glencoe 1959.
[24] R. Stark: Class Radicalism and Religious Involvement, in: *American Sociological Review*, 1964. (L).
[25] W. Trillhaas: *Bürger, Bauer, Proletarier*, 2. Aufl., Göttingen 1949.
[26] W. L. Warner et al. : *Social Class in America*, Chigaco 1949.
[27] E. R. Yeld: Islam and Social Stratification in Northern Nigeria, in: *The British Journal of Sociology* 1960, s. 112 v.d.

H. Din ve Ekonomi

[1] S. H. Alatas: *The Weber Thesis and South East Asia*, in: A I 1963 (15), s. 21 v.d.
[2] R. N. Bellah: *Tokugava Religion*, Glencoe 1957.
[3] E. D. Beynon: The Voodoo Cult among Negro Immigrants in Detroit, in: *The American Journal of Sociology* 1938, s894 v.d.
[4] E. Chinoy: The Traditionsof Opportunity and the Aspiration of Automobile Workers,in:*The American Journal of Sociology* 1952 (5), s. 453 v.d.
[5] V. A. Demant: *Religion and the Decline of capitalism*, London 1952.
[6] E. E. Doll: Social and Economic Organisation in two Pennsylvania German Religious Communites, in: *The American Journal of Sociology* 1951 (2), s. 168 v.d.
[7] F. Fürstenberg: Wirtschaftssoziologie, Sammlung Göschen Bd. 1193, Berlin 1961.
[8] P. Honigsheim: Katholizismus und kapitalistische Mentalität in der nordfranzösischen Textilindüstrie, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1961, s. 685 v.d.
[9] N. Jacobs: La religion et le développement économique. *Le cas de* l'Iran, in: A I 1963 (15), s. 43.v.d.
[10] C. T. Johnsen: The Protestant Ethic and the Spirit of the Capitalism in Norway, In: *American Sociological Review*, 1947, s. 676 v.d.
[11] R. E. Kennedy jr: The Protestant Ethic and the Parsis, in: *The American Journal of Sociology* 1962 (1), s.11 v.d.
[12] P. Kovalevsky: *Le 'Rascol' et son rôle dans le développement industriel en* Russie, in: A I 1957 (3), s.37 v.d.
[13] A. J. Mayer ve H. Sharp: Religious Preference and Worldly Success, in: *American Sociological Review*, 1962 (2), s. 218 v.d.
[14] A. Müller-Armack: *Religion und Wirtschaft*, Stuttgart 1959.
[15] W. F. Wertheim: *La religion, la bureaucratie et la croissance économiqUe*, in: A I 1963 (15), s. 49 v.d.

I. Din ve Politika

[1] R. A. Alford: *Religion and Politics*, in: A 22.

[2] H. Arendt: *Religion and Politics*, in: Confluence 1953 (3), s. 105 v.d.

[3] A. K. Bador: *Réformisme islamique et politique en Malaisise: un cas historique*, in: A I 1964 (17), s.68 v.d.

[4] S. W. Baron: *Modern nationalism and Religion*, New York 1960.

[5] C Blacker: *Le Soka Gakkai japonais. L'activisme politique d'une secte bouddhiste*, In: A I 1964 (17), s.63 v.d.

[6] E. Blankenburg: *Kirchliche Bindung und Wahlverhalten*, Olten 1967.

[7] A. Christie: The Political Use of Imported Religion: A *Historical Example from Java*, in: A I 1964 (17), s.53 v.d.

[8] S. D. Clark: The Religious sect in Canadian Politics, In: *The American Journal of Sociology* 1945 (3), s.207 v.d.

[9] R. E. Crow: Religious Sectarianism in the Lebanese Political system, in: *Journal of Politics*, 1962 (3), s. 489 v.d.

[10] R. Frankenberg: Village on the Border. A *Sociological Study of Religion, Politics and Football in a North Wales Community*. London 1957.

[11] H. Francfort: *Ancient Egyptian Religion. An Interpretation*, New York 1948.

[12] L. de Heusch (Hrsg.): *Le Pouvoir et le Sacré*, Bruxelles 1962.

[13] S. M. Lipset: Religion and Politics in the American Past and Present, in R. Lee and M. E. Marty (Hrsg.): *Religion and Social Conflict*, New York 1964.

[14] D. mac Rae jr.: Religious and Socioeconomic Factors In the French Vote 1946-1956, In: *The American Journal of Sociology* 1958 (3), s. 290 v.d.

[15] I. Meisel: Religious Affiliation and Electoral Behaviour, in: *The Canadian Journal of Economic and Political Science* 1956 (4), s. 481 v.d.

[16] O. Petterson: *Chiefs and Gods, Religious and Social Elements In South Eastern Bantu Kingship*, Lund 1953.

[16] S. R. Schramm: *Protestantism and Politics in France*, Alencon 1954.

[18] A. Siegfried ve A. Latreille: *Les Forces Religieuses et la Vie Politique*, Paris 1951.

[19] G. E. Swanso: *Religion and Régime*, Ann Arbor 1967.

[20] I. Taubes. On the Symbolic Order of Modern Democracy, in: *Confluence* 1955 (1), 55 v.d.

(21) I. M. Yinger: *Religion in the Struggle for Power* Durham 1946.

K. Din ve Aile

[1] J. S. Brown: Social Class, Inter-Marriage and Church Membership in a Kentucky Community, In: *The American Journal of Sociology* 1951 (3), s. 232 v.d.

[2] L. G. Burchinal: Marital Satisfaction and Religious Behavior, in: *American Sociological Review*, 1957 (3), s. 306 v.d.

[3] E. W Burgess veP. Wallin: Homogamy in Social Characteristics, in: *The American Journal of Sociology*, 1943 (2), s. 109 v.d.

[4] L. E. Chancellor ve T. P. Monahan· Religious Preference and Inter-Religious Marriages and Divorces in Iowa, in:*The American Journal of Sociology*, 1955 (2), s. 233 v.d.

[5] R. Dittrich: *Konfession und Geburterproblem*, Wien 1951.

[6] R. Freedmann, P. K. Whelpton ve J. W. Smit: Socio-Economic Factors in religious Differentials in Fertility, In: *American Sociological Review*, 1961 (4), s. 608 v.d.

[7] J. S. Helss: Premarital Characteristics of the Religiously Intermarried in an Urban Area, in: *American Sociological Review*, 1960 (1), s. 47 v.d.

[8] J. Hollingshead: Cultural Factors in the Selection of Marriage Mates, in: *American Sociological Review*, 1950 (4), s. 619 v.d.

[9] A. H. Jones: Sex, Educational and Religious Influences on Moral Judgements Relative to the Familiy, in: *American Sociological Review*, 1943 (3), s.405 v.d.

[10] R. J. R. Kennedy: Single or Triple Melting Pot. Intermarriage Trends in New Hafen 1870-1940, in: *The American Journal of Sociology*, 1944 (4), s. 331 v.d.

[11] J. T. Landis: Religiousness, Family Relationships, and Family Values in Protestant, Catholic and Jewish Families, in: *Marriage and Family Living*, 1960 (4), s. 341 v.d.

[12] R. Linton: *The Study of Man*, New York-London 1936 (çeşitli yeni baskılar).

[13] A. J. Mayer ve S. Marx: Social Change, Religion and Birth Rates, in: *The American Journal of Sociology*, 1957 (2), s. 383 v.d.

[14] T. P. Monahan ve W. M. Kephart: Divorce and Desertion by Religious and Mixed Religious Groups, in: *The American Journal of Sociology*, 1954 (5), s.454 v.d.

[15] W. J. Schull: The Effect of Christianity on Consangulnity in Nagasaki, in: *American Anthropologist*, 1953, s. 74 v.d.

[16] J. L. Thomas: The Factor of Religion in the Selection of marriage Mates, in: *American Sociological Review*, 1951 (4), s.487 v.d.

[17] J. T'Jen: Pai cults and Social Age in the Tai Tribes of the Yunnan-Burma Frontier, in: *American Anthropologist*, 1949 (1), s. 46 v.d.

[18] P. Wallin: Religiosity, Sexual Gratification, and Marital Satisfaction, in: *American Sociological Review*, 1957 (3), s. 300 v.d.

L. Din, Sosyal Çatışma ve Sosyal Değişme

[1] P. Abrecht: The Churches and Rapid Social Change, Gardes City 1961.

[2] R. Bastide: Messianisme et développement économique et social, in: Cahiers Internetionaux de Sociologie, 1961 (31), s.3 v.d.

[3] R. N. Bellah: Religious Aspects of Modernisation in Turkey and Japan, in: The American Journal of Sociology, 1958 (1), s.1 v.d.

[4] — : Religious evolution, in: American Sociological Review, 1964, s.308 v.d. Ayrıca bkz: A 15, s 73 v.d. (tekrar basım).

[5] W. W. Burchard: Role Conflicts of Military Chaplains, in: American Sociological Review, 1954, s. 528 v.d. Ayrıca bkz: A 25, s.586 v.d. (tekrar basım).

[6] L. A. Coser: Theorie sozialer Konflikte, Neuwied-Berlin 1965.

[7] H. Desroche: Les messianismes et la catégorie de l'échec, in: Cahiers Internationaux de Sociologie, 1963 (35), s.61 v.d.

[8] A. W. Eister: Perspectives sur les fonctions de la religion dans un pays en voie de développement: L'Islam au Pakistan, in: A I, 1963 (15), s.35 v.d.

[9] W. Goddijn: Katholieke Minderheid en Protestantse Dominant, Assen 1957.

[10] W. Herberg: Religious Communities in Present-day America, in: Review of Politics, 1954 (2), s.155 v.d.

[11] F. Houtart: Les effets du changement social sur la religion catholique en Amérique latine, In: A 1, 1961 (12), s. 63 v.d.
[12] R. G. Howes: The Church and the Change, Boston 1961.
[13] J. J. Kane: Catholic-Protestant Conflicts In America, Chicago 1955.
[14] J. P. Kruijt ve W. Goddijn: Versäulung und Entsäulung als soziale Prozesse, in: A 16, s. 115 v.d.
[15] J. Laloux: Analyse sociologique du changement social et religieux, in: A 3, 1960 (1), s. 49 v.d.
[16] R. Lee ve M. E. Marty (Hrsg.): Religion and Social Conflict, New York 1964.
[17] R. K. Merton: *Social Theory and Social Structure*, rev. and enl. ed. Glencoe 1957.
[18] W. E. Moore: *Social Change*, 3. Aufl., Prentice-Hall 1964.
[19] W. D. Morris: *The Christian Origins of Social Revolt*, London 1949.
[20] W. Mühlmann et. al.: Chiliasmus und Nativismus, Berlin 1961.
[21] J. Seguy: *Sectes chrétiennes et développement*, in: A 1, 1962 (13), s. 5 v.d.
[22] B. G. M. Sundkler: *Bantu Prophets in South Africa*, 2. Aufl., London-New York-Toronto 1961.
[23] M. S. Pereira de Queiroz: *Mouvements messianiques et développement économique au Brésil*, in: A 1, 1963 (16), s.109 v.d.
[24] I. Thorner: Ascetic Protestantism and the Development of Science and Technology, in: *The American Journal of Sociology*, 1952 (1), s. 25 v.d.
[25] J. M. G. Thurlings: *Functionalism, Social Change and the Sociology of Religion*, in: A 3, 1961 (5), s.407 v.d. (B).
[26] K. W. Underwood: *Protestant and Catholic. Religious and Social Interaction in an Industrial Community*, Boston 1957.
[27] W. D. Wallis: Messiahs, *Their Role in Civilization*, Washington 1943.

M. Modern Toplumda Din

[1] S. S. Acquaviva: *Der Untergang des Heiligen in der industiellen Gesellschaft*. (İtalyancadan) Essen 1954.
[2] P. L. Berger: *The Noise of Solemn Assemblies; Christian Commitment and the Religious Establishment in America*, Garden City 1961.
[3] — : *The Precarious Vision; a Sociologist Looks on Social Fictions and Christian Faith*, Garden City 1961.
[4] H. Cox: *Stadt ohne Gott*, Stuttgart-Berlin 1966.
[5] R. P. A. Desqueyrat: *La crise religieuse des temps modernen*, Paris o.J.
[6] W. Herberg: *Protestant- Catholic- Jew. An Essay in American Religious Sociology*, New York 1955.
[7] G. Kehrer: *Das religiöse Bewußtsein des Industieearbeiters. Eine Empirische Studie*, München 1966.
[8] T. Luckmann: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaf*, Freiburf 1963.

[9] J. Matthes: *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburg 1964.

[10] R. R. Mathison: *Faiths, Cults and Sects of America; From Atheism to Zen*, Indianapolis 1960.

[11] D. Savramis: Das Vorurteil von der Entchristlichung der Gegenwartsgesellschaft, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1967 (2), s. 263 v.d.

[12] P. Schmitt-Eglin: *Le mécanisme de la déchristianisation*, Paris 1952.

[13] H.-O. Wölber: *Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation*, Göttinger 1959.

İKİNCİ BÖLÜM

KARL MARX VE F. ENGELS
ÉMİLE DURKHEİM
MAX WEBER
CLIFFORD GEERTZ

DİN VE SOYOLOJİSİ*

Karl MARX ve Friedrik ENGELS

Hegel'in Hukuk Felsefesi'ni Eleştiriye Katkı (Karl Marx)

Almanya için dinin eleştirisi ekseriyetle tamamlanmıştır ve Almanya'da din eleştirisi bütün eleştirilerin öncülüdür.

Kalplere (gönüllere) ve mihraplara seslenen hitabı reddedileli beri hatanın din dışı varoluşu gözden düşmüştür. Cennetin fantastik gerçekliği içinde süper insanı arayan, fakat orada kendi *yansıma*sından başka bir şey bulamayan insan, kendisinin asıl gerçekliğini aradığı, araması gereken yerde, artık kendi benzerinden —insan-dışından— başka bir şeyi bulmaya çalışmayacaktır.

Din dışı eleştirinin temeli (esası), şudur: *İnsan dini inşa eder*, din insanı değil. Başka bir deyişle, din henüz kendini bulamamış veya zaten kendini tekrar kaybetmiş insanın öz-bilinci, öz hissiyatıdır. Fakat *insan* dünyanın dışında ikamet eden soyut bir varlık değildir. İnsan *insanın dünyası*, devleti, toplumudur. Bu devlet, bu toplum dini, bu *tersine dönmüş bilinçliliği* üretir, çünkü bu *tersine dönmüş bir dünya*dır. Din, bu dünyanın genel teorisidir, onun ansiklopedik bir özeti, popüler bir form içindeki mantığı, onun ruhsal onur meselesi, coşkusu, onun manevi müeyyidesi, ciddi tamamlanışı, teselli ve haklılaştırımı için evrensel bir zemindir. İnsanın özünün *fantastik gerçekleştirimi*dir, çünkü *insanın özü* hakiki bir gerçekliğe sahip değildir. Bu yüzden dine karşı olan bu sa-

---

* İngilizce'den Çeviren Mevlüde Ayyıldızoğlu (*On Religion*'dan (Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1955, bu yazı R. Bocock ve K. Thompson'un —*Religion and Ideology*, Manchester University Press, 1985, s. 11-20— Marx ve Engels'in değişik metinlerinden özetleyerek derledikleri şekliyle alınmıştır).

vaş dolaylı olarak *öteki dünya*yla olan savaştır —dinin ruhsal bir *koku* kattığı dünyaya karşı.

Dinsel ızdırap aynı zamanda gerçek (reel) ızdırabın bir *ifadesi*, gerçek ızdıraba karşı bir *protesto*dur. Din, bastırılmış varlığın müşahadesi, kalpsiz bir dünyanın kalbidir, tıpkı ruhsuz bir dünyanın ruhu olduğu gibi. Din insanın *afyon*udur.

Dinin ortadan kaldırılması insanların gerçek mutluluğu için gerekli olan *aldatıcı* (illusory) bir mutluluk gibidir. Onun koşullarıyla ilgili aldanıştan (İllüzyondan) vazgeçme isteği, *aldanışlara ihtiyaç duyan bir koşuldan vazgeçme isteği*dir. Dinin eleştirisi, böylece, hâlesi din olan bir hüzün, bir sıkıntı ırmağının tasarı halindeki eleştirisidir.

Eleştiri, zincirlerden hayali çiçekler toplamıştır; ancak, insanın herhangi bir fantazi veya avuntu olmaksızın zincirleri takacağı şekilde değil, fakat zincirleri silkip atacağı, gerçek, yaşayan çiçekleri toplayacağı şekilde. Dinin eleştirisi kişinin, düşünmek, eylemde bulunmak ve kendi gerçeğini şekillendirmek konusunda tıpkı gözü açılmış ve aklı başına gelmiş insanda olduğu gibi gözünü açar, öyleki, sonuçta kişi kendi etrafında, dolayısıyla kendi gerçek güneşinin etrafında dönmeye başlayacaktır. Din ancak, insan kendi etrafında dönmediği sürece insanın etrafında dönen, aldatıcı bir güneştir.

Tarihin görevi, bu yüzden, hakikat ötesi bir dünyanın ortadan kaybolduğu bir durumda, *bu dünyanın hakikati*nin tesisidir. Tarihin hizmetinde olan felsefenin acil görevi, insanın kendine yabancılaşmasının *mukaddes form*unun maskesi düşmüşken, kendine yabancılaşmanın *kutsal olmayan formları* içinde maskesini düşürmektir. Böylece, göklerin eleştirisi dünyanın eleştirisine, *din eleştirisi hukuk eleştirisi*ne, *ilahiyat eleştirisi* de *siyaset eleştirisi*ne dönüşüyor [...]

Filozoflar değişik şekillerde dünyayı açıklamakla yetindiler; oysa sorun onu değiştirmektir.

Alman İdeolojisi (Marx ve Engels, I. Bölüm'den, 1845-6):

...Dolayısıyla gerçek şudur: belirli şekillerde üretici olarak aktif olan belirli kişiler belirli sosyal ve politik ilişkilere girerler. Ampirik gözlem her bir tekil örnekte sosyal ve politik organizasyonun üretimle ilişkisini, ampirik olarak ve herhangi bir mistifikasyona veya spekülasyona girmeden gösterir. Toplumsal organizasyon ve devlet sürekli olarak

belirli bireylerin hayat tarzlarından ortaya çıkar. Fakat bu bireylerin böyle olmaları onlar veya başkaları tarafından hayal edilen bir şey değildir; onlar gerçektir, hayat tarzları gerçektir, aktiviteleri vardır, onlar kendi özgür iradelerine bağlı olmaksızın belirlenen bazı şartlar, koşullar ve maddî sınırlandırmaları altında aktivitede bulunurlar, üretirler.

Kavramlar, fikirler ve bilincin üretimi başlangıçtan beri maddî aktivite ve insanoğlunun maddî münasebetleri —gerçek hayatın dili— ile beraber dokunmuştur. Burada insanların fikirlerinin, düşüncesinin, ruhsal münasebetinin üretimi, onların doğrudan maddî koşullarının bir sonucu, dışa yansıması olarak görülür. Aynı şey bir halkın siyaset ve metafiziğinin dilinde temsil edildiği ölçüde ruhsal üretimi için de geçerlidir. İnsanların düşüncelerinin, mevhumlarının vs. üreticisi yine insanlardır fakat kendi üretici güçlerinin belirli gelişimi ve bu üretici güçlerin en son, en uzak formuna kadar tekabül eden bir söylem tarafından belirlenen gerçek aktif insanlar. Bilinç |*das Bewußtstein*|, hiçbir zaman bilinçli varlıktan |*das Bewußte Sein*| başka bir şey olamaz, ve insanların varlığı onların gerçek (real) hayat süreçlerinden ibarettir. İdeolojinin bütünü içinde insanlar ve onların ilişkileri kamera karanlığındaki gibi ters yüz görünüyorsa, bu —objelerin retina üzerinde ters (başaşağı) gözükmesinin en yakın fiziksel hayat süreçlerinden dolayı olduğu kadar— tarihsel hayat süreçlerinden dolayı böyle görünüyor.

Alman felsefesinin tam tersine, gökten dünyaya doğru akmak yerine, burada dünyadan göğe doğru bir yükseliş sözkonusudur. Yani biz, insanın söylediği, hayal ettiği veya tasavvur ettiği şeylerle ilerlemediğimiz gibi, kendilerinden cesed ve kandan müteşekkil insanlara ulaşabilmek için konuşulan, düşünülen ve tahayyül edilen insanlarla da ilerlemeyiz; biz ancak gerçekten aktif olan insanlarla ilerleriz ve onların gerçek hayat süreçlerinin ideolojik yansıma ve yankılarının gelişimini, bu hayat sürecinden kaynaklanıyor olarak görürüz. İnsanların beyinlerindeki bulanık imajlar bile insanın maddî, ampirik olarak gözlemlenebilir, maddî olarak önkoşullanabilir hayat süreçlerinin zorunlu yüceltilmeleridir. Böylece, ahlâk, din, metafizik ve diğer ideoloji formları ile bunlara tekâbül eden bilinç formları artık görünür bağımsızlıklarını korumuyorlar. Bunların bir tarihleri yoktur, gelişmeye de sahip değildirler, fakat insanlar, maddî üretim ve maddî münâsebetleri geliştirdikçe düşünceleri ve düşüncelerinin ürünleri de değişir. Bilinç hayatı belirlemez, hayattır bilinci belirleyen. İlk bakışta, kişi yaşa-

yan bireylerden olduğu kadar bilinçten hareket eder; ikinci aşamada ise gerçek hayata uygun olarak, bilinci *kendi* bilinçlerinden ibaret görerek, yaşayan bireylerin kendilerinden hareket eder

Bilinç sonuçta başlangıçtan beri toplumun bir ürünüdür ve insanın varoluşundan beri bu böyle devam eder. Başlangıçta bilinç, tabii ki sadece en yakın duyusal çevrenin —ve kendinin bilincine varan bireyin diğer kişilerle ve kendi dışındaki şeylerle olan sınırlı münasebetinin— bilincidir; aynı zamanda bu ilk bilinç, başlangıçta insanla tamamen yabancı bir şekilde çok büyük ve zapdedilemez bir güçle karşılaşan, doğanın bilincidir ki, bu doğaya karşı insanın tutumu tamamen hayvanîdir, doğaya bir hayvan gibi boyun eğer; bu yüzden bilinç, tamamen hayvanî bir doğa bilincidir (doğaya tapma, doğacılık).

Bu doğatapıcılık veya doğaya karşı bu tip bir tutumun, toplumun yapısı tarafından ve ters olarak belirlendiği çok açıktır. Her yerde olduğu gibi burada da insan ve doğanın kimliği o kadar açıktır ki, insanların doğa koşullarına karşı sınırlı hareketleri, birbirlerine karşı sınırlı hareketlerini şartlandırır ve, birbirlerine karşı sınırlı hareketleri doğaya karşı sınırlı tutumu belirler, çünkü doğa tarih tarafından zar zor henüz düzenlenmiştir; diğer yandan, etrafındaki insanlarla münasebetin zorunluluğu bilinci toplum içinde yaşama bilincinin başlangıcıdır. Bu başlangıç bu aşamada toplumsal yaşamın kendisinin olduğu kadar hayvansıdır; bu tam bir sürü bilincidir, ve insanı koyundan ayıran ancak onun içgüdüsünün yerini alan bilinci veya içgüdüsünün bilinçli bir içgüdü olmasıdır.

Komünist Parti Manifestosu (Marx ve Engels, 1847-8, II ve III. bölümler)

Din, felsefî ve genelde ideolojik bir bakışaçısından komunizme yöneltilen eleştiriler ciddî bir incelemeyi haketmiyor.

İnsanın düşüncelerinin, görüşlerinin, kavramlarının, veya tek bir kelimeyle insan bilincinin, insanın maddî varoluşunun koşullarındaki, toplumsal ilişkiler ve toplumsal yaşamındaki her değişiklikle değiştiğini kavrayabilmek derin bir sezgi gerektirir mi?

Düşünce tarihi, maddi üretimin değişmesi oranında entellektüel üretimin karakterinin değişmesinden başka neyi ispat etmektedir? Her devrin hakim düşünceleri o devrin hakim sınıflarının düşünceleridir.

İnsanlar toplumu değiştirecek düşüncelerden bahsettiklerinde, eski toplumda yeni bir toplumun temel esaslarının var olduğunu ve eski düşüncelerin çözülüşünün eski varoluş koşullarının çözülmesine ayak uydurduğunu ifade etmekten başka bir şey yapmazlar.

Eski dünya son sancılarını çekerken, eski dinler de Hristiyanlık tarafından alt edildiler. Hristiyan düşünceler onsekizinci yüzyılda rasyonalist düşüncelere mağlup olurken, feodal toplum onun ölü birliklerini devrimci burjuvaziyle savaşa sürüyordu. İnanç hürriyeti ve vicdan özgürlüğü düşünceleri bilgi alanında serbest rekabetin hakimiyetinden başka bir şeyin ifadesi olmadılar.

'Kuşkusuz', şöyle denilecektir; 'dinî, ahlâkî, felsefî ve hukukî fikirler tarihsel gelişim sürecinde değiştirilmiştir. Fakat din, maneviyat, felsefe ve siyaset bilimi bu değişime rağmen sürekli yaşamaya devam ettiler'.

'Bunun yanısıra, toplumun her halinde ortak olan özgürlük, adalet, vb. gibi ebedî hakikatler vardır. Fakat komunizm bütün ebedî doğruları yıkar; onları yeni bir temel üzerinde inşa etmek yerine, bütün dinleri, ahlâkî değerleri yıkar; bu yüzden o bütün geçmiş tarihsel deneyimlere aykırı hareket eder.'

Bu itham kendi kendini neye indirger? Geçmişteki bütün toplumların tarihi sınıf çatışmalarından (antagonism) oluşmuştur —farklı dönemlerde farklı biçimler varsayan çatışmalar.

Fakat toplumun bir parçasının diğeri tarafından sömürüldüğü gerçeği, hangi eğilim, hangi form içinde olursa olsun bütün geçmiş dönemler için ortak bir gerçektir. Dolayısıyla, tabii ki, geçmiş çağların sosyal bilinci, birçok çeşitlilik ve değişiklik gösterse de, sınıf çatışmaları tamamen yok olmadıkça tamamen ortadan kaybolmayan bazı genel fikirler ve ortak formlar içinde hareket eder.

Komunist devrim geleneksel mülkiyet ilişkilerinden en radikal kopuştur; tabii ki onun gelişimi de geleneksel düşüncelerden en radikal kopuşu gerektirir.

...Nasıl papazlar toprak ağalarıyla hep el ele olmuşsa, aynı şekilde ruhban sınıfının (Clerical) Sosyalizmi de Feodal Sosyalizmle el ele gitmiştir.

Hiçbirşey Hristiyan çileciliğine sosyalist bir renk vermekten daha kolay değildir. Hristiyanlık özel mülkiyete, evliliğe, devlete karşı koymadı mı? Bunların yerine fakirlik ve hayırseverlik, dinsel bekarlık ye-

mini ve bedenin çilesi, manastır hayatı ve Ana Kilise hakkında telkinde bulunmadı mı? Hristiyan Sosyalizmi aristokratların kıskançlıklarını, kinlerini kutsayan papazların kutsal suyundan başka bir şey değildir.

Kapital, Kitap I (Marx, 1867)

...Dinsel dünya gerçek dünyanın yansımasından başka bir şey değildir. Meta üretimine dayanan, üreticilerin genellikle birbirleriyle ürünlerine meta ve değerler olarak davranmak suretiyle sosyal ilişkilere girdikleri, ve bu üreticilerin kendi bireysel emeklerini homojen insan emeği standardına indirgedikleri bir toplum için soyut insan inancıyla (*cultus*), bundan öte özellikle onun Protestanlık ve Deism gibi burjuva gelişmeleri içinde Hristiyanlık, dinin en uygun biçimidir. Eski Asya tipi üretim tarzında ve bütün diğer eski üretim tarzlarında ürünlerin metaya dönüşümü ve böylece insanın da meta üreticisine dönüşümünün ikincil bir yer tuttuğunu, ancak, bunun öneminin ilkel toplulukların kendi çözülmelerine yaklaştıkça arttığını görürüz. Haklı olarak tüccar diye isimlendirilen milletler —Epikür'ün tanrılarının Intermundia'da olduğu gibi veya Yahudiler'in Polonya toplumunun gözeneklerinde olduğu gibi— ancak eski dünyanın çatlaklarında varolur. Bu eski toplumsal üretim organizmaları, burjuva toplumu ile karşılaştırıldığında, son derece basit ve şeffaftır. Fakat onlar ya bireysel olarak —ilkel kabile toplumunda kendisini hemcinsleriyle bağlayan göbek kordonundan ayrılamamış olan— insanın olgunlaşmamış gelişmelerinde veya doğrudan itaat ilişkilerinde temellenir. Bu örgütlenmeler ancak emeğin üretici gücünün gelişiminin henüz düşük bir seviyenin ötesine geçmemiş olduğu ve bu yüzden maddî hayat alanında insanların insanlarla ve insanın doğa ile olan sosyal ilişkilerinin buna uygun olarak dar olduğu yer ve zamanlarda ortaya çıkar ve varolur. Bu darlık eski doğa tapıcılığında ve popüler dinlerin diğer unsurlarında yansır. Gerçek hayatın dinî yansıması ancak o zaman, yani günlük hayatın pratik ilişkilerinin kişiye arkadaşları ve doğa bakımından mükemmel bir şekilde anlaşılır ve makul ilişkilerden başka bir şey sunmadığı zaman gözden kaybolur...

Anti-Dühring (Engels, 1878)

...Bütün dinler ... insanların gündelik hayatlarını kontrol eden dışsal güçlerin insan beynindeki fantastik bir yansımasından başka birşey değildir, ki bu yansımada dünyevî güçler doğa üstü güçlerin formunu varsayarlar. Tarihin başında ilk olarak yansıyan ve uzun evrim süreci içinde değişik insan toplulukları arasında en çok ve en çeşitli kişileştirmelere uğrayan doğa güçleriydi. Bu ilk süreç karşılaştırmalı mitoloji tarafından, en azından Hint-Avrupa halkları örneğinde, Hindu dininin kutsal kitaplarındaki kökenlerine kadar gidilerek izlenebilmiş; ve evrimin daha ileri aşamasında Hintliler, İranlılar, Yunanlar, Romalılar, Almanlar ve şimdiye kadar materyallerin bulunduğu kadarıyla Keltler, Litvanyalılar ve İslavlar arasında teferruatıyla gösterilmiştir. Fakat toplumsal güçlerin doğa güçlerinin yanısıra aktif olmaya başlaması uzun zaman önce olmamıştır; bu toplumsal güçler doğa güçleriyle aynı derecede insana yabancı, başlangıçta eşit derecede anlaşılmaz, aynı görünür doğal zorunlulukla insan üzerinde doğa güçlerinin kendileri kadar egemendir. Başlangıçta sadece doğanın gizemli güçlerini yansıtan fantastik figürler, bu noktada toplumsal nitelikler kazanır, tarihin güçlerinin temsilcisi olur. Evrimin daha sonraki bir aşamasında çok sayıda tanrının bütün doğal ve toplumsal nitelikleri soyut insanın bir yansımasından başka bir şey olmayan, herşeye kâdir tek bir tanrıya aktarıldı. İşte, geç Grek'in vulgarize edilmiş felsefesinin tarihsel olarak son üretimi olan tektanrıcılığın kökeni budur ve bu tektanrıcılık Yahudilerin dışlayıcı anlamda millî tanrılarında —Yehova'da— kendi bedenini bulur. Bu uygun, kullanışlı ve evrensel olarak uygulanabilir form içinde din, insanların kendilerine hükmeden doğal ve toplumsal güçlere yabancı ilişkinin dolaysız, yani, duygusal formu olarak —insanoğlu bu güçlerin kontrolü altında kaldığı sürece— varolmayı sürdürebilir. Bununla birlikte, mevcut burjuva toplumlarında defalarca gördüğümüz gibi, insanlar kendileri tarafından yaratılan ekonomik koşullar tarafından, kendilerinin ürettikleri üretim araçları tarafından, sanki bunlar yabancı güçlermiş gibi yönetilirler. Dinin oluşumuna sebep olan bu yansıtıcı (düşünümsel=reflective) etkinliğin fiili temeli, böylece varolmaya devam eder ve bununla da dinsel yansıma kendi varoluşunu devam ettirir. Burjuva siyasi ekonomisi bu yabancı tahakkümün nedensel bağına mantıklı bir açıklama getirse de, bu durum önemli

bir değişiklik oluşturmaz. Burjuva ekonomi bilimi genelde ne krizleri önleyebilir, ne bireysel kapitalistleri zararlardan, tahsil olunamayacak borçlardan ve iflastan koruyabilir, ne de bireysel işçilere işsizliğe ve fakirliğe karşı güvence verebilir. İnsanın talep ettiği, Tanrı'nın (yani, kapitalist üretim modelinin yabancı tahakkümünün) tanzim ettiği hâlâ doğrudur. Saf bilgi, burjuva iktisadi biliminden çok daha ileri ve derine gidebilse de, sosyal güçleri toplumun idaresi altına sokmak için yeterli değildir. Bunun için herşeyden önce zorunlu olan toplumsal bir *kanun*dur. Ve bu toplumsal kanun tamamlandığında, toplum, üretimin bütün araçlarını ele almak ve onları planlı bir amaçta kullanmak suretiyle, kendini ve bütün üyelerini kendileri tarafından üretilen fakat karşılarına direnilemeyen bir yabancı güç olarak çıkan bütün üretim araçlarının esaretinden kurtulduğunda; böylece insan sadece talep etmeyip aynı zamanda tanzim ettiğinde -işte ancak o zaman hâlâ dinde yansıyan bu yabancı güç yokolacak; ve onunla birlikte dinsel yansımanın kendisi de yokolacak, çünkü, basitçe, geride yansıyacak birşey kalmayacak.

Ütopik ve Bilimsel Sosyalizm'in İngilizce Baskısına Giriş (Engels, 1892)

...Yaklaşık kırk-elli yıl önce bir gerçekten bahsetmiştim, İngiltere'ye yerleşen kültürlü herhangi bir yabancı, bir süre sonra İngiliz orta sınıfının aptallığını ve dinî bağnazlığını görmek zorunda olmaktan dolayı şaşırırdı. Şimdi o zamanki İngiliz orta sınıfının bu zeki yabancıya göründüğü kadar aptal olmadığını ispatlayacağım. Onun dinî eğilimleri açıklanabilir (...).

Böylece, eğer materyalizm Fransız Devriminin itikadı olmuşsa, Tanrı'dan-korkan İngiliz burjuvazisi de dinine tamamen bağlı kalmıştır. Kitlelerin dinî içgüdüleri kaybolmuşduğu taktirde, neticenin ne olacağını Paris'teki terör hakimiyeti göstermemiş midir? Fransa'dan komşu ülkelere ne kadar çok materyalizm yayıldıysa ve bazı benzer doktrinel akımlardan —özellikle Alman felsefesinden— destek gördüyse, gerçekten de o kadar çok materyalizm ve özgür düşünce (kültürlü bir insanın zorunlu nitelikleri) genel olarak Avrupa'da yayıldı, ve o kadar çok da İngiliz orta sınıfı bir çok dinî itikatta inatla ayak diretti. Bu itikatlar birbirinden farklı olabilir, fakat onların hepsi de, kesinlikle dinsel, Hristiyan itikadı idiler.

Devrim Fransa'da burjuvanın siyasi zaferini pekiştirirken, İngiltere'de Watt, Arkwright, Cartwright ve diğerleri ekonomik gücün ağırlık merkezini tamamen değiştiren bir Sanayi devrimi başlattılar. Burjuvanın serveti toprak sahibi aristokratlarınkinden önemli ölçüde daha hızlı bir şekilde arttı. Burjuvanın kendi içinde, finansal aristokrasi, bankerler vs., fabrikatörler tarafından gittikçe daha fazla arka plana itildiler. 1689 uzlaşması, burjuva lehine uğradığı bu kademeli değişikliklerden sonra bile, artık partilerin ona karşı göreli pozisyonlarına tekabül etmiyordu. Bu partilerin karakteri de değişti; 1830'un burjuvazisi bir önceki yüzyıldakinden oldukça farklıydı. Hâlâ aristokratların elinde bulunan ve onlar tarafından yeni siyasî burjuvazinin isteklerine kaşı koymak için kullanılan siyasî güç yeni ekonomik çıkarlarla uyumsuz hâle geliyordu. Aristokrasiyle yeni ve cesur bir savaş zorunluydu; böyle bir savaş ancak yeni ekonomik iktidarın zaferiyle sonuçlanabilirdi. Öncelikle, bütün karşı koymalara rağmen, 1830'un Fransız Devrimi'nin etkisiyle bu Reform Hareketi sonuna kadar tamamlandı. Bu durum burjuvaziye Parlamento'da takdir edilen kuvvetli bir yer verdi. Daha sonra, bir kere ve bütün zamanlar için, burjuvazinin, özellikle onun en aktif kesimi olan fabrikatörlerin toprak sahibi aristokratlara üstünlüğünü tesis eden, hububat ürünlerinin satışı ile ilgili kanunun iptali. Bu, burjuvazinin en büyük zaferiydi; fakat, aynı zamanda kendi dışlayıcı çıkarı için kazandığı son zaferdi. Daha sonra elde ettikleri her zaferi önce tamamen yandaşları fakat kısa bir süre sonra rakipleri olan yeni bir toplumsal güçle paylaşmak zorunda kaldılar.

Sanayi devrimi geniş bir üretici kapitalist sınıfı, ama aynı zamanda —çok daha fazla sayıda— bir üretici işçi sınıfı meydana getirdi. Bu sınıf, sanayi devriminin bir branştan sonra diğer bir branşı yakalamasıyla birlikte sayıca ve hissece kademeli olarak büyüdü ve aynı oranda güç bakımından da büyüdü. 1824 gibi erken bir dönemde onun, gönülsüz bir parlamentoyu işçilerin birleşmesini yasaklayan kanunu iptal etmeye zorlayarak gösterdiği, işte bu güçtü. Reform çalkantıları devam ederken, işçiler Reform partisinin radikal kanadını oluşturdular; 1832 Yasası onlara seçme hakkı tanımadığından, onlar kendi taleplerini Halk Sözleşmesi'yle (People's Charter) formüle ettiler, ve kendi kendilerini büyük burjuvazi Anti-Corn Law (Hububat Yasalarına Karşı) partisine muhalif olarak bağımsız bir partide, modern zamanların ilk İşçi Partisi olan Çartistler'de inşa ettiler.

Daha sonra 1848 Şubat ve Mart'ında işçi sınıfının önemli bir rol oynadığı Kıtasal devrim geldi, ve en azından Paris'te, kapitalist toplumun bakış açısı tarafından asla kabul edilemez olan istekler öne sürüldü. Ve genel bir tepki ile karşılaşıldı. Önce 10 Nisan 1848'de Çartistlerin ilk yenilgisi, sonra aynı yıl Haziran'da Paris'te işçi sınıfı ayaklanmasının izdihamı, sonra İtalya, Macaristan ve Güney Almanya'da 1849 felaketi ve son olarak da 2 Aralık 1851'de Paris'te Louis Bonapart'ın zaferi. En azından bir süre için işçi sınıfının isteklerinin oluşturduğu korku bastırıldı, fakat ne pahasına! Eğer İngiliz burjuvası insanları dinî karamsarlıkta tutma gereksiniminden önce ikna olmuş olsaydı bütün bu tecrübelerden sonra bu gereksinimi ne kadar hissederdi? Kıta komşularının aşağılamalarına bakmaksızın, aşağı tabakanın Hristiyanlaşması, İncil öğrenmesi için yıldan yıla binlerce, onbinlerce harcamaya devam etti; sahip olduğu yerli dinî mekanizmalarla tatmin olmadı, geleneksel olarak dinin varlığını devam ettirmesinde en büyük organizatör olan Brother Jonathan'dan yardım istedi, Moddy, Sankey ve benzerleri gibi Amerikan dinî uyanış hareketlerini ithal etti; ve sonuçta —eski Hristiyanlığın propagandasını yeniden dirilten, sefillere seçilmişler olarak yaklaşan, kapitalizmle dinî bir yolla savaşan ve böylece bir gün başbelası olabilecek ve bunu yapabilmek için şimdi yeterli parayı bulan eski Hristiyan sınıf çatışmasının bir ögesini besleyen— Kurtuluş Ordusu'nun (Protestan bir mezhebin çn.) tehlikeli yardımını kabul etti [...]

Ve şimdi Kıta burjuvazisinin dinî gevşekliği ve özgür düşüncesine karşı İngiliz saygınlığının zaferi geldi. İngiltere ve Fransa'nın işçileri ayaklandı. Onlar direkt olarak sosyalizmden etkilendiler, ve gerçekten çok iyi gerekçelerle, kendi nüfuzlarını güvenceye alacak araçların meşruluğu konusunda hiçbir şekilde kısmi davranmadılar. Bu saf gürbüzlük/kaba kuvvet (puer robustus) günden güne bedbahtlığa (malitiosus) dönüştü. Fransız ve Alman Burjuvazisinin sessizce özgür düşüncelerinden vazgeçmekten başka yapacakları birşey kalmadı; tıpkı deniz tutması onu yakaladığı zaman, o ana kadar güvertede kabadayıca dolaşan delikanlının yanmakta olan sigarasını sessizce bırakması gibi; birer birer bu alaycılar dış görünüşte dindar kişilere dönüştüler, Kilise hakkında, onun inanç ve törenleri hakkında konuşmaya başladılar, hatta istenmediği kadar (kilisenin bile istemediği kadar) ona boyun eğdiler. Fransız burjuvası Cuma günleri yemekleri yağsız yedi, Alman

burjuvası Pazar günleri kilise sıralarında uzun Protestan vaazlarının sonuna kadar oturdu. Onlar materyalizmle felakete uğradılar. '*Die Religion muss dem Volk erhalten werden*', -din halk için ayakta tutulmalıdır- toplumu mutlak bir çöküşten korumanın tek ve son aracı budur. Maalesef onlar, sonsuza kadar dinin yıkılması için en uygun aşamaya gelinceye kadar bunun farkına varamadılar. Ve şimdi İngiliz burjuvazisi dudak bükmeye başladı ve 'Niçin bu kadar boşa vakit geçirdiniz, biz size bunu iki yüzyıl önce söyleyebilirdik!' diyorlar.

Fakat, ben ne İngiliz dinî vurdumduymazlığından, ne de yükselen Proleteryan eğilimi durduracak olan kıta burjuvazisinin *post festum* dönüşümünden korkuyorum. Gelenek büyük bir geciktirici güçtür, tarihin eylemsizlik (atalet) gücüdür (*vis inertia*), fakat tamamen pasif olduğundan, yıkılacağı kesin; sonuçta din kapitalist toplumun bekçiliğini yapmaya devam etmeyecek. Eğer bizim kanunî, felsefî ve dinî fikirlerimiz verili bir toplumda hakim ekonomik ilişki dallarına az veya çok uzak olursa, bu tür fikirler bu ilişkilerdeki köklü değişikliklerin etkisine uzun vadede karşı koyamaz. Ve biz doğaüstü bir vahye (bilgiye) inanmadığımız sürece, hiçbir dini inancın sendeleyen bir toplumu ayakta tutmaya yetmeyeceğini kabul etmeliyiz.

DİN SOYOLOJİSİ VE BİLGİ TEORİSİ*

Émile DURKHEİM

Bu çalışmada bugün bilinen en ilkel ve en basit dini incelemek, çözümlemek ve açıklamasını yapmak düşüncesindeyiz. Bir dinî sistem şu iki şartı haiz ise onu incelediğimiz ve gözlemlediğimiz dinlerin en ilkeli sayarız: herşeyden önce bu dinî sistemin örgütlenişinin, basitlikte diğerlerinin en aşağısında olan bir toplumda bulunması gerekir.[1] Bundan başka o dinî sistemi kendisinden önceki bir dinden ödünç alınmış hiç bir ögeye başvurmadan açıklayabilmek mümkün olmalıdır.

Böyle bir dinî sistemin tüm bölümleri arasındaki uyum ve bağlantıyı bir tarihçinin veya bir etnografın gösterebileceği titizlik ve sadakat ile tasvir etmeye çalışacağız. Fakat görevimiz bununla sınırlı kalmayacaktır: sosyoloji, tarihin ve etnografyanın ortaya koyduklarından farklı ve başka problemler de ortaya koyar. Uygarlığın geçmiş şekillerini, yalnızca onları tanımak ve yeniden inşa etmek amacıyla öğrenmeğe çalışmaz. Her pozitif bilim gibi o da her şeyden önce şimdiki zamanda, yanıbaşımızda bulunan ve düşüncelerimize eylemlerimize belli bir etkide bulunabilen fiili gerçekliği açıklama gayesini güder. Bu gerçeklik ise insandır ve özellikle bugünkü insandır. Çünkü iyi tanımakla daha çok ilgili olduğumuz başka bir şey yoktur. Dolayısıyla oldukça kadim ve arkaik dinleri, yalnızca garibliklerini tuhaflıklarını anlatma zev-

---

* İngilizce'den çevIren Abdullah Topçuoğlu (*The Elementary Forms of the Religious Life*'ın Religious Sociology and the Theory of Knowledge isimli Giriş Bölümü, İngilizceye Çeviren: Joseph Word Swain, London: George Allen & Unwin, 1976).

1 Aynı anlamda bu toplumları ilkel diye nitelendireceğiz ve bu tür toplumlara mensup insanlara ilkel insanlar diyeceğiz. Gerçekte bu terim açıklık ve kesinlikten biraz yoksunsa da başka türlü yapmanın yolu yoktur. Zaten anlamı bir kez bu şekilde tanımlanmaya özen gösterildiği zaman sakıncası kalmamış olur.

kini tatmak için incelemeyeceğiz. Çalışmamızın konusu olarak bunları seçişimiz, insanın dini doğasını bize bildirmeye, yani insanlığın aslî ve sürekli bir manzarasını gözlerimizin önüne koymaya en elverişli saymamızdan kaynaklanmıştır.

Bu düşüncemiz birçok şiddetli itirazı davet etmeden kabul edilmeyecektir. Şimdiki insanlar hakkında bir anlayışa varabilmek için tarihin başlangıcına kadar giderek, şimdiki zamandan uzaklaşma gereği görülmesi çok garip karşılanabilir. Bizi meşgul eden bu soruna bu tarz bir yaklaşım tümüyle aykırı bir şey gibi görülebilir. Aslında, değişik dinlerin değer, haysiyet ve erdem bakımından birbirinden farklı olduğu kabul edilmiştir: genellikle dinlerin hepsinde aynı derecede hakikat içerilmediği söylenir. Bu yüzden dinî düşüncelerin en yüksek şekillerinin -bunların değerleri diğerlerinin seviyesine düşürülmeksizin- en düşük şekillerle karşılaştırılamayacağı zannedilir. Avusturalya kabilelerinin o kaba ibadetlerinin, sözgelimi, Hristiyanlığı anlamak için bize yardım edebileceklerini kabul etmek, Hristiyanlığın da aynı zihniyetten hareket ettiğini, yani aynı batıl inanışlardan oluşarak aynı yanılgılara dayandığını kabul etmek demek olmaz mı? İşte bundan dolayıdır ki bazen ilk dinlere atfedilen önem sistematik bir din düşmanlığı göstergesi sayılmış, bu dinsizliğin, araştırmanın sonuçlarının ne olacağına önceden bir yargıda bulunarak onları hükümsüz kıldığı söylenmiştir.

Böyle bir sorgulamayı gerçekten de haketmiş, dinler tarihi ve etnografyasını din aleyhine bir savaş aleti olarak kullanmış bilim adamlarının bulunup bulunmadığını aramanın gereği yok. Her halde bir sosyoloğun bakışaçısında böyle bir kasıt olamaz. Gerçekte sosyolojinin en başta gelen sayıltılarından biri beşeri kurumların hiçbirinin, hataya veya yalana dayanamayacağı niteliğidir ki, aksi taktirde var olamazlardı. Bir beşeri kurumun eşyanın doğasında bir temeli olmasaydı hiçbir zaman üstesinden gelemeyeceği bir takım dirençlerle karşılaşırdı. Dolayısıyla ilk dinlerin incelenmesine giriştiğimiz zaman bunların gerçek bir varlıklarının olduğunu ve bunu ifade ettiklerini teslim ederiz. İlerde gelecek tahlil ve tartışmalarda bu esasın kesilmeksizin ortaya çıktığı görülecektir. Düşüncelerine katılmadığımız mesleklere sorgulama konumunda söylediğimiz şey de işte bu gerçeği tanımamış olmalarıdır. Kuşkusuz formüllerin yalnızca metinleri, lafızları incelemeye alındığı zaman bu dinî inanç ve pratikler bazen insana şaşırtıcı gelebilir. Bunları bir çeşit esaslı düşünsel sapıklığa atfetmeye yönelik bir eğilim duyulur. Fakat sembolün altında temsil edilen ve sembole asıl

anlamını veren gerçeğe ulaşabilmenin yolu bulunmalıdır. En vahşi veya garip ritüeller en acaip hurafeler bile bazı beşerî gereksinimleri, gerek bireysel gerek toplumsal yaşamın bazı evrelerini tercüme ve ifade ederler.

Dolayısıyla, esas itibariyle yanlış olan hiçbir din yoktur. Hepsi kendilerine göre doğrudur; hepsi de, değişik yollarla da olsa, insani varoluşun belirli koşullarına karşılık gelirler. Kuşkusuz, dinleri bir hiyerarşi içinde düzenlemek imkansız değildir. Bazıları daha yüksek zihinsel işlevleri devreye sokmaları, örneğin düşünce ve hissiyatta daha zengin olmaları, daha az duygu ve imaja karşılık daha çok kavram içermeleri ve düzenlemelerinin daha bilgince olması itibarıyla diğerlerinden üstün tutulabilirler. Fakat bu karmaşıklığın büyüklüğü ve düşüncenin yüksekliği ne kadar gerçek olursa olsun, mütekabil dinleri farklı sınıflara yerleştirmek için yeterli bir gerekçe oluşturmaz. Tıpkı, en basit protoplazma düzeyinden insana kadar tüm yaşayanların eşit bir şekilde canlı oldukları gibi bütün dinler de aynı şekilde eşittirler. Bu yüzden ilk dinlere başvurmamız dini değerden düşürmek gibi gizli bir amaca dayalı olarak seçilmiş bir hareket değildir. Çünkü o dinler de kesinlikle diğerlerinden daha az saygın değildirler. Aynı gereksinimlere karşılık verirler, aynı rolü oynarlar, aynı nedenlere dayanırlar; ayrıca dinsel yaşamın doğasını göstermek ve sonuçta irdelemek istediğimiz sorunu çözmekte yardımcı olabilirler.

Fakat niçin onlara bir çeşit öncelik vermeli? İncelememizin konusu olmak üzere niçin onları tüm diğerlerine tercih etmeli? - Bu sadece yönteme ilişkin nedenlerden ileri gelmiştir.

Her şeyden önce, en yeni dinler hakkında bir anlayışa, tarihte aşamalı olarak nasıl oluşmuş olduklarını izlemeden ulaşamayız. Aslında, tarihsel çözümleme dinlere uygulanması mümkün tek açıklama yoludur. Bir kurumu, onu oluşturan ögelere ayırmamızı bize sağlayan yalnızca budur, çünkü bize onların zaman içerisinde birbiri arkası sıra nasıl doğduklarını gösterir. Diğer yandan, bunların herbirini doğmuş oldukları ortama koyarak, onları meydana çıkaran nedenleri belirleyebilecek yegane aracı bize verir. Belirli bir zamanda ele alınan insani bir şeyin -dinsel bir inancın veya bir hukuk kuralının, ahlaki bir öncülün, estetik bir tarzın veya ekonomik bir sistemin- açıklamasına ne zaman girişilmek istenirse, bakışı en ilkel ve en basit şekline çevirmek ve varlığının o döneminde ne gibi niteliklerle belirlendiğini aramak, sonra da yavaş yavaş nasıl gelişip karmaşıklaştığını, incelediğimiz andaki

haline nasıl geldiğini göstermek gerekir. İşte bu aşamalı açıklamalar dizisi için, diğer hepsinin bağlı oldukları kalkış noktasını belirlemenin ne kadar önemli olduğu kolayca anlaşılabilir. Bilimsel hakikatler zincirinde ilk halkanın başat bir etkiye sahip olduğu Descartes'ın ilkelerinden biriydi. Fakat, kuşkusuz, din biliminin temeline Kartezyen bir tarzda işlenmiş bir düşünceyi, yani mantıksal bir kavramı, sadece düşünce gücüyle kurulmuş saf bir olasılığı yerleştirmek sözkonusu olamaz. Bulmamız gereken şey somut bir gerçekliktir ve bunu bize ancak tarihsel ve etnografik gözlem ve inceleme sağlayabilir. Fakat bu asli düşünce Descartes'ınkinden daha değişik süreçlerle elde edilebiliyorsa bile bilimin tesis ettiği tüm önermeler dizisi üzerinde önemli ölçüde etkisinin mukadder olduğu yine de doğrudur. Tek hücreli varlıkların bilindiği andan itibaren biyolojik evrim tümüyle farklı anlaşılmaya başlanmıştır. Bunun gibi, evrimin başlangıcına tabiatçılık (naturizm), ruhçuluk (animizm) veya başka bir din biçimi konulduğuna göre dinsel olguların düzenlenmesi oldukça farklı bir şekilde açıklanır. En uzmanlaşmış bilim adamları bile salt soyutlanmaktan ibaret bir görevin içine kapanıp kendilerini sınırlandırmak istemezlerse ve çözümledikleri olguları yorumlamak isterlerse, bu varsayımlardan birini seçmek ve onu kalkış noktası yapmak zorundadırlar. İster istemez kendi kendilerine sormak zorunda oldukları sorular şu şekli alır: Tabiatçılık veya ruhçuluk şurda veya burda şu veya bu özel şekli almaya veya kendisini şu veya bu tarzda zenginleştirmeye veya fakirleştirmeye nasıl yönel(til)di? Bu temel sorun karşısında taraf omaktan kaçınmak imkansız olduğuna göre, dahası, verilen çözüm bilimin geneli üzerinde etkili olduğuna göre sorunun üzerine cepheden gitmek gerekiyor: bu da tam bizim yapmak istediğimiz şeydir.

Bu dolaylı tepkilerden başka, ilkel dinlerin incelenmesi haddizatında büyük bir değere ve dolaysız bir öneme sahiptir.

Belirli bir dinin neden ibaret olduğunu bilmek faydalı ise, dinin genel olarak ne olduğunu bilmek daha önemlidir. Bu her zaman filozofların ilgisini uyandırmış bir sorundur: bu nedensiz değildir, çünkü tüm insanlığı ilgilendirmektedir. Fakat ne yazık ki, genel olarak başvurdukları yöntem diyalektiktir: din hakkında kendi kendilerine yaptıkları fikrî çözümlemelerle yetinirler, ancak zihinsel çözümlemelerinin sonuçlarını, kendi ideallerini en güzel bir şekilde gerçekleştirecek dinlerden alınmış örneklerle açıklarlar. Fakat bu yöntemin terkedilmesi

gerekse de sorun yine de kalıcıdır. Felsefenin ona yaptığı büyük hizmet, bilginlerin onu hafife almak suretiyle bastırmalarını engellemekten ibarettir. Oysa ki bu sorunun çözümüne başka bir yolla da varılabilir. Madem ki tüm dinler birbirleriyle karşılaştırılabilir ve hepsi aynı sınıfın türleridir, o halde zorunlu olarak hepsinde ortak olan bir çok öge vardır. Basitçe hepsinin eşit olarak sahip oldukları ve araştırmaların ta başından itibaren kendisine geçici bir tanım vermeyi mümkün kılan dışsal ve görünür özelliklerini kastetmiyoruz. Bu görünür işaretlerin keşfi görece kolaydır, çünkü gerektirdiği gözlem şeylerin yüzeyini aşmaz. Fakat bu görünür benzerlikler derindeki bir takım benzerlikleri varsayar. Tüm inanç sistemleri ve tüm kültlerin temelinde belirli bir miktarda esaslı temsil ve kavramlar ve ritüel tutumları bulunmalıdır ki, bunlar almış oldukları biçimlerin farklılığına rağmen, her yerde aynı nesnel anlama sahip olup aynı işlevi yerine getirmelidir. İşte bu kalıcı ögelerdir ki, dinde ebedi ve insani olanı oluştururlar; genel anlamda dinden söz edildiği zaman ifade edilen düşüncenin tüm nesnel içeriğini şekillendirirler. Bunları bulmak nasıl mümkün olacaktır?

Kuşkusuz bu, tarihin akışında görünen karmaşık dinleri gözlemlemekle olmayacaktır. Bunların her biri o kadar farklı ögelerden meydana gelmiştir ki, birincil olanı ikincil olandan, esas olanı feri olandan ayırmak çok zordur. Varsayalım ki incelenen din Mısır, Hint veya klasik antik çağların dini olsun. Yerelliğe, tapınaklara, kuşaklara, hanedanlara, istilalara vs. göre değişen birçok kültün birbirine girmiş bir bütünü göze çarpar. Halka ait hurafeler, orda en saf doğmalarla karışmışlardır. Dinin ne düşüncesi ne de uygulaması müminler arasında eşit bir şekilde dağılmamıştır; insanlara, çevre ve ortamlara göre inançlar ve ritüeller değişik yollarla düşünülebilir. Burada rahip, orada keşiş, başka bir yerde sivil görünür; mistik ve rasyonalistler, ilahiyatçılar ve peygamberler vardır v.s. Bu şartlarda hepsinde ortak olanın ne olduğunu görmek zordur. Bu sistemlerden herhangi birini ele alarak onda özel olarak gelişmiş bulunan, kurban veya peygamberlik, keşişlik veya dinsel gizemlilik gibi belirli bazı olgular hakkında yararlı çalışmalar yapmanın bir yolu bulunabilir; fakat o zaman, üzerini örten bol ve çeşitli bitkiler altında dinsel yaşamın ortak temelini keşfetmek nasıl mümkün olabilir? İlahiyat tartışmaları, ritüellerin çeşitliliği, grupların çoğalışı ve bireylerin farklılaşması altında genel anlamıyla dinsel zihniyetin temel durumları ve özelliklerini nasıl ayırdedebiliriz?

Aşağı toplumlarda ise durumlar oldukça farklıdır. Bireyselliğin oldukça az gelişmiş olması, topluluğun yayılıp dağılmamış bulunması, dışsal koşulların ve ortamların türdeş olması v.s. hepsi farklılık ve çeşitliliği en aza indirmeye katkıda bulunurlar. Topluluk, daha bir ilerlemiş toplumlarda örneklerine çok ender rastlanabilecek bir entellektüel ve moral uyuma sahiptir. Herşey herkes için ortaktır. Hareketler kalıplaşmıştır; herkes aynı ortamlarda aynı şeyleri yapmaktadır. Davranışlardaki bu uyum düşüncelerdeki uyumun bir ifadesidir. Bütün zihinler aynı akımla sürüklendiklerinden, bireysel örnek ırkı temsil eden bir örneğin hemen hemen aynısıdır. Herşey tekbiçimli olduğu kadar herşey basittir de. Sonsuz bir şekilde tekrarlanan ve hepsi bir tek temadan oluşan şu mitler, veya tekrar tekrar yinelenen birkaç jest ve turdan ibaret olan ritüellerden daha sade ve ilkel bir şey olamaz. Halkın veya din adamlarının muhayyilelerinin dinsel düşünce ve uygulamaların ilk özünü inceltecek veya dönüştürecek ne zamanları ne de yolları olmuştur; bu dinsel düşünce ve eylemler tüm çıplaklıklarıyla gösterilebilirler ve kendiliklerinden incelemeye ve gözleme açık bulunurlar. Bunları açmak için yalnızca az bir çaba yeterlidir. Ayrıntı veya ikincil durumda olanları, lüxlerin gelişimi temel ilkeleri örtmeye henüz yetmemiştir.[2] Her şey en zorunlu sınırına, onsuz dinin olamayacağı bir sınıra inmiştir. İşte kaçınılmaz olan bu şey aynı zamanda esas olan şeydir, yani; her şeyden önce bilmemiz gereken şey.

İlkel uygarlıklar basit durumlar oldukları için imtiyazlı haller oluştururlar. Bundan dolayıdır ki, insan etkinliğinin tüm alanlarında, etnologların gözlemleri sıkça, beşerî kurumlar hakkındaki incelemelerin yenilenmesini sağlamış gerçek keşifler olmuştur. Örneğin, ondokuzuncu yüzyılın yarısından önce herkes babanın ailenin esas unsuru olduğuna inanıyordu; kimse baba otoritesinin temel taşı olmadığı bir aile örgütlenmesini tahayyül edemezdi. Fakat Bachofen'in keşfi bu eski anlayışı altüst etti. Çok yakın zamanlara kadar akrabaların ahlakî ve

2 Bundan, ilkel kültürlerde her türlü lüxün eksik olduğunu söylediğimiz anlaşılmamalı. Aksine, göreceğiz ki, her dinde hiç bir yarar gözetmeyen bir takım inanç ve eylemler vardır (Bkz. *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri*, III. bl. iv. 2). Bü lüxler dinsel yaşam açısından kaçınılmazdır; onun esasına ilişkindir. Fakat aşağı dinlerde diğerlerine oranla daha ilkel bir durumdadır. Varlık nedenlerini saptayabilmek için bu bizim işimize yarayacaktır.

yasal ilişkileri yalnızca aynı soydan gelen fizyolojik ilişkilerin diğer bir boyutu sayılıyordu; Bachofen ve halefleri MacLennan, Morgan ve daha çokları halen bu yanlış anlayışın etkisi altındaydılar. Fakat biz ilkel klanın doğasına vakıf olduğumuzda, ilişkilerin, aksine, kan bağıyla açıklanamayacağını görmüş oluruz. Dinlere gelince, yalnızca en çok tanıdık olanlar hakkındaki incelemeler insanları uzun zaman tanrı düşüncesinin dinsel olan herşeyin ayırdedici özelliği olduğunu düşünmeye yöneltti. Oysa şimdi incelemeye başlayacağımız din, geniş ölçüde, tüm ilahiyat fikrine yabancıdır; bu dinde ritüellerin yöneldiği ve başvurduğu güçler bizim yeni dinlerimizde başsırayı işgal eden güçlerden çok farklıdır. Bununla birlikte onlar son dinleri anlamada yardımcı olurlar. Dolayısıyla etnografya mensuplarının çalışmalarına karşı pek çok tarihçinin sergilediği küçümsemeden daha haksız birşey olamaz. Aksine gerçek olan şu ki, etnografya sosyolojinin değişik branşlarında sıkça verimli devrimlere yol açmıştır. Az önce söz ettiğimiz tek hücreli canlıların keşfi aynı nedenden dolayı yaşam hakkında beslenen ortalama düşünceyi değiştirmiştir. Bu basit varlıklarda yaşam en esaslı özelliklerine indirgenmiş olduğundan, bunların yanlış anlaşılma ihtimali daha az olur.

Fakat ilkel dinler bize yalnızca dinin oluşturucu bileşenlerini ayırdetme işinde yardımcı olmaz; onların dini açıklamayı kolaylaştırmak gibi büyük bir faydaları da vardır. Bu dinlerde olgular daha basit olduğundan, aralarındaki ilişkiler daha barizdir. İnsanların kendi eylemlerini açıklamak için getirdikleri nedenler henüz üzerinde çalışılmak suretiyle işlenip doğalarını kaybetmemişlerdir; onlar bu eylemleri doğuran güdülerle daha yakın ve daha ilişkili bir durumdadırlar. Bir hallüsinasyonu iyice anlamak ve ona en uygun tedavi yöntemini uygulayabilmek için bir doktor o hallüsinasyonu doğuran etkenlerin ne olduğunu bilmek zorundadır. Bir hallüsinasyon başlangıcına ne kadar yakın bir dönemde incelenip gözlemlenirse farkedilip teşhis edilmesi o kadar kolay olur. Hastalığa gelişmesi için ne kadar zaman tanınırsa inceleme ve gözlemden kaçma ihtimali o kadar fazla olur; çünkü hastalık ilerledikçe her çeşit yorum karışabilir, ki bu yorumlar ilk durumu bilinçdışı bir alana -çoğu kez ilk durumu görmenin zor olduğu bir alana sürükleme eğilimindedirler. Sistematize bir hallüsinasyon ile onu doğuran ilk izlenimler arasında çoğunlukla kayda değer bir mesafe bulunur. Dinsel düşünce için de durum böyledir. Üzerinden zaman geçtik-

çe, tarih ilerledikçe, onları doğuran nedenler etkinliklerini sürdürmekle beraber, artık ancak onları oldukça dönüştürmüş bulunan geniş bir yorumlar düzeneği arasından algılanabilirler. Halk mitolojileri ve yaygın teolojiler etkinliklerini böylece sürdürmüşlerdir: ilkel duygulara oldukça farklı başka duygular dayatmışlardır. Bunlar birincilerin işlenmiş şekillerinden başka birşey olmamaları itibariyle o ilkel duygulara mensup olsalar da, bunların gerçek doğalarının çok eksik bir şekilde görünmesini sağlarlar. Sebep ve sonuç arasındaki, görünür sebep ile etkili sebep arasındaki psikolojik mesafe kapatılması daha zor bir şekilde artmıştır. Bu kitabın gelecek bölümleri metod hakkındaki bu noktanın bir açıklaması ve doğrulanışından ibaret olacaktır. İlkel dinlerde dinsel olgunun nasıl oluyor da halen kökenlerinin izini taşıdığı görülecektir: bunların, yalnızca daha fazla gelişmiş dinlerin incelenmesinden çıkarılması cidden zor olurdu.

Dolayısıyla girişeceğimiz inceleme dinlerin kökenine ilişkin eski sorunun, *yeni şartlar altında*, tazelenmesinden ibaret olacaktır. Kuşkusuz, köken sözcüğünden mutlak bir başlangıç anlaşılacaksa sorunun bilimsel hiçbir yanı olmayacağı için kesinlikle bertaraf edilmesi gerekir. Dinin varolmaya başlamış olduğunu söyleyebileceğimiz bir an yoktur ve sonuçta bizi zihnen oraya taşıyacak bir yol bulmaya ihtiyaç da yoktur. Tüm beşeri kurumlar gibi dinin de hiç bir yerde bir başlangıç noktası yoktur. Bu yüzden, bu tür spekülasyonlar haklı olarak gözden düşmüştür; bunlar ancak hiç bir denetime tabi olmayan öznel ve keyfî kurgulardan ibarettir. Fakat bizim ortaya koyduğumuz sorun tamamen farklıdır. Yapmak istediğimiz şey dinî düşünce ve pratiğin en esaslı biçimlerinin tabi olduğu, her zaman var olan nedenleri ayırdetmenin bir yolunu bulmaktır. Oysa, biraz önce ileri sürdüğümüz nedenlerden dolayı bu nedenler gözlemlendikleri yerdeki toplumlar ne kadar az karmaşık ise bu nedenler o kadar kolay gözlemlenebilirler. Mümkün olduğunca kökenlere yaklaşmak isteyişimizin sebebi de işte budur.[3] Yoksa aşağı dinlere özel bir takım meziyetler atfetmek değil-

3 Görüldüğü gibi, tıpkı "ilkel" sözcüğüne olduğu gibi "Köken" sözcüğüne de tamamen göreceli bir anlam vermiş oluyoruz. Onunla biz mutlak bir başlangıç değil, bugün bilinen veya ötesine gidemediğimiz en basit sosyal durumu kastediyoruz. Tarihin veya dinsel düşüncenin kökeninden sözettiğimiz zaman ifademizden anlaşılması gereken anlam budur.

dir. Aksine onlar ilkel ve kaba dinlerdir; onlardan sonraki dinlerin sadece yeniden üretmek durumunda kalacakları bir model çıkaramayız. Fakat kabalıkları onları öğretici kılıyor, çünkü böylelikle onlardaki olgular ve ilişkileri daha kolay gözlenebildikçe deneylere uygun hale gelirler. İncelemekte olduğu bir olgunun yasalarını keşfetmek için bir fizikçi onu basitleştirmeye ve ikincil özelliklerden kurtarmaya çalışır. Kurumlarla ilgili konularda ise, doğa tarihin başlangıcında bu basitleştirme işlemini yapar. Bunlardan yalnızca yararlanmak amacındayız. Kuşkusuz bu yöntemle ancak çok ilkel bir takım olgulara ulaşabiliriz. Bunları mümkün olduğunca anladığımız zaman evrim boyunca üretilmiş bulunan her çeşit yenilik yine de anlaşılmış olmayacaktır. Fakat böylece ortaya çıkan sorunların önemini inkar etmek istemesek de, sırası geldiğinde ele alınmalarının yararlı olacağını ve ancak şimdi ele aldığımız sorunları bitirdikten sonra da olsa onların incelenmesinin önemli olacağını düşünüyoruz.

II

Ancak, araştırmalarımız yalnızca din bilimlerini ilgilendirmekle kalmaz. Gerçekte, her dinin özünde dinsel olan düşünceler dairesini aştığı bir tarafı vardır. Bu yönüyle dinsel olayların incelemesi şimdiye kadar yalnızca felsefeciler arasında tartışılmış birçok sorunun yeniden ele alınmasını sağlar.

Uzun zamandan beri insanların dünyayı ve kendi kendilerini açıklayıp tasvir etmek için geliştirdikleri ilk temsil (representation) sistemlerinin dinsel kökenli olduklarını biliyoruz. Hem bir kozmoloji hem de ilahi varlıklar hakkında bir spekülasyon olmayan hiçbir din yoktur. Felsefeyle bilimlerin dinden doğmuş olmaları dinin başlangıçta hem felsefenin hem de bilimlerin yerini tutmasından kaynaklanmıştır. Ancak pek dikkat edilmeyen bir nokta, dinlerin daha önce oluşmuş insan zihnini beşeri düşüncelerle zenginleştirmekle yetinmeyerek bizzat insan zihnini oluşturmaya, biçimlendirmeye yönelmesidir. İnsanlar, ilk bilgilerinin büyük bir kısmını dine borçlu olmakla kalmazlar; bu bilgilerinin düzenlendikleri, işlendikleri biçimi de dinden alırlar.

Yargılarımızın kökeninde bütün düşünce hayatımıza hükmeden bir takım esaslı düşünceler vardır; bunlar Aristo'dan beri filozofların an-

lam kategorileri dedikleri, zaman, mekan[4] sınıf, sayı, sebep, öz, kişilik vs. düşüncelerdir. Bunlar şeylerin en genel özelliklerine karşılık gelirler. Tüm düşünceyi içine alan katı ve sağlam bir çerçeve gibidirler; düşünce kendi kendisini yıkmadan bu çerçevelerin dışına çıkabilir gözükmez, çünkü, zaman ve mekanda olmayan, belli bir sayıları olmayan nesneler düşünemiyoruz, ilh. Diğer düşünceler değişken ve olumsaldırlar; onların bir insan, bir toplum, bir çağ tarafından bilinmezliklerini algılayabiliriz; oysa bu kategoriler zihnin (intellect) normal işleyişinden ayrılamaz gibi görünmektedirler. Onlar zihnin çerçevesi gibidirler. Şimdi ilkel dinî inançlar sistematik olarak çözümlendiğinde, temel kategoriler doğal olarak bulunacaktır. Onlar din içinde ve dinden doğmuşlardır; dinsel düşüncenin bir ürünüdürler. Bu, *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri* boyunca göstermeye çalıştığımız şeydir.

Bunun kendi başına bir önemi olsa bile ona asıl önemini veren unsur başkadır.

Kitabın genel sonucu dinin fazasıyla toplumsal bir gerçek olduğudur. Dinsel temsiller kollektif gerçeklikleri ifade eden kollektif temsillerdir; ritüeller ancak bir yere toplanmış bir takım gruplar arasında doğan ve bu gruplarda bazı zihinsel durumlar oluşturmaya, sürdürmeye veya diriltmeye yarayan hareket tarzlarıdır. Dolayısıyla şayet kategoriler din kökenli iseler, tüm dinsel olgularda ortak olan bu doğaya katılmaları gerek; onlar da toplumsal ve kollektif düşüncenin ürünü şeyler olmalılar. En azından -çünkü bu konulardaki bilgilerimizin şimdiki durumu içinde her türlü radikal ve dışlayıcı ifadelere karşı dikkatli olmak gerekiyor- bunların içinde zengin sosyal ögeler bulunduğunu varsaymak herhalde mümkündür.

Şimdi bile, bu durum bazılarında az çok kestirilebilir. Örneğin, zaman kavramının, kendisini bölmek ve ölçmek için kullandığımız süreçler veya onu ifade ettiğimiz nesnel işaretler olmaksızın ne olabileceğini bir tasarlamayı deneyin; yılların, ayların, haftaların, günlerin ve saatlerin birbirini izlemediği bir zaman! Bu neredeyse düşünülemeyecek bir şeydir. Farklı anlarını ayırdetme durumu dışında zamanı algılaya-

4 Zaman ve mekanın kategoriler olduklarını söyleriz, çünkü bu düşüncelerin entellektüel hayatta oynadıkları rolle sınıf veya sebep düşüncelerine düşen rol arasında hiç bir fark yoktur (bu noktada bkz. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*. ss. 63, 76).

mıyoruz. İmdi, bu farklılaşmanın kökeni nedir? Kuşkusuz, önceden yaşantılamış olduğumuz bilinç durumları ilk defa meydana geldikleri yolla aynı düzen ve sıra içinde bizde yeniden üretilebilir; böylece geçmişimizin porsiyonları, açıkça şimdiki zamandan ayırdedilebilse de, tekrar şimdiki zamana çevrilebilir. Fakat bu ayrım bizim özel tecrübemiz için ne kadar önemli olursa olsun, zaman mufhumu veya kategorisi oluşturmak için yeterli olmaktan uzaktır. O, bizim yalnızca bireysel varoluşumuzu değil fakat tüm bir insanlığımızı çevreleyen soyut ve gayr-i şahsi bir çerçevedir. O, tüm bir müddetin (devamın, duration) gözler önüne serildiği ve muhtemel tüm olayların sabit ve yol gösterici çizgilerle ilişkileri içinde üzerinde yerleştirildiği sonsuz bir levha gibidir. Böylece düzenlenen *benim zamanım* değil, tek bir medeniyet içinde herkes tarafından nesnel olarak düşünülebilen, genel olarak zamandır. Yalnızca bu bile böyle bir düzenlemenin kollektif olması gerektiğini göstermeye yeterdir. Gerçekte de, gözlemler herşeyin kendileriyle ilişkilerine göre yerleştirildiği bu kaçınılmaz işaret çizgilerinin toplumsal yaşamdan alındığını kanıtlamaktadır. Günler, haftalar, aylar, yıllar vs. içinde bölünmeler ritüellerin, festivallerin ve kamusal seremonilerin periyodik tekerrürüne tekâbül eder.[5] Bir takvim kollektif etkinliklerin tanzimini temin etme işlevi gördüğü gibi onların ritmini de ifade eder.[6]

Mekan (uzay, space) için de aynı şey sözkonusudur. Hamelin'in göstermiş olduğu gibi,[7] mekan, Kant'ın düşündüğü gibi muğlak ve belirsiz bir vasat değildir; Kant'ın düşündüğü gibi mutlak surette ve saf

---

5 Bu iddiayı desteklemek üzere bkz. Hubert ve Mauss, *Mélanges d'Histoire des Religions* (*Travaux de l'Année Sociologique*), *La Repr'sentation du Temps dans la Religion* bölümü.

6 Böylece bizi zamana yerleştiren imajlar ve duygular grubuyla zaman kategorisi arasında varolan tüm farkları görüyoruz. Birincisi yalnızca onları yaşayan kişi için bir değer ifade eden bireysel tecrübelerin özetidir. Fakat zaman kategorisinin ifade ettiği şey gruba ortak olan, tabiri caizse bir toplumsal zamandır. Kendi içinde gerçek bir toplumsal kurumdur. Ayrıca, o insana özgü bir şeydir; hayvanların bu tür bir temsilleri yoktur.
Zaman kategorisiyle mütekabil duygulanımlar mekan ve sebep bakımından eşit biçimde uyarlanabilir. Muhtemelen bu soruların yol açtığı ihtilaflarla sürdürülen bazı karışıklıkları gidermeye yardımcı olabilir

7 Veya tüm bireylerin organik-fiziksel oluşumları dolayısıyla, kendiliğinden bir biçimde mekanın farklı bölümleriyle aynı tarzda etkilendiklerini kabul etmek zorunlu olacaktır.

anlamda türdeş bir mekan hiçbir işe yaramaz ve zihin tarafından kavranamazdı. Mekansal temsil esas itibariyle duyumsal tecrübeler hakkındaki verilerin temel bir eşgüdümünden ibarettir. Fakat şayet mekanın parçaları nitelik itibariyle eşit olsaydı ve gerçekten birbirinin yerine ikame edilebilir olsaydı, bu eşgüdüm imkansız olurdu. Eşyayı mekan içinde düzenleyebilmek için, değişik şekillerde ikame edebilmek; bir kısmını sağa bir kısmını sola; şunları üste şunları alta; şunun kuzeyine, bunun güneyine veya birbirinin doğusuna, batısına yerleştirebilmek mümkün olmalı; tıpkı bilinç durumlarını zamansal olarak düzenleyebilmek için onları belirlenmiş tarihlere yerleştirme imkanının olması gerektiği gibi. Yani şayet, zaman gibi bölünüp farklılaşmamış olsaydı mekan da olmazdı. Fakat uzay için bu kadar asli olan bu ayrımlar nereden geldi? Kendi başlarına ne sağın ne solun, ne yukarının ne aşağının, ne kuzeyin ne güneyin bir varlığı yoktur. Tüm bu ayırımların, değişik bölgelere değişik duyusal değerler atfedilmiş olduğu gerçeğinden kaynaklandığı açıktır. Tek bir uygarlığın tüm insanları mekanı aynı şekilde temsil ettiklerinden, bu duyusal değerlerin ve onlara dayanan ayrımların da eşit bir şekilde evrensel olması gerektiği açıkça zorunlu görünmekte; ve bunların toplumsal kaynaklı olduğunu neredeyse zorunlu olarak imâ etmektedir.[8]

Bunun yanısıra, bu toplumsal karakterin iyice açığa çıktığı örnekler vardır. Avusturalya'da ve Kuzey Amerika'da öyle toplumlar vardır ki, orada mekanı yoğun bir daire biçiminde görürler, çünkü kamplarının biçimi de daire şeklindedir;[9] ve bu mekansal daire tam anlamıyla kabile dairesi gibi ona kıyasla bölmelenmiştir. Kabiledeki klanlar kadar ayırdedilmiş çok sayıda bölgeler vardır, ve bunlar bu bölgelere yönelimi belirlemiş olan karargahın içindeki klanlar tarafından işgal edilmiş bir yerdir. Her bölge kendisine atfedilen klanın totemiyle tanımlanır. Zuniler arasında, örneğin, evler (pueblo) yedi bölüme ayrı-

8 Aksi taktirde bütün bireyler organik ve fiziksel yapılarının gereği olarak, mekanın farklı parçaları tarafından aynı şekilde etkilenmekte olduklarını kabul etmek zorunlu olurdu. Bu ise pek muhtemel değildir, özellikle kendi kendilerine değişik bölgelere karşı hislerin kayıtsız olduğu gibi. Ayrıca mekanın bölünmeleri farklı toplumlarda değişiklik arzeder ki, bu da insanın yalnızca fıtrî doğasına dayanmadıklarını gösterir.

9 Bkz. Durkheim ve Mauss, De quelques formes primitives de classification, *Année Sociologique*, VI, s 47 vd.

lır: bunların her biri bir bütünlüğe sahip bir klanlar grubudur: her ihtimale göre bu başlangıcında bir olan, sonradan bölünmüş tek bir klandır. İşte onların mekanı da yedi nahiye içerir. Dünyanın bu yedi nahiyesinin her biri evin bir nahiyesiyle, yani bir klanla bağlantı halindedir.[10] "Dolayısıyla" der Cushing, "bir bölümün kuzeyle ilişkili olduğu, diğerinin batıyı, bir diğerinin de güneyi temsil ettiği düşünülür". Evin her nahiyesinin kendisini sembolize etmek üzere kendine özgü bir rengi vardır; her bölgenin kendine tekâbül eden nahiyeninkiyle tamamen aynı olan bir rengi vardır. Tarih boyunca temel klanların sayısı değişiklik arzetmiştir; mekanın temel bölgelerinin sayısı da onlarla birlikte değişmiştir. Böylece toplumsal örgütlenme mekansal örgütlenmenin ve yeniden üretiminin modelini oluşturmuştur. Dolayısıyla, sağ ve sol ayrımları bile, genel olarak insanın doğasında içkin olmak şöyle dursun, büyük bir ihtimalle dinsel, dolayısıyla da kollektif olan temsillerin ürünüdür.[11]

Benzer deliller, sınıf, güç, kişilik ve yarar konusundaki düşünceler hakkında da bulunacaktır. Hatta çelişki fikrinin aynı zamanda toplumsal koşullara bağımlı olup olmadığını sormak da mümkün. İnsanı buna inanmaya yönelten şey insan düşüncesi üzerinde hüküm süren bir fikrin hakimiyetidir. Bugün kimlik (özdeşlik/identity) düşüncesi bilimsel düşüncede başattır; oysa kendisine hiç önem verilmediği düşünce tarihinde önemli bir rol oynamış geniş temsil sistemleri vardır: (bu sistemler) en kabasından en mâkuluna kadar mitolojilerdir.[12] Orada, sürekli olarak en çelişkili niteliklere aynı anda sahip olan, aynı zamanda da bir ve çok, maddî ve ruhsal varlıklarla karşılaşırız. Bu varlıklar kendi yapılarından hiçbirşey kaybetmeksizin kendilerini süresiz olarak

10 Bkz. Durkheim ve Mauss, De quelques formes primitives de classification, *Année Sociologique*, VI, s. 34

11 Bkz. Heertz, *La prééminence de la main droite. Etude de polarité religieuse*, *Revue Philosophique*, Dec. 1909. Mekanın temsili ve grubun biçimi arasındaki ilişkiler sorunu için bkz. Ratzel'de *Politische Geographie*, bölümüne bkz. Der Raum in Geist der Völker diye başlıklandırılmıştır.

12 Mitolojik düşüncenin onu gözardı ettiğini söylemek istemiyoruz. Fakat bilimsel düşüncenin yaptığından daha sıkça ve daha yatkınca onunla çelişir. Tersine, bilimin dininkinden daha dikkatli bir yol seçtiği halde bunu ihlal etmekten kaçınamadığını göstereceğiz. Bu konuda, başka çok konuda olduğu gibi, bilim ve din arasında yalnızca derece farkları vardır; ama bu farkların abartılmaması gerekliyse de, önemli oldukları için kaydedilmeleri de gerekir.

bölebilmektedirler; mitolojide parçanın bütüne denk olduğu yönünde bir aksiyom vardır. Şimdiki mantığımızı yönettiği görünen kuralların geçmiş olduğu bu dönüşümler şunu gösterir: İnsanların zihinsel inşâsı üzerindeki tüm ebedîlik yoluyla kazınmış olmak şöyle dursun, bu kurallar, en azından kısmen, tarihsel ve dolayısıyla toplumsal faktörlere bağımlıdırlar. Bunların tam olarak ne olduklarını bilmemekle birlikte varolduklarını kestirebiliriz.[13]

Bu hipotez bir kez kabul edildiğinde, bilgi sorunu yeni terimlerle ortaya konulur.

Şimdiye kadar bu alanda sadece iki doktrin olagelmiştir. Bazılarına göre, kategoriler tecrübeden türetilemez; onlar mantıksal olarak tecrübeden önce olup onu koşullandırırlar. Basit ve indirgenemeyen birçok veriyle temsil edilen; insan zihninde yaratılıştan gelen bir yapıya sahiptirler. Bundan dolayı onlara *a priori* (kategoriler) denilir. Buna rağmen, başkaları bunların parça ve birimlerden inşâ edildiklerini ve bireylerin bu inşânın zenaatçıları olduklarını ifade ederler.[14] Fakat her iki çözü büyük zorluklar doğurur.

Şayet ampirik tez kabul edilirse, o zaman kategorileri tüm karakteristik özelliklerinden boşaltmak zorunlu olur. Nitekim onlar diğer tüm bilgilerinden evrensellikleri ve zorunlulukları sayesinde ayırdedilirler. Onlar varolan en genel kavramlardır, çünkü gerçek olan her şeye uygulanabilirler ve hiçbir özel nesneye yüklenmemiş oldukları için her çeşit özel özneden bağımsızdırlar; tüm zihinlerin buluştuğu ortak alanı oluştururlar. Dahası, onlar mutlaka buluşmak zorundadırlar, çünkü, birlikte ele alınan bütün temel kategorilerden başka birşey olmayan akıl, istediğimiz zaman bir kenara atamayacağımız bir otorite-

13 Bu hipotez daha önce *Völkerpsychologie*'nin kurucuları tarafından ortaya konulmuştur. Bu, özellikle Windelbrand tarafından *Zeitsch.* F. *Völkerpsychologie*'de viii, s. 166 vd. içinde *Die Erkenntnisslehre unter de Völkerpsychologischen Gesichtspunke* isimli kısa bir makalesinde kaydedilmektedir.

14 Spencer'in teorisinde bile kategorilerin yapımı bireysel tecrübe yoluyla olmaktadır. Bu noktada sıradan ampirizm ile evrimci ampirizm arasındaki tek fark, evrimci olanına göre bireysel tecrübenin sonuçlarının miras yoluyla biriktirildiğidir. Fakat bu biriktirme esasta onlara hiç bir şey eklemez; bireyin tecrübesinde bir kaynağı olmayan kompozisyonlarına hiç bir yeni unsur girmez. Bu teoriye göre, ayrıca, kategorilerin bize kendilerini bilfiil dayatma zorunlulukları bir yanılsama ve bir hurafeci önyargının ürünüdür; organizma, tabii ki güçlü bir şekilde köklenmiş, fakat şeylerin doğasında hiç bir temeli olmayan bir önyargının ürünü...

ye sahiptir. Ona karşı çıkmak ve kendimizi bu özsel düşüncelerden özgürleştirmek istediğimiz zaman büyük direnişlerle buluşuruz. Onlar sadece bize bağılı değiller, fakat bize kendilerini dayatırlar. Şimdi ampirik veriler bunlara taban tabana zıt karakteristikleri sunarlar. Bir algı veya bir imaj her zaman belirlenmiş bir nesneye veya aynı türden bir nesneler kolleksiyonuna dayanır, belirli bir bilinç durumunun geçici durumunu ifade eder; bu da esas itibariyle bireysel ve özneldir. Bu nedenle bizim böyle bir kökenin temsilleriyle ilgilenişimizde kayda değecek bir özgürlüğümüz vardır. Duyumsamalarımızın fiîlîleştiği zaman bize kendilerini *aslında* dayattıkları doğrudur. Fakat *doğrusu*, onları gerçekte olduklarından başka türlü algılamakta veya onları kendimize, gerçekte üretildikleri yerlerden farklı bir düzen içinde vuku buluyor olarak temsil etmekte özgürüz. Başka tür düşünceler işe karışmadıkça, onlara karşı bizi bağlayan hiçbirşey yoktur. Böylece burada, zihnin iki zıt kutbu gibi olan iki çeşit bilgiyle karşılaşırız. Bu şartlar altında aklı tecrübeye irca etmek onu ortadan kaldırmak olur, çünkü bu onu karakterize eden evrensellik ve zorunluluğa, pratik olarak faydalı olsa da, gerçekte hiçbirşeye karşılık gelmeyen bir yanılsamaya indirgemekle eşanlamlıdır; neticede bu, nesnel gerçekliğin tümünü, düzenlenişi ve örgütlenişi kategorilerin işlevi olan mantıksal yaşam lehine inkar etmek demektir. Klasik ampirizm irrasyonalizmle sonuçlanır; hatta belki de ona irrasyonalizm olarak işaret etmek uygun olacaktır.

Kendisine sıradan bir biçimde atfedilmiş anlama rağmen, aprioristler (kategorilerin vakalara öncel olduğunu iddia edenler) olgulara karşı daha dikkatli davranmışlardır. Onlar bunu kategorilerin duyusal temsillerimizle aynı ögelerden müteşekkil olduklarını apaçık bir hakikat olarak kabul etmedikleri için, onları sistematik olarak fakirleştirmek, onlardan tüm gerçeklik muhtevasını çekmek, ve onları sözel sanatlardan ibaret bir şeye indirgemek zorunda değillerdir. Aksine onların tüm karakteristiklerini kendilerine bırakırlar. aprioristler rasyonalistlerdir; onlar dünyanın, aklın mükemmel bir şekilde ifade ettiği mantıksal bir görünüşe sahip olduğuna inanırlar. Fakat bunun için, zihne tecrübeyi aşmak ve dolaysız olarak verili olan (bilinebilen) şeylere bir şeyler eklemek için belli bir güç vermek zorundadırlar. Oysa bu garip güce ne bir açıklama ne de bir haklılaştırım sağlamaya çalışmazlar. Çünkü bunun insan zihninin doğasında içkin bir şey olduğunu söylemek bir açıklama yapmak demek değildir. Bu şaşırtıcı ayrıcalığı

nereden edinmiş olduğumuzu ve şeylerde onların incelenmesinin bize bildiremediği ilişkileri nasıl olup da görebildiğimizi göstermek zorundayız. Tecrübenin kendisinin ancak bu şartlarda mümkün olduğunu söylemek belki sorunu değiştirir ama onu cevaplamaz. Çünkü gerçek sorun tecrübenin neden yeterli olmadığı halde ona dışsal ve önsel olan belli şartları gerektirdiğini ve nasıl oluyor da bu şartların istenilen zamanda ve tarzda gerçekleştiğini bilmektir. Bu soruları cevaplamak için bazen, bireylerin aklının üstünde, diğerlerinin bir çeşit mistik katılım yoluya kendisinden kaynaklandıkları ve olağanüstü güçlerini aldıkları üstün ve mükemmel bir aklın olduğu varsayılır: bu, ilâhî akıldır. Ancak bu hipotezin en azından deneysel denetim yoksunluğu gibi büyük bir dezavantajı vardır: dolayısıyla bilimsel bir hipotezin talep ettiği koşulları karşılamaz. Dahası, insan düşüncesinin kategorileri hiçbir zaman kesin bir form içinde sabitlenemezler; onlar sürekli yapılırlar, bozulurlar ve tekrar yapılırlar; zamana ve yere göre değişirler. Diğer yandan, ilâhî akıl ise hiçbir şekilde değişmez. Böyle bir değişmezlik nasıl olur da kesintisiz bir değişimi açıklayabilir?

Bunlar yüzyıllardır birbirleriyle çatışan iki düşünce tarzıdır; ve şayet bu tartışma ebedi gibi gözüküyorsa, bu, mevcut argümanların gerçekten eşite yakın olmasından kaynaklanıyor. Eğer akıl bireysel tecrübenin bir biçimiyse, yok demektir. Diğer yandan aklın sahip olduğu güçlerin varlığı tanındığı halde açıklaması yapılmıyorsa, doğanın ve bilimin dışına konulduğu görünür. Bu karşıt itirazlar karşısında zihin belirsiz kalmaya devam eder. Fakat şayet kategorilerin dışında toplumsal köken kabul ediliyorsa, inancımıza göre, her iki karşıt zorluktan kaçmamızı sağlayabilecek yeni bir tavır mümkün hale gelir.

Apriorist teorinin temel varsayımı, bilginin birbirine indirgenemeyen ve biri diğerine yüklenmiş iki ayrı tabaka gibi olan iki unsurdan müteşekkil olduğudur.[15] Bizim hipotezimiz bu ilkeyi tümüyle muhafaza eder. Aslında, ampirik denilen bilgi, yani ampirisizm kuramcılarının

15 Muhtemelen apriorist teoriyi doğuştanlık hipoteziyle tanımlamamamız bazılarına şaşırtıcı gelecektir. Fakat bu düşünce gerçekten de doktrinde ikincil bir rol oynamaktadır. Bu, rasyonel bilgiyi ampirik verilere indirgemenin imkansızlığını ifade etmenin basit bir yoludur. Birincisinin (rasyonel bilginin) doğuştan olduğunu söylemek onun tecrübenin bir sonucu olmadığını, örneğin sıradan bir şekilde algılandığı gibi, söylemenin pozitif bir yolundan başka bir şey değildir.

aklı inşâ için kullandıkları tek bilgi, nesnelerin doğrudan hareketi yoluyla zihinlerimizde doğan bilgidir. Bu bilgi tümüyle bireyin psişik doğasıyla açıklanan[16] bireysel hallerden müteşekkildir. Oysaki, bizim düşündüğümüz gibi kategoriler esas itibariyle kollektif temsillerden ibaretse, her şeyden önce grubun zihinsel hallerini göstermek durumunda olurlar; o taktirde kategoriler, grubun kurulup örgütlenme tarzına, yapısına, dinsel, ahlâkî ve ekonomik v.s. kurumlarına tabî olmak durumunda kalır. Dolayısıyla bu iki tür temsil arasında, bireysel ve toplumsal arasında varolan tüm farklar bulunur. Ayrıca toplumsalı bireyselden türetmekten ziyade, bireyden toplumu, parçadan bütünü, basitten kompleksi çıkarsamak daha kolaydır.[17]

Toplum, kendinden menkul bir gerçekliktir; onun başka bir yerde bulunmayan ve evrenin geri kalan hiçbir yerinde aynı biçimiyle karşılaşılamayan kendine has özellikleri vardır. Onu ifade eden temsillerin, tamamen bireysel olanlarından tümüyle farklı içerikleri vardır ve birincilerin ikincilere bir parça bir şeyler eklediklerine önceden emin olabiliriz.

Her ikisinin teşekkül tarzları bile aralarındaki farkları ortaya koymakla sonuçlanır. Kollektif temsil ve tasvirler (representations), yalnızca mekana değil aynı zamanda zamana da uzanan yoğun bir eşgüdümün sonucudurlar; bunları yapmak için, değişik zihinler düşüncelerini ve duygularını karıştırmış, birleştirmiş ve kaynaştırmışlardır; uzun kuşaklar bilgi ve tecrübelerini bunlar için biriktirmişlerdir. Bu yüzden

16 En azından bireysel, dolayısıyla, tümüyle ampirik olan temsiller varolduğu sürece. Fakat aslında iki ögenin yakından birleşmiş olmadıkları yerde muhtemelen hiç biri yoktur.

17 Bu indirgenemezlik hiç bir şeklide mutlak anlamda alınmamalıdır. Ampirik temsillerde rasyonel temsilleri gösteren bir şey olmadığını söylemek istemediğimiz gibi, bireysel olanda toplumsal yaşamın bir göstergesi olarak alınabilecek bir şey olmadığını da söylemek istemiyoruz. Şayet tecrübe rasyonel olan her şeyden ayrılabilseydi, aklın onun üzerinde bir etkisi olamazdı; aynı şekilde, bireyin psişik doğası mutlak anlamda toplumsal yaşama zıt olsaydı, toplum olanaksız olurdu. Kategorilerin tam bir analizi bu tohumları bireysel bilinçte bile arayacaktır. *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri*nin sonucunda bu noktaya geri dönme fırsatı bulacağız. Burada tüm yerleştirmeye çalıştığımız şey akıl ve tam anlamıyla aklın bu belli belirsiz tohumları arasında, yaşayan bir varlığı oluşturan mineral elementlerin özelliklerini (bu varlık) bir kez oluşmuş olduktan sonraki yaşamın karakteristik niteliklerinden ayıran farkla karşılaştırılabilir bir fark olduğudur.

bireyin zihninden son derece daha zengin ve daha karmaşık özel bir entellektüel etkinlik buralarda yoğunlaşmıştır. Buradan aklın ampirik bilginin ötesine nasıl geçebileceği anlaşılabilir. O bunu hiç bir müphem esrarlı meziyete değil, sadece iyi bilinen formüle göre insanın çift olduğu gerçeğine borçludur. Bir insanın içinde iki varlık bulunur: temeli organizmada olan ve bu yüzden etkinlik çerçevesi oldukça dar bir şekilde sınırlanmış bireysel bir varlık ile; gözlem yoluyla bilebildiğimiz entellektüel ve moral düzen içindeki en yüksek gerçekliği temsil eden bir toplumsal varlık -yani toplum. İnsan doğasının bu ikiliğinin pratik düzen içinde ahlâkî idealin faydacı bir güdüye indirgenemezliği; düşünce düzeni içinde de aklın bireysel tecrübeye indirgenemezliği gibi bir sonucu vardır. Birey topluma ait olduğu sürece, hem düşündüğünde hem de eylediğinde kendisini aşar.

Bu aynı toplumsal nitelik, kategorilerin zorunluluğunun kökenini anlamaya götürür. Bir düşüncenin hiç bir delile dayanmaksızın kendine ait bir meziyetle kendisini zihne kabul ettirdiği taktirde zorunlu olduğu söylenir. O düşünce aklı sınırlayan ve önsel bir sınama olmaksızın kendisini kabûle yönelten bir şeyler içerir. Apriorist bu tekil niteliği öngerçek olarak kabul eder fakat açıklamaz; çünkü kategorilerin aklın işleyebilmesi için kaçınılmaz olduğundan dolayı zorunlu olduğunu söylemek, basitçe onların zorunlu olduğunu tekrarlamaktan başka bir şey değildir. Fakat şayet gerçekten onlara atfettiğimiz kökene sahiplerse, onların nüfûzlarında şaşırtıcı hiçbirşey kalmaz. Onlar şeylerin arasında bulunan en genel ilişkileri temsil ederler; diğer tüm düşüncelerimizden daha geniş olduklarından, entellektüel yaşamımızın tüm ayrıntılarına hükmederler. Şayet insanlar her an bu temel düşüncelerde hemfikir olmasalardı; şayet zaman, mekan, sebep, sayı v.s şeyler hakkında aynı düşünceye sahip olmasalardı, kendi aralarındakiyle olduğu kadar yaşamın tümüyle de her çeşit temas imkansız olurdu. Dolayısıyla toplum kendi kendini ortadan kaldırmaksızın bu kategorileri bireyin özgür seçimiyle ortadan kaldıramaz. Toplumun yaşayabilmesi için sadece tatminkâr bir ahlâkî uyuma değil, ayrıca ötesine güvenlikle gidemediği asgarî bir mantıksal uyuma da ihtiyacı vardır. Bu nedenle toplum böylesi ihtilaflara meydan vermemek için bütün otoritesini kullanır. Bir zihin kendisini bu düşünce biçimlerinden kurtardı mı, artık onu kelimenin tam anlamıyla insanî bir düşünce addedip buna uygun davranmak imkansız olur. Bu yüzdendir ki, biz artık tümüyle özgür

olmadığımızı ve hem içimizde hem dışımızda kendimizi bu temel mefhumlardan kurtarmaya çalıştığımız zaman kendi bilincimizde bile bir şeylerin direndiğini hissederiz. Kendi dışımızda bizi yargılayan bir kamuoyu vardır; fakat bundan başka, toplum da aynı zamanda içimizde temsil ediliyor olduğundan, kendisini -kendi içimizde bile- bu devrimci arzulara karşı kurar; bütün düşüncemizin gerçekten insani olmaktan çıkmadığı sürece onları ortadan kaldıramayacağımız duygusuna kapılırız. Akılda mündemiç olan ve bize telkinlerini güvenle kabul ettiren özel otorite de bu olsa gerek. Bu, her türlü ortak eylemin kaçınılmaz koşulu olan belli bir düşünce tarzına kendisini dönüştüren bizâtihî toplumun otoritesidir.[18] Demek ki, kategorilerin bize zorunlu gibi gelmesi öyle azıcık bir çabayla silkip atabileceğimiz sade alışkanlıkların sonucu değildir. Aynı şekilde fizik veya metafizik bir zorunluluk da değildir, çünkü kategoriler farklı zaman ve mekanlarda değişirler; bu bir çeşit özel bir moral zorunluluktur; ahlâkî yükümlülük irade için ne ise bu da entellektüel yaşam için öyle bir şeydir.[19]

Fakat eğer kategoriler kaynakları itibariyle yalnızca toplumsal durumları tercüme ediyorlarsa, bu onların, doğanın geri kalan tarafına ancak metaforlar olarak uygulanabileceği anlamına gelmez mi? Şayet onlar toplumsal koşulları yalnızca ifade etmek üzere yapılmışlarsa, bu anlamın dışındaki alanlara uygulanamaz gibi görünüyor. Böylece onlar bize fiziksel veya biyolojik dünyayı düşünmekte yardımcı oldukları zaman, ancak, belki pratikte kullanılışlı ama gerçeklikle hiçbir alakası olmayan bir takım yapay semboller kadar değer ifade ederler. Böylece tekrar, farklı bir yolla nominalizm ve ampirisizme geliriz.

---

18 Toplumsal karışıklıkların zihinsel karışıklıkları artıracağı sıkça belirtilir. Bu da mantıksal disiplinin toplumsal disiplinin özel bir görünümü olduğunun ayrı bir delilidir. Toplumsal disiplin zayıfladıkça mantıksal disiplin de gevşer.

19 Bu mantıksal zorunluluk ile ahlakî yükümlülük arasında bir benzetme vardır ama fiîlî bir özdeşlik yoktur. Bu-gün toplum suçlulara, zekaları yalnızca anormal olan öznelerden farklı bir şekilde yaklaşmaktadır. Yani, mantıksal kurallara atfedilmiş otoriteyle ahlâkî kurallarda içkin olan otorite, aralarındaki bazı benzerliklere rağmen, aynı tabiata sahip değildir. Onlar aynı sınıfın iki türüdürler. Belki ilkel olan bu farkın tabiatı ve kökeni hakkında bir inceleme yapmak ilginç olabilir, çünkü, uzunca bir zaman kamu vicdanı bir deli ile bir suçluyu birbirinden ayrı tutmamıştır. Biz yalnızca bu soruyu ortaya koymakla yetiniyoruz. Bu örnekle, bu mefhumların analizinin doğurduğu bir çok sorunu görebiliriz. Bu sorunlar genelde temel ve basit diye geçiştirilir, fakat gerçekte aşırı bir karmaşıklığa sahiptirler.

Fakat bilgi sosyolojisini bu yolla yorumladığımızda, toplumun, spesifik bir gerçeklik olsa da, hükümet içinde hükümet olmadığını unuturuz; toplum doğanın bir parçası, doğanın en yüksek bir tezahürüdür. Toplumsal alan diğerlerinden ancak daha büyük bir karmaşıklıkla ayrılan doğal bir alandır. Oysa doğanın, kendisinden en esaslı noktalarda radikal bir biçimde farklılaşması imkansızdır. Şeyler arasında bulunan temel ilişkiler -ki kategorilerin işlevi bunları ifade etmektir- farklı alanlarda esas itibariyle farklı olamazlar. Eğer, ilerde tartışacağımız nedenlerden ötürü,[20] toplumsal dünya içinde bu ilişkiler daha açık bir şekilde boşa çıkmışlarsa, yine de, daha kapalı bir biçimde de olsa, başka bir yerde bulunmamaları gerekmez. Toplum onları daha açık kılar fakat onlar üzerinde bir tekel oluşturmaz. Bundan dolayıdır ki, toplumsal şeylerin modeline göre işlenmiş düşünceler doğanın başka bir bölümünü düşünürken bize yardımcı olurlar. Bu düşünceler, kendi özgün anlamlarından saptırıldıkları için sembol rolü oynuyorlarsa da, en azından iyi-temellenmiş semboller oldukları bir gerçektir. Eğer onların inşa edilmiş kavramlar oldukları basit gerçeğinden dolayı onlara bir çeşit yapaylık sızıyorsa da, bu doğayı çok yakından takip eden ve ona hâlen sebatla daha yakından yaklaşmakta olan bir yapaylıktır.[21] Zaman, mekan, sınıf, sebep veya kişilik düşüncelerinin toplumsal ögelerden müteşekkil oldukları gerçeğinden, bunların tüm nesnel değerden yoksun oldukları sonucunu çıkarmak şart değildir. Aksine onların toplumsal kökeni daha ziyade şeylerin doğasında temelsiz olmadıkları yönündeki inanca yöneltir.[22]

---

20 Bu soru da *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri*'nin sonuç bölümünde tekrar ele alınmaktadır.

21 Bilgi teorisinde bulunan rasyonalizm bu yüzden klasik ampirisizm ile apriorizm arasında bir orta yoldur. Birincisine göre kategoriler yapay kurgulardan başka bir şey değildir; ikincisine göre, aksine, onlar doğa tarafından verilmişlerdir; bize göre, onlar bir çeşit sanat eseridirler, fakat sınırsızca artmaya kâbil bir mükemellikle doğayı taklit eden bir sanat eseridirler.

22 Örneğin, zaman kategorisinin temelinde olan şey toplumsal yaşamın ritmidir; fakat eğer kollektif yaşamda bir ritm varsa, kişi bireyin yaşamında veya daha genel anlamda evrende de başka bir ritm olduğu konusunda emin davranabilir. Birincisi diğerlerinden sadece daha belirgin ve daha görünürdür. Aynı şekilde, sınıf mefhumunun insan grubu mefhumu üzerinde temellendiği görülecektir. Fakat eğer insanlar doğal gruplar oluşturuyorlarsa, şeyler arasında aynı anda benzer ve farklı olan grupların varolduğu farzedilebilir. Sınıflar ve türler şeylerin doğal gruplarıdır.

Böylece yenilendiğinde, bilgi teorisi iki rakip teorinin karşıt avantajlarını, sakıncalarını içermeksizin birleştirmeye mahkum görünüyor. Aprioristlerin bütün temel ilkelerini muhafaza eder; fakat aynı zamanda ampirisitlerin tatmin etmeye çalıştıkları pozitif ruhtan da esinlenir. Akla o özel gücünü bırakır, fakat bunun ne olduğunu açıklar ve açıklarken de gözlemlenebilir görüngülerin dünyasından dışarı çıkmaz. Entellektüel yaşamımızın ikiliğini tasdik eder ama onu açıklar, hem de doğal nedenlerle açıklar. Kategoriler artık ilkel ve analiz edilemez olgulardan sayılmıyor, ancak ampirisistlerin kendilerini tatmin ettikleri her çeşit analizi yanlışlayacak bir karmaşıklığı korurlar. Çünkü kategoriler artık rastgele bir insanın kendi kişisel gözlemlerinden kolayca çıkarsayabildiği ve halkın muhayyilesinin şanssız bir şekilde karşılaştırdığı çok basit mefhumlar değildir. Aksine bunlar düşüncenin paha biçilmez araçları ve insan gruplarının yüzyıllar boyunca üretip kendi entellektüel sermayelerinin en iyi kısımlarını biriktirdikleri yerdir.[23] İnsanlık tarihinin bütün bir bölümü bunlarda özetlenmiştir. Bu da onları anlamak ve onlar hakkında yargıda bulunmak için şimdiye kadar başvurulmuş yollardan başkalarına başvurmak gerektiği anlamına gelir. Kendi yapımımız olmayan bu düşüncelerin nelerden yapılmış olduğunu bilmek için kendi bilincimizi sorgulamak yeterli değildir; kendi dışımıza da bakmamız gerek. Gözlememiz gereken tarihtir. Şekillenmesi gereken bütün bir bilim var —ancak ağır ağır ve kollektif bir emekle ilerleyebilen kompleks bir bilim. Bu çalışma bir deneme mahiyetinde bir parça katkıda bulunmaya çalışmaktadır. Bu soruları çalışmamızın doğrudan nesneleri kılmadan, dinsel kökenli oldukları halde insan zihninin temelinde yatan bu düşüncelerin en azından bazılarının doğumu esnasında yakalanabileceği türden tüm fırsatlardan yararlanacağız.

Şayet bir çok zihne, tüm spekülatif değerlerinden soyutlamaksızın kategorilere toplumsal bir köken atfedilemeyeceği görülüyorsa, bu, toplumun yine de sıkça doğal olmayan bir şey olarak görülmesinden dolayıdır; bu yüzden onu ifade eden temsillerin doğada bir şeyi açıklamadıkları sonucuna varılır.

23 Bundan dolayıdır ki, kategorileri âletlerle karşılaştırmak meşrudur; çünkü bir âlet biriktirilmiş maddî sermayedir. Alet, kategori ve araç düşüncelerinin her üçü arasında yakın bir ilişki vardır.

DİN SOYOLOJİSİ*

Max WEBER

Dinlerin Yükselişi

Böyle bir sunuşun başında dinin tanımını yapmak, ne olduğunu söylemek, mümkün değildir. Tanımlamaya ancak bu çalışmanın sonunda kalkışılabilir. Derdimiz dinin özü değildir; onu, daha ziyade sosyal davranışın belirli bir çeşidinin şartlarını ve sonuçlarını incelemek üzere üstümüze aldık.

Dinsel davranışın dışsal seyirleri o kadar farklıdır ki, bu davranışın anlaşılması ancak ilgili bireylerin öznel deneyim, düşünce ve amaçları bakışaçısından —kısaca, dinî davranışın 'anlamı'nın bakış açısından (Sinn)— mümkün olabilir.

Dinsel veya büyüsel faktörler tarafından motive edilen davranışın en temel biçimleri *bu* dünyaya yöneliktir. 'Belki o seninle iyiye gidebilir... ve sen dünya üzerindeki günlerini devam ettirebilirsin' (Deut 4: 40). Bu cümle din veya büyü tarafından tayin edilen eylemlerin yapılmasının sebebini açıklar [.....] Ayrıca, dinsel veya büyüsel olarak motive edilen davranışlar, özellikle ilk tezâhürlerinde, görece rasyonel davranışlardır. Zorunlu olarak bir neden sonuç şemasına göre yapılmış bir hareket olmasa bile, tecrübenin kurallarını izler. Sürtünme, bir odun parçasından kıvılcımlar çıkaracaktır, aynı şekilde bir sihirbazın gözboyayıcı hareketleri gökten yağmur yağacağı hissini verecektir. Bu

---

* İngilizce'den Çeviren Mevlüde Ayyıldızoğlu (Max Weber, *The Sociology of Religion* , 1963 Beacon Press, Almanca'dan çeviren Ephraim Fischoff; bu yazı R. Bocock ve K. Thompson'un —*Religion and Ideology*, Manchester University Press, 1985, s. 21-30— özetleyerek derledikleri şekliyle alınmıştır).

odun parçasının dönmesi sonucunda ortaya çıkan kıvılcımlar, yağmur yağdırıcının hareketleri sonucunda hissedilen yağmurla aynı derecede büyüsel bir etkiye sahiptir. Özellikle dinsel ve büyüsel hareketlerin amaçları daha çok ekonomik olduğundan beri, sonuçta, dinsel ve büyüsel davranış veya düşünceyi gündelik hayatın amaçsal hareket alanından ayıramayız.

İmtiyazsız Sınıfların Dini

...Başlangıcından beri, Kadim Hristiyanlık karakteristik olarak bir zenaatkârlar diniydi. Onun kurtarıcısı bir yarı-köylü zenaatkâr, misyonerleriyse gezgin çıraklardı. Misyonerlerin en büyüğü gezgin bir çadır imalatçısı idi ve toprağa o kadar yabancıydı ki, İncil'deki mektuplarında aşılama süreciyle ilgili tam tersi anlamda bir metafor kullanır. Orjinal Hristiyanlığın ilk cemaatleri, hepimizin de bildiği gibi, ilk dönemler boyunca şehirliydiler, ve onların taraftarları öncelikle köle veya özgür zenaatkârlardan oluşmuştu. Bundan başka, Orta Çağda bu aşağı orta sınıf her zaman için toplumun en ortodoks tabakası olmasa da, en dindarı olarak kaldı. Fakat Hristiyanlıkta, diğer dinlerde de olduğu gibi, yaygın farklı gündemler aşağı orta sınıf içinde eşanlı olarak sıcak bir kabul görmüşlerdir. Böylece, cin ve şeytanları kovan eski ruhsal kâhinler, Orta Çağın kayıtsız şartsız ortodoks (kurumsal rahiplik) sofuluğu ve dilenci tipi bir manastırcılık vardı. Bunlara ilaveten, *Humiliatiler* gibi uzun süre heterodoksluğa kötü gözle bakan ortaçağ mezhep sofuluğunun bazı çeşitleri, Baptist hareketlerin bütün çeşitleri, ve Luthercileri de kapsayan, Kalvin öğretisini benimsemiş birçok kilisenin dindarlığı da vardı.

Bu, gerçekten de çok çeşitlilik arzeden bir durum; en azından, zenaatkâr sınıflar arasında dinin ekonomik güçlerce tekbiçimli bir belirlenimciliğinin (determinizm) asla varolmadığını gösterir.. Bu aşağı orta sınıfın içinde, köylülerdekinin aksine, cemaat dinine, kurtuluş dinine, ve sonuçta rasyonel ahlâkî dine doğru hâlâ belirgin bir eğilim vardır. Fakat bu orta sınıfla köylüler arasındaki zıtlık herhangi bir tekbiçimli belirlenimciliği ifade etmekten uzaktır |...|

Rasyonel ahlâkî bir dinin gerektirdiği şartların mevcut olduğu her yerde, ekonomik hayatın kendine özgü tarzı münasebetiyle, orta sınıfın rasyonel ahlâki bir dinin istikametinde meylettiği teoride hâlâ ger-

çektir. Aşağı orta sınıfın hayatı, özellikle şehir esnafı veya küçük tüccarınki, köylünün hayatıyla kıyaslandığında, orta sınıfın hayatının doğa ile daha az bir ilişkisinin olduğu çok açıktır. Sonuçta, doğanın akıldışı güçlerini etkilemek için büyüye bağımlılık, şehir sakinleri için, çiftçi için oynadığı rolün aynısını oynamaz. Aynı zamanda, şehir insanının hayatının ekonomik temeli özünde çok daha rasyonel bir karaktere, yani, hesap edilebilirliğe ve amaçlı manevralar için kapasiteye sahiptir. Bundan başka, esnaf ve hatta bazı şartlarda tüccar kendilerini etkileyen ekonomik oluşumları, dürüstlüğün en iyi yol olduğu, dürüst işin ve yükümlülüklerin yerine getirilmesinin muhakkak ödüllendirileceği ve 'hakettiği' adil karşılığı alacağı yönünde bir bakışla meşgul olmaya yöneltirler. Bu sebeplerle, küçük tüccarlar ve esnaflar bir bedel ahlâkını kapsayan rasyonel bir dünya görüşünü kabul etme eğilimindedirler. Biz bunun neredeyse bütün imtiyazsız sınıflar arasında normal bir düşünme eğilimi olduğunu göreceğiz. Diğer yanda, köylüler, bu bedel tasavvurundan oldukça uzaktırlar, ve içine daldıkları büyü diğer güçlerce bertaraf edilmedikçe bunu edinemezler. Aksine, esnaf bu büyü sürecinin bertaraf edilmesini etkilemede oldukça aktiftirler. Bu, ahlâkî bedel inancının, savaşta ve gücün politik tezahüründe ekonomik menfaatlere sahip olan savaşçılara ve finansal sermayedarlara daha da yabancı olduğu anlamına gelir. Bunlar, herhangi bir dinin ahlâkî ve rasyonel unsurları açısından en az kabul edilebilen gruplardır.

Zanaatkâr, meslekî uzmanlaşmanın ilk aşamalarında büyüsel engellere çok fazla dalmıştır. Nadir olan, genişçe yaygınlaşmamış her uzman sanatı, kişisel veya daha genelde —elde edilmesi ve sürdürülmesi büyüsel karizma yoluyla temin edilen— ırsî bir karizma olarak görülür. Bu erken inancın diğer unsurları, bu karizmanın taşıyıcılığını yapanların sıradan insanlar topluluğundan gelen ve bazan totemik bir tabiata sahip olan tabulardan etkilenmeleri ve sıklıkla toprak sahibi olmaları engellenmişlerden olmalarıydı. Uzmanlaşmış her sanatın büyüsel karizmasına olan bu erken inancın son bir unsuru burada zikredilmelidir. Zanaatların ham maddelere sahip eski grupların —sanatlarını önce bu toplumdaki davetsiz misafirler gibi takdim edip sonra da hünerlerini bu topluma yerleşmiş tekil yabancılar gibi sunmuş olan grupların— elinde kaldığı her yerde, özel sanatların büyüsel tabiatına inanç bu tür grupları en aşağı statülere mahkum etti, manipülasyonlarını ve teknolojilerini büyü ile yaftaladı. Fakat büyüsel değer-

lerin çözülüp aşıldığı heryerde (bu genelde yeni yerleşmiş şehirlerde olur), bu dönüşümün sonucu, zanaatkârın kendi emeği hakkında ve küçük tüccarın da kendi teşebbüsü hakkında köylünün düşündüğünden çok daha fazla rasyonel bir biçimde düşünmeyi öğrenmesi olabilir. Özelde sanatkar çalışma esnasında düşünmek için daha çok zaman ve imkana sahip olacaktır. Sonuçta, herşeyden önce ev içinde farklılaşan, yani bizim iklimimizde kumaş fabrikalarındaki meslek sahibi işçiler, dinî veya mezhebî eğilimlerden çok fazla etkilenirler. Bu durum, bir dereceye kadar, bugünün makinalaşmış dokumacılığında çalışan işçiler için de geçerlidir, fakat geçmişte tekstil fabrikalarında dokuma tezgahlarında çalışan işçiler için çok daha fazla geçerlidir.

Büyüsel ve ayinsel fikirlere bağlılıkların peygamberler ve reformcular tarafından yıkıldığı her yerde, ilkelce rasyonel ahlâki ve dinî bir hayat görüşüne yönelen zanaatkâr, sanatçı ve orta sınıf insanlarına doğru bir eğilim vardır. Bundan başka, onların meslekî uzmanlaşmaları onları ayırdedici türde bütünleşmiş bir hayat tarzının taşıyıcıları kılmıştır. Kuşkusuz, yine de, zanaatkârların ve orta sınıf grupların hayatında, dinin bu genel şartlar tarafından tek biçimli bir belirlenimi sözkonusu değildir [...]

Sadece cemaatsel bir din, özellikle bu dinin rasyonel ve ahlâki bir çeşidi, taraftarlarını, özellikle kentin aşağı orta sınıfı arasından kolaylıkla kazanabilir, ve ondan sonra, belirli şartlar altında bu sınıfların hayat tarzları üzerinde sürekli bir etkiye sahip olurlar. Gerçekte olan budur.

Sonuçta, köleler ve serbest çalışan yevmiyeli işçiler gibi ekonomik olarak çok yetersiz olan sınıflar, şimdiye kadar asla dinin ayırdedici bir türünün taşıyıcıları olmamışlardır. İlk Hristiyan topluluklarda köleler şehirlerde aşağı orta sınıflara mensuptular [...]

Elsanatı çırakları her zaman aşağı-orta sınıfların karakteristik dinini paylaşma eğilimine sahip olmuşlardır, çünkü onlar normalde bağımsız aşağı orta sınıftan sadece *Karenzzeit* faktöründen dolayı ayrılırlar (*Karezzeit* bir kişinin bir fabrikada istihdam edildiği sürece o yerleşim bölgesinde başka hiçbir rakip kuruluşa giremeyeceğine dair söz verdiği zaman dilimidir). Bu çırak grubu aynı zamanda bu mezhep tipi gayrı resmi dinin değişik biçimlerine doğru açık bir eğilim ortaya koymuştur. Bu da şehrin aşağı mesleki grupları arasında onların gündelik ihtiyaçları ile sıradan mücadeleleri, günlük ekmek fiyatlarının

dalgalanmaları, iş arayışı, ve bazı kardeşlik derneklerinin yardımına bağımlılıkları karşısında özellikle verimli topraklar buldu. Ayrıca, bu küçük zenaatkâr veya el sanatları çırakları sınıfı, genelde, çok sayıda gizli veya yarı gizli 'fakir halk' cemaatlerinde temsil ediliyordu; bu cemaatler sonuçta devrimci, pasifist-komünist ve ahlâki-rasyonel bir biçim alan cemaatsel dinleri kabul ediyorlardı ki, bunun herşeyden önce teknik bir sebebi vardı: gezgin elsanatları çırakları her kitlesel cemaat dini için geçerli misyonerlerdi. Bu süreç Hristiyanlığın kısa bir sürede Doğu'dan Roma'ya kadar olağanüstü bir hızla yayılışında görülmektedir.

Modern proleterya ayırdedici bir dinî pozisyona sahip olduğu ölçüde, bu, modern burjuvazinin geniş gruplarında ortak olan dine karşı bir kayıtsızlık veya reddedişle karakterize edilir. Modern proleterya için, kendi başarılarına güvenme duygusu yerini toplumsal faktörler, ekonomik konjonktür ve hukuk tarafından güvence altına alınmış olan güç ilişkilerine güvenme duygusuna bıraktı. Sombart'ın çok güzel bir şekilde gösterdiği gibi, doğal veya meteorolojik süreçlere bağımlılıkla ilgili her çeşit düşünce, veya büyü veya ilahi takdir ve inayet olarak görülebilecek herşey tamamen bertaraf edildi. Bu yüzden, proleteryanın rasyonalizmi, gelişen kapitalizmin burjuvasının —aslında sözkonusu proleterya rasyonalizminin tamamlayıcı bir olgusu olduğu— ekonomik güce tam olarak sahip olduğu zamanlarda olduğu gibi, doğası itibariyle kolayca dinsel bir karaktere sahip olamaz ve kesinlikle kolayca bir din meydana getiremez. Bundan dolayı, proleter rasyonalizm alanında, dinin yerini genelde başka ideolojik vekiller alır.

Proleteryanın en düşük ve ekonomik olarak en değişken tabakası (ki, kendileri için rasyonel kavramlar çok az uygundur) ve ayrıca sürekli olarak proleter sınıfa girme tehlikesi içinde olan emekçiler veya gittikçe fakirleşen aşağı-orta sınıf grupları dini misyoner girişimden kolayca etkilenmeye müsaittirler. Fakat bu dinî propaganda bu durumlarda ayırdedici biçimde büyüsel bir forma sahiptir veya, gerçek büyünün bertaraf edildiği heryerde, lütuf ve inayetin büyüsel-orgiastik (sefahatle ilgili) gelişinin yerine geçen bazı özellikleri var. Bunun örnekleri Metodist türün Soteriolojik* sefahatlarıdır; ki bunlar Kurtuluş Or-

* Soteriolojik= Hazreti İsa'ya itikat ederek kurtulma doktrini

dusu (Salvation Army = Protestan bir grup) tarafından angaje edilirler. Şüphesiz, bu tür durumlarda, dinî ahlâkın duygusal unsurları rasyonel unsurlarından daha kolay gelişir. Her hâlükârda, özellikle bu grupta ahlâkî din güçbela ortaya çıkar.

Ayrıcalıklı olmayan sosyal sınıfların ayırdedici bir sınıf dinleri ancak çok sınırlı bir anlamda sözkonusudur. Herhangi bir dindeki *bağımsız* toplumsal ve siyasi reform taleplerinin tanrı iradesine dayandığı ölçüde, etiği ve doğal hukuku tartışırken bu konuyu bir miktar tartışmak zorunda kalacağız. Fakat biz din olarak dinin karakteriyle ilgilendiğimiz ölçüde, apaçık ortadadır ki, kelimenin en geniş anlamıyla bir kurtuluş ihtiyacı —daha sonra göreceğimiz gibi tek ve asli olmayan— odaklarından biri olarak, imtiyazsız sınıflara sahiptir. 'Doymuş' ve imtiyazlı bir tabakaya dönmüş olduklarından, savaşçılara, bürokratlar ve zengin tabakaya kurtuluş ihtiyacı uzak ve yabancıdır.

Bir kurtuluş dini toplumsal olarak imtiyazlı gruplar içinde çok iyi bir kökene sahip olabilir. Çünkü peygamberin karizması herhangi bir sınıfa üyelikle sınırlı değildir, dahası, normalde ona entellektüel aydınlığın asgari bir düzeyi de eşlik eder. Bu iddiaların her ikisinin de isbatı, entellektüellerin çeşitli karakteristik tahminlerinde mevcuttur. Fakat bir kural olarak, entellektüel incelikle özellikle veya profesyonel olarak ilişkili olmayan halktan gruplara ulaştıkça, daha önce zikredilen kurtuluş dini ve imtiyazlı sınıflar arasındaki ilişkinin karakteri değişti; ve entellektüelliğin, kendileri için ekonomik ve toplumsal olarak erişilemez olduğu toplumsal sınıflara ulaştıktan sonra (bu ilişkinin ç.) karakteri kesinlikle değişti. Bu dönüşümün karakteristik bir unsuru, kitlelerin ihtiyaçlarına kaçınılmaz uyumun bir sonucu, genelde kurtuluşun taşıyıcısı olarak bir bireyin, ilahi veya insani-ilahi bir kurtarıcının ortaya çıkması şeklinde formüle edilebilir, ki bunun ilave sonucu bu önemli şahsiyetle dinî ilişkinin kurtuluşun önkoşulu olmasıdır.

Dinin kitlelerin ihtiyaçlarına adaptasyonunun bir biçiminin de mezhep dininin saf bir büyücülüğe dönüşmesi olduğunu zaten görmüştük. Adaptasyonun ikinci tipik biçimi de daha önce bahsettiğimiz pek çok geçiş devresince büyüye dönüşümle doğal olarak alakalı olan kurtarıcı dinine dönüşmedir. Bir kez bu ihtiyaç ortaya çıktığında, toplumsal sınıf ne kadar aşağı bir sınıfsa, bir kurtarıcıya duyulan ihtiyacın telkin ettiği biçimler o kadar radikal olur [...]

Aşağı ve orta burjuvazinin dinî ihtiyacı kendini kahramanlık mitleri biçiminden ziyade, ruhanîlik ve manevî terbiye eğilimlerine sahip, daha duygusal hikayelerde (genelde azizlerin hayatlarına dair hikayelerde ç.) ifade etti. Bu, yönetici tabakanın tersine, orta sınıfların ev ve aile hayatına yönelik büyük hassasiyetlerine ve barışseverliklerine uygun düşmektedir. Orta sınıf dininin aile hayatı istikametindeki bu dönüşümü bütün Hindu mezheplerinde —hem Boohisattva figürünün oluşumunda hem de Krishna mezheplerinde— *Bhakti*[1] dindarlığın yayılmasında gösterilir; ayrıca çocuk Dionysos,[2] Osiris[3] ve Çocuk Mesih gibi daha bir çok paralel eğitici mitlerin popülaritesi ile de tasvir edilir |...|

Beşeri bir form varsayan tanrısı veya tanrılaştırılmış kurtarıcısı ile soteriyolojik (Hz. İsa'ya inanmakla kurtuluşa erileceği miti), tıpkı büyü gibi, halk dininin karakteristik bir kavramıdır, ve bundan dolayı o çok farklı yerlerde tamamen kendiliğinden ortaya çıkar. Diğer yanda, tanrıyı aşan gayrışahsi ve evrensel ahlâki düzen düşüncesi ve kurtuluşun örnek alınacak tipte bir ideali kitlelere tamamıyla yabancı entellektüelce kavramlardır, ve sadece rasyonel ve etik çizgide eğitim almış bir halk için mümkündür. Aynı şey mutlak olarak aşkın bir Tanrı kavramının gelişimi için de doğrudur. Musevilik ve Protestanlık hariç tutulursa, bütün dinler ve dinî ahlâklar kitlelelerin ihtiyaçlarına uyum sağlayabilmek için aziz, kahraman ve mitsel Tanrı kültlerini yeniden ortaya çıkarmak zorunda kaldılar. Sonuçta, Konfuçyanizm bu tür kültlerin, Taoist panteon biçiminde, kendi yanında varlıklarını devam ettirmelerine izin verdi. Benzer şekilde, popüler Budizm birçok yerde yayıldı; bu toprakların tanrılarının, Budist kültlerin alıcıları olarak ve Buda'ya tâbi olarak yaşamalarına müsaade etti. Sonuçta İslam ve Katoliklik, azizler gibi, gündelik hayatta kitlelerin gerçek dinlerini meydana getiren yerel, işlevsel ve mesleki tanrıların kutsallığını kabul etmeye mecbur kaldılar.

Ayrıcalıklı olmayan sınfların dini, savaşçı soyluların aristokratik mezheplerinin tersine kadınlara eşitlik verme eğilimi ile karakterize

---

1 Hinduizmde kurtuluşa gidişi sağlamada Tanrı'ya dua edlş. Tanrı'ya adama (ç.).

2 Yunan şarap tanrısı (ç.).

3 Ölülerin, cansızların tanrısı olarak kabul edilen halkının eğiticisi ve kralı olan bir Mısırlı mitsel kahraman.

edilirler. Kadınlara izin verilen dinî katılım alanlarında büyük bir çeşitlilik vardır, fakat kadınların dinî mezheplerden az ya da çok, aktif veya pasif katılımı (ya da dışlanışı) heryerde grubun görece pasifleştirilme veya askerileştirilme derecesinin bir işlevidir (şimdi veya geçmişte) [...]

En önemli rakibi olan Mithra'nın dinine karşı, aşağı orta sınıf arasında misyoner teşebbüsleri yürütürken, Hristiyanlığa olağandışı üstünlüğünü veren şey, bu aşırı erkeksi kültün kadınları dışlamasıydı [...]

Siyasî ve ekonomik olarak imtiyazsız toplumsal gruplar için kurtuluş dininin özel önemi, ayrıcalıklı grupların tersine, belki çok daha geniş bir perspektiften görülebilir. Kastlar ve sınıflarla ilgili sonraki tartışmamızda, yüksek toplumsal ayrıcalıklar —özellikle soyluluk— talebinde bulunan dinadamı olmayan sınıflarda karakteristik olan şeref ve üstünlük duygusu hakkında birçok şey söyleyebiliriz. Onların öz-saygı duyguları, hayat tarzlarının mükemmelliğinin türetilmemiş, nihaî ve nitelik bakımından ayrıcalıklı *varlıklarının* bir ifadesi olduğunun farkında oluşlarına dayanmaktadır; gerçekten de, seçkin sınıfın duygusal değerlerinin temeli bu çerçevenin gerektirdiği şekildedir. Diğer yanda, ayrıcalıklı olmayan sınıfların şeref duygusu onların gelecekte bazı meslek, misyon veya hizmetlere atanmalarını sağlayacak bir takım gizli vaadlere, ümitlere dayanır. *Olma*sını iddia ve talep edemediklerine karşılık günün birinde *olacakları* —dünyada veya ahiretteki müstakbel hayatta kendisine çağrılacakları— şeyin değerini ikame ediyorlar; veya, çoğu kez yukarıda tartışılan güdülenmeyle aynı anda, dünyada ilahi takdir bakış açısından görüldüğü şekliyle gösterdikleri ve kazandıkları duyuları ikame ediyorlar. Paylarına düşmeyen bir liyakata olan hasretleri (onlar ve olduğu şekliyle dünya) rasyonalist bir inayet fikrinin —insan dünyasında işleyenlerinkinden farklı değer ölçeğine sahip ilahi bir otoritenin bakışaçısından bir anlamın— türetildiği bu düşünceyi üretir.

Bu psikolojik durum, görünüşte diğer sosyal sınıflara yöneldiğinde, dinin bir çok sosyal tabaka için sağlamak zorunda olduğu şeyler içinde karakteristik zıtlıklar üretir. Her kurtuluş ihtiyacı bazı sıkıntıların ifadesi olduğundan, toplumsal ve ekonomik sıkıntı, kesinlikle tek kaynak olmasa da, kurtuluş inançlarının önemli bir kaynağıdır. Diğer şeylerin eşit olduğu durumlarda toplumsal ve ekonomik olarak yüksek ayrıcalıklara sahip olan sınıflar, kurtuluş düşüncelerini geliştirme fik-

rine zor bela ikna olacaklardır. Daha ziyade, sahip oldukları hayat tarzları ve mevkilerini meşru kılma görevini dine devredeceklerdir. Bu evrensel olgu bazı temel psikolojik örüntülerde temellenir. Mutlu olan bir kişi kendi durumunu mutlu olmayan birininkiyle kıyasladığında, kendi mutluluk gerçeğinden hoşnut olmayacaktır, fakat daha fazla şey isteyecektir, meselâ bu mutluluğun haklılığı gibi; talihsizliğini eşit derecede kazanan şanssız birinin aksine, kendi talihini kendisinin kazanmış olduğu bilinci gibi. Gündelik tecrübelerimiz, insanın mutluluğunun —siyasi başarı, üstün bir ekonomik statü, bedensel sağlık, aşk oyunundaki başarı veya daha bir çok çeşit mutluluğunun— meşruluğu ve haklılığına güven tazeleme ihtiyacı içinde olduğunu gösterir. Ayrıcalıklı sınıfların ihtiyaç duydukları din ve diğer bütün şeyler, bu meşruluğun psikolojik olarak tazelenmesi içindir [...]

Pratikte imtiyazlı sınıflar ve onlara hizmet eden rahipler arasında bulunan her dinde, bireyin imtiyazlı veya imtiyazsız toplumsal konumu dinsel bir bakış açısından kazanılmış bir şey olarak görülür. Değişen sadece iyi talihi meşrulaştırmanın şeklidir.

Buna mukabil olarak farklılık arzeden, imtiyazsızın konumudur. Onların özel ihtiyacı ızdıraptan kurtulmak içindir. Modern proleterya örneğinde gösterildiği gibi, onların kurtuluş ihtiyacı her zaman için dinî bir formda yaşanmaz. Ayrıca, onların dinî kurtuluş ihtiyacı, varolduğu yerlerde, farklı şekiller arzedebilir. En önemlisi, bu, farklı şekillerde tasarlanabilse de her zaman kişinin iyi hareketleri için bir ödül; kötü ve haksız olan diğerleri için bir ceza içeren tam bir bedel/telafi ihtiyacı ile ilişkili olabilir. Bu adil telafi yönündeki ümit ve beklenti, bu tamamıyla hesapçı tavır, büyüye çok yakın (gerçekte, onunla ilişkisiz olmayan) tavır, dünyadaki bütün kitlesel dinlerin en yaygın şeklidir. İnancın daha mekanik formlarını reddeden peygamberlikler popülerleşme ve rutinleşmeye maruz kaldıkça, bu bedel/karşılık beklentilerinin içine dalmaya, onları karşılamaya yönelirler. Bu bedel ve kurtuluş ümitlerinin çeşit ve alanları dinî vaadlerce yeniden canlandırılan beklentilere bağlı olarak büyük miktarda değişiklik gösterir; özellikle bu ümitler bireyin dünyevi varoluşundan gelecekteki bir hayata yöneldiğinde [...]

İmtiyazsızın teodisesi, bazı şekillerde, kendi taraftarlarını öncelikle imtiyazsız sınıflardan oluşturan bütün kurtuluş dinlerinin bir parçasıdır. Nerede rahiplere özgü gelişen bir ahlâk yol üstündeki bir imti-

yazsız teodise ile karşılaşırsa, teodise cemaat dininin bir parçası olmuştur; tıpkı Asya tipi Budistler ve Hindu dindarlarında olduğu gibi. Bu dinlerin toplumsal-devrimci ahlâkların herhangi bir çeşidinden tamamen yoksun oluşları, yeniden doğuş teodiselerine referansla açıklanabilir, ki bu teodiseye göre kast sisteminin kendisi ebedi ve mutlak olarak adil bir şeydir. Önceki hayattaki iyilik veya günahlar belirli bir kastın içinde doğmayı tayin eder, ve kişinin bugünkü hayatındaki davranışları onun sonraki yeniden doğumunda ilerleme şansını belirler. Bu teodise altında yaşayanlar Tanrı'nın vaadlerine dayanan toplumsal taleplerle içinde yaşadıkları rezil hayat şartları arasında Yahudilerin yaşadıkları çatışmanın çok azını tecrübe ettiler. Bu çatışma varolan toplumsal durumlarında sürekli bir gerginlik içinde ve ümidin ve beklentinin tamamen faydasız olduğu bir durumda yaşayan Yahudiler için bu hayatta bir huzur, bir kolaylık bulma ihtimalini engelledi. Yahudilerin imtiyazsızlık teodisesi dinsiz barbarların merhametsiz alayları ile karşılaştı, fakat Yahudiler için bu teodise dinsiz barbarların dinsel eleştirisinin onların, kanuna kendi bağlılıkları üzerinde uyanık bir alakaya dönüşmesi sonucunu doğurdu. Bu zihin meşguliyeti sık sık acı ile renklendi ve gizli öz-eleştirinin tehdidi altında kaldı [...]

Kurtuluş ihtiyacını, teodiseyi, veya cemaatsel dini sadece imtiyazsız sınıflar arasında gelişen bir şeymiş gibi veya bir gücenikliğin, kızgınlığın, hıncın (resentment) sonucu gibi, ve bu sebepten sadece 'ahlâk dahilinde bir kul isyanının' ürünü gibi resmetmek hatalı olabilir. Bu, vaatlerini empatik olarak kesinlikle rûhen ve dünyevi nimetler bakımından fakir olanlara yöneltmiş olsa da, kadim Hristiyanlık için de doğru değildir [...]

Kurtuluşa ulaşmaya karşı servetin yol açtığı tehlikeler hakkında Hz. İsa'nın kendi uyarılarını da (geleneğe göre) çilecilik motive etmemiştir. Tabii ki onun zenginliğe karşı nasihatlerinin motivasyonu kızma, gücenme veya hınç değildir; çünkü gelenek İsa'nın sadece —bu dönemin Filistin'inde birçoğu küçük tefeciden oluşan— meyhanecilerle değil, aynı zamanda üst sınıftan birçok varlıklı kişiyle münâsebetlerine dair delilleri korumuştur. İncil'in dünyevî nimetlere karşı etkileyici ilgisizliği —eskatolojik beklentilere atfedilen öneme dayanan bir ilgisizlik— karşısında, İsa'nın zenginlik hakkındaki doktrinlerinin başlıca motivasyonunu sadece gücenme/hınç olarak görmek de doğru değildir. Elbetteki, zengin genç bir adam eğer mükemmel bir mürid

(havari) olmak istiyorsa, dünyevi nimetleri tamamen terketmeyi göze alacaktır. Fakat Tanrı için her şeyin, hatta zengin bir kişinin kurtuluşunun bile mümkün olduğu ifade edilir. Bu yoldaki zorluklara rağmen, servetini elden çıkarmayı göze alamayan zengin kişi de herşeye rağmen kurtuluşu elde edebilir. İsa'nın (evrensel sevgi peygamberinin) doktrininde ve öğretilerinde 'proleter içgüdüler' yoktur. O ruh fakirlerine, bu dünyanın iyi insanlarına, Tanrı'nın Krallığının yaklaşan gelişini ve kötü ruhların tahakümünden kurtuluşun güzel haberlerini getirdi. Benzer şekilde, servete yönelik herhangi bir proleteryan suçlama, dünyadan tamamiyle el çekmeyi kurtuluşun mutlak önşartı olarak gören Buda'ya da eşit derecede yabancıdır.

Bu güceniklik/hınç faktörünün sınırlı bir şekilde ortaya çıkması ve 'baskı'nın kavramsal şemasını uygulamadaki belirsizlik, neredeyse evrensel olarak, Nietzsche'nin şeması büsbütün uygunsuz olan Budizm örneğine hatalı bir şekilde uygulandığında, çok açık bir şekilde görülür. Budizm, güceniklik/hınç ahlâkının her çeşidine karşı en radikal anti-tezleri üretir. Budizm, açıkça entellektüel bir sınıfın kurtuluş doktrini olarak ortaya çıktı, ki bu sınıf aslında tamamen imtiyazlı kastlardan, özellikle de hem bu hem de bundan sonraki hayat yanılsamalarını gururla ve aristokratça reddeden savaşçı kasttan devşirilir. Budizm, içerik olarak tamamen farklı olsalar da, toplumsal kökende Yunan kurtuluş doktrinlerine, özellikle Neo-platonik, Manikyan ve Gnostik manifestolara benzer. Budist *bhikshu* bütün dünyayı, hatta cennette yeniden doğmayı bile *Nirvana*'yı arzulamayan insandan kıskanmaz.

Kesinlikle bu Budizm örneği göstermektedir ki, kurtuluş ve ahlâkî din ihtiyacı, orta sınıfların rasyonalizmiyle imtiyazsızların toplumsal koşullarının yanısıra bir diğer kaynağa daha sahiptir —ki bu koşullar, onların pratik hayat tarzlarının sonuçlarıdır. Bu ilave faktör entellektüelliğin kendisidir; daha özelde, ahlâkî ve dinî sorular üzerinde düşünmeye sevkedilen insan zihninin metafizik ihtiyaçlarıdır —dünyayı anlamlı bir sistem olarak anlamak ve onun içinde bir yer almak üzere maddi ihtiyaçlarca değil de içsel bir zorlamayla sevkedilen ihtiyaçlardır bunlar.

DÜNYA DİNLERİNİN SOSYAL PSİKOLOJİSİ*

Max WEBER

....Bir ekonomik ahlâk, ekonomik bir örgütlenme biçiminin basit bir "işlev"i değildir; hatta tersi, yani iktisadi ahlâk ilkelerinin muğlak olmayan bir biçimde ekonomik örgütlenmenin şeklini etkilemesi de sözkonusu değildir.

Hiçbir ekonomik ahlâk yalnızca din tarafından belirlenmiş değildir. İnsanoğlunun dünyaya karşı tavırlarında -dinsel ya da diğer (bizdeki anlamıyla) "içsel" faktörlerce belirlenen- herhangi bir ekonomik ahlâk tabii ki büyük ölçüde bağımsız olacaktır. Ekonomik coğrafya ve tarihin verileri bu bağımsızlığın ölçüsünü en yüksek derecede belirler. Bununla birlikte, hayat tarzının dinsel belirlenimi ekonomik ahlâkın belirleyicilerinin —bunu kaydedelim— sadece bir tanesidir. Kuşkusuz dince belirlenen yaşam biçimi, belli coğrafî, siyasal, toplumsal ve ulusal sınırlar içinde işleyen ekonomik ve siyasî etkenlerden fazlasıyla etkilenir. Bu etkileri tek tek ele almaya kalkışırsak, kendimizi bu tartışmaların içinde kaybederiz. Burada ancak, kendi dinlerinin pratik ahlâkını en çok etkilemiş olan toplumsal *tabakaların* yaşamlarını yönlendiren unsurları ortaya çıkarmaya çalışabiliriz. Bu unsurlar, pratik ahlâk üzerindeki —bir ahlâk sistemini ötekinden ayıran— en karakteristik izleri bırakmış olanlardır; *ve*, bunlar, aynı zamanda, kendi ekonomik ahlâkları açısından da önemli olmuşlardır.

---

* İngilizce'den çeviren Yasin Aktay (The Social Psychology of the World Religions, *Max Weber: Essays in Sociology*, Ed. ve Almanca'dan çev: H. H. Gerth ve C. W. Mills, 1973, Oxford University Press; bu makale R. Bocock ve K. Thompson'un —*Religion and Ideology*, Manchester University Press, 1985, s. 31-40— özetleyerek derledikleri şekliyle alınmıştır).

Hiçbir şekilde, yalnızca tek bir tabaka üzerinde durmamalıyız. Bir ekonomik ahlâka en karakteristik özelliklerini veren tabakalar tarihin seyri içinde değişebilir. Ve tek bir tabakanın etkisi hiçbir zaman yalnız başına yeterli değildir. Bununla birlikte, bir kural olarak, belli dinlerde yaşam biçimi en azından büyük ölçüde belirleyici olmuş tabakanın hangisi olduğu saptanabilir. Takdir edilebilmesi için, işte bazı örnekler:

Konfüçyenizm, seküler bir rasyonalizmle nitelenen maaşlı görevlilerin (prebendaries), yazın eğitimi görmüşlerin statü ahlâkı idi. Bu *kültürlü* tabakaya ait olmayanlar adamdan sayılmıyordu. Bu tabakanın dinsel (veya dilerseniz, dinsel olmayan) statü ahlâkı, Çin yaşam biçimini, bu tabakadan olanların çok ötesinde de belirlemişti.

Erken dönem Hinduizmi, soydan geçme bir kültürlü okuryazar kastı tarafından taşınmıyordu. Resmi herhangi bir görevden uzak olan bu kast, kişiler ve topluluklar için bir çeşit manevi ve törensel danışman işlevi görüyordu. Bunlar statü tabakalaşmasının yönelişi için istikrarlı bir merkez oluşturmuş ve toplumsal düzene damgalarını vurmuşlardı. Yalnızca Veda *eğitimi almış* Brahmanlar, geleneğin taşıyıcıları olarak, saygın bir dinsel statü grubu oluşturmuşlardı. Ve ancak ondan sonra, Brahman olmayan çilecilerden müteşekkil bir statü grubu Brahmanların yanısıra ortaya çıkmış ve onlarla rekabet etmiştir. Yine ancak ondan sonra, Hint Orta Çağlarında, Hinduizm sahneye çıkmıştır. Hinduizm, kurtarıcının ateşli kutsal dinselliğini temsil ederken, halk mistiklerinin öncülüğündeki alt tabakalarca taşınıyordu.

Budizm, dünyayı reddeden ve, evleri olmadığı için, göç eden, sadakayla geçinip sürekli tefekkür eden keşişler tarafından tebliğ ediliyordu. Sadece bunlar dinî cemaatin tam üyesiydiler; diğer herkes, meslekten olmayan daha az değerli insanlar; dindarlığın özneleri değil nesneleri olan insanlardan ibaret kalıyorlardı.

İlk dönemi esnasında İslam, dünyayı-fetheden savaşçıların dini ve disiplinli mücahitlerin silahşör düzenini temsil ediyordu. Onlarda eksik olan tek şey, Haçlı Seferleri zamanında Hristiyan muadillerinde görülen cinsel çilecilikti. Ancak, İslâm Orta Çağlarında tefekkürcü ve mistik Tasavvuf da halktan gelen âdî sefâhat teknisyenlerinin öncülüğünde en azından eşit bir konum elde etti. Tasavvuftan Hristiyan Tertiyaryanlar'ınkine benzer bir tarzda küçük burjuva tarikatleri doğdu — bir farkla ki, onlar çok daha evrensel çapta gelişmişlerdi.

Büyük Sürgün'den (Diaspora) beri Yahudilik medenî bir "parya halklar" dini olmuştur. Bu ifadeye, zamanla daha fazla âşinâ olacağız. Orta Çağlarda Yahudilik, bu dinin bir özelliği olarak, edebiyat ve ibadet alanında eğitilmiş bir entellektüel tabakanın liderliği altına girdi. Bu tabaka, gittikçe yarı-proleterleşen ve rasyonalistleşen bir küçük burjuva entellektüel tabakasını temsil ediyordu.

Son olarak, Hristiyanlık, seyrine bir gezginci zanaatkâr doktrini olarak başladı. Güçlü dış ve iç gelişmesinin bütün dönemlerinde, özellikle oldukça kentli, ve her şeyden önce medenî, bir din oldu. Antik Çağ'da, Orta Çağ'da ve Püritenizm'de durum aynıydı. Dünyanın bütün şehirleri arasında nev-i şahsına münnhasır olan Batılı şehir —ve yalnızca Batı'da ortaya çıkmış olması anlamında yurttaşlık— Hristiyanlık için başlıca harekat alanları oluşturdular. Aynı durum, kadim dinsel cemaatlerin ruhanî dindarlığı, yüksek Orta Çağlar'ın dilenci keşiş tarikatları ve Pietizm ve Metodizm'e kadar Reformasyon'un (Protestan) mezhepleri için de geçerlidir.

Bir dinin özel bir durumunun, onu taşıyor gibi görünen tabakanın toplumsal durumunun basit bir "işlev"i olduğunu ya da o tabakanın "ideoloji"sini temsil ettiğini, ya da o tabakanın maddî ya da düşünsel çıkar-konumunu "yansıttığı" nı iddia etmiyoruz. Aksine, bu tartışmalardaki konumumuzun (böyle düşünüldüğü taktirde ç.) daha yanlış anlaşılması herhalde mümkün değildir.

Ekonomik ve siyasi olarak belirlenen toplumsal etkilerin, belli koşullarda dinî ahlâk üzerinde ne kadar çok ağırlığı olursa olsun, asıl damgasını yine dinsel kaynaklardan, en başta da o dinin açıklanan amaç ve vaatlerinin muhtevasından alır. Çoğu kez bir sonraki kuşak bu amaç ve vaatleri temelci bir tarzda yeniden yorumlar. Yeni yorumlar, vahiyleri o dinsel cemaatin ihtiyaçlarına uydurur. Eğer bu oluyorsa, o halde dinsel doktrinlerin *dinsel ihtiyaçlara* uydurulduğu gerçeği en azından alışıldık bir şeydir. Diğer ilgi alanlarının ancak ikincil bir önemi olabilir; ancak, bu etkiler çok açıktır ve bazen belirleyicidir.

Toplumsal olarak belirleyici olan bir tabakadaki bir değişimin genellikle her dinde çok derin bir önemi olduğunu göreceğiz. Öte yandan, bir kez yerleşmiş bir din, farklı tabakaların hayat tarzları üzerinde genellikle oldukça uzun vadeli etkiler yapmıştır. İnsanlar değişik biçimlerde, dini ahlâk ile çıkar konumları arasındaki ilişkiyi öyle yorumlamaya çalışmışlardır ki, dinî ahlak çıkar konumlarının bir "işlev"inden

ibaret görülmüştür. Bu türden yorumlar salt psikolojik bir anlamda yapıldığı gibi —burada tartışmayacağımız— tarihsel maddecilik denen yaklaşımda da yapılmaktadır.

Dinsel ahlâkın oldukça genel ve soyut bir sınıf-belirlenimi, Friedrich Nietzsche'nin o parlak yazısından beri bilinen ve sonra da psikologlar tarafından hararetle kullanılmış olan "hınç"* teorisinden çıkarılabilir. Bilindiği gibi, bu teori, merhamet ve kardeşlik duygularının mânen yüceltilmesini, ister doğuştan isterse de kendilerine kader çizgilerince belirlenmiş fırsatlar itibariyle dezavantajlı durumda olan insanlar arasında "kölelerin manevî başkaldırısı" olarak görür. Böylece, "görev" ahlâkı, güçsüz oldukları için çalışmaya ve para-yapmaya mahkum oldukları için duygularını "azleden" sıradan insanların, "bastırılmış" intikam hislerinin bir ürünüdür. Bunların, görevlerden arınmış olarak yaşayan efendi tabakasının yaşam biçimine itirazları vardır. Şayet bu teori doğru olsaydı, dinî ahlâkın tipolojisindeki pek çok önemli soruna çok kolay bir çözüm bulunmuş olacaktı. Hınç psikolojisinin keşfedilmesi ne kadar şanslı ve yararlı olmuş olursa olsun, bunun toplumsal ahlâk üzerindeki sonuçlarını tahmin ederken büyük dikkat sarfetmek gerekir.

İleride, şimdiye kadar hayat tarzlarının ahlâki "rasyonalizasyon"unun değişik biçimlerini belirlemiş olan güdüleri tartışacağız. Esasen bunların hiçbiri hınç duygusuyla ilgili değildir. Ama dini ahlâkta "çile çekme"nin değerlendirilmesinin tipik bir değişime tâbî olmuş olduğu da kuşkusuzdur. Doğru anlaşıldığı taktirde, bu değişim, ilk kez Nietzsche tarafından geliştirilen teoriye bir ölçüde haklılık kazandırır. Çile çekmeye eski çağların tavrı, ilkel topluluğun dinsel bayramları esnasında, özellikle hastalığa ya da başka amansız dertlere yakalananların tedavileri sırasında, en aşırı biçimlerde açığa vuruluyor-

* Burada "hınç" sözcüğü, İngilizce'de "resentment" sözcüğünün karşılığı olarak kullanılmaktadır. Aslında kelimenin çok dolaysız bir anlamı değildir bu. Kelimenin daha yakın anlamları kızma, gücenme, darılma, içerleme gibi sözcüklerle karşılanabilir. Bryan S. Turner ve George Stauth'un Nietzsche üzerine yazdıkları *Nietzsche's Dancing: Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life* isimli kitabını çeviren Mehmet Küçük (Ankara, Ark, 1995), Nietzsche'deki kullanımına uygun olarak "hınç" sözcüğünü uygun bulmuş. Bu kullanımı tercih etmekle birlikte, Weber'in din sosyolojisinde sıkça kullanılan, önceki bölümlerde de bir kaç defa geçen bu sözcüğün çevirisiyle ilgili soruna işaret etmeyi gerekli görüyoruz (ç.).

du. Sürekli olarak acı çeken, yas tutan, hastalıklı veya diğer talihsiz kişilerin, acının niteliğine göre, ya içlerine şeytanın girdiğine ya da saygısızlık ettikleri bir tanrının gazabına uğradığına inanılırdı. Putperest (cultic) topluluğun orta yerinde bu tür kişilerin barındırılması bazı dezavantajlarla sonuçlanabilirdi. Her hâlükârda, bunların putperest festivallerde ve kurban törenlerinde hazır bulunmalarına izin verilmezdi, çünkü tanrılar onları görmeye tahammül edemezlerdi ve bu durumda öfkelenip gazaba gelebilirlerdi. Kurban törenleri —kuşatma altındaki Kudüs'te bile— genellikle eğlence vesileleriydi.

Acıya, tanrıların nazarındaki bir çirkinliğin belirtisi ve gizli kalmış bir suçun göstergesi olarak davranmakla, din, psikolojik olarak, çok genel bir ihtiyacı karşılıyordu. Talihli talihli olduğu gerçeğiyle nadiren yetinir. Bundan fazlasına, iyi talihin kendisi için bir *hak* olduğunu bilmeye ihtiyaç duyar. Onu "hakediyor" olduğuna, her şeyden önce de, başkalarına kıyasla hakediyor olduğuna kânî olmak ister. Ayrıca daha az talihli olanın da, sadece kendi liyakatini hissetmesini ister. Böylece, iyi talih aynı zamanda "meşru" talih olmak ister.

Şayet genel "talih" sözcüğü onurun, kudretin, mal ve mülkün, zevklerin bütün "iyi"sini kapsıyorsa bu, dinlerin, bütün yöneticiler, zenginler, galipler ve sağlıklı insanların dışsal ve içsel çıkarları için yerine getirmek zorunda olduğu meşruiyetin hizmetindeki en genel formüldür. Kısacası din, talihli olanlara, iyi talihin tanrısal teodise temelini hazırlar. Bu teodise insanoğlunun "ikiyüzlülük" ihtiyaçlarıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır, ve bu yüzden çoğu kez neticelerine dikkat edilmese bile kolaylıkla anlaşılır [...]

Dinlerin tebliğ ve vaatleri, doğal olarak, kurtuluş ihtiyacı içinde olan kitlelere hitap etmekteydi. Bu kitleler ve onların ilgileri, aslında kökeni yalnızca burada olan, "ruhun tedavisi" için kurulan profesyonel örgütlerin merkezine girdiler. Büyücülerin ve papazların tipik görevi acı çekmeye neden olan faktörleri bulmak, yani "günahlar"ı itiraf ettirmekti. Başlarda bu günahlar, ibadet kurallarına aykırı davranışlardan ibaretti. Büyücü ve papaz ayrıca acıyı uzaklaştırıcı davranışlar konusunda tavsiyelerde de bulunurlardı. Böylece büyücülerin ve papazların maddi ve düşünsel ilgileri fiîlî olarak ve artan bir biçimde âmiyâne güdülere hizmet etmeye başladı. Tipik ve sürekli tekrarlayan dertlerin baskısı altında bir "kurtarıcı"nın sofuluğunun (religiosity) koyulaşması bu yolda atılan bir başka adımı işaret ediyordu. Bu dinsellik bir kur-

tuluş miti, dolayısıyla (en azından görece) *rasyonel* bir dünya görüşünü gerektiriyordu. Acı çekme yine en önemli konu haline geldi [...]

Kurtarıcı figürü değişik biçimlerde ortaya çıkmıştır. Soyutlamalarla dolu Zerdüştlüğün son biçiminde, tümüyle inşa edilmiş bir figüre, kurtuluş ekonomisinde aracı ve kurtarıcı rolü verilmiştir. Tersi de vâkî olmuştur: Mucizeler ve hayalî tezâhürlerle meşruiyet kazandırılan tarihi bir şahsiyet, kurtarıcı rütbesine yükselir. Bu çok değişik ihtimallerin gerçekleşmesinde tamamen tarihsel faktörler belirleyici olmuştur. Ancak, hemen her zaman, kurtuluş ümidinden bir çeşit acı teodiseleri kaynaklanmıştır.

Kurtuluş dinlerinin vaatleri başlangıçta, ahlâki önkoşullardan ziyade ritüel önkoşullara bağlıydı. Böylece, örneğin, Eleus âyinlerinin hem düyevi hem uhrevi avantajları, ritüel saflığa ve ayinlere devam etme şartına bağlanmıştı. Hukuk önem kazanınca, bu özel tanrıların rolleri arttı ve geleneksel düzeni koruma, haksızları cezalandırma ve haklıları ödüllendirme görevi, yasal prosedürlerin gözeticileri olarak onlara verildi.

Dinsel gelişmenin kesinlikle bir peygamberlikten etkilendiği yerlerde, "günah" artık büyüsel bir suçtan ibaret kalmamıştır. O her şeyden önce, peygambere ve onun emirlerine inanmamanın bir işareti sayılmıştır. Günah, her türlü felaketin temel nedeni olarak resmedilmiştir.

Peygamber hep ezilen sınıfların içinden çıkmamış olduğu gibi hep onların temsilcisi de olmamıştır. Kural, göreceğimiz gibi neredeyse her zaman bunun tersi olmuştur. Üstelik Peygamberin doktrininin muhtevası, ağırlıklı olarak, ezilen sınıfların entellektüel ufuklarından türetilmiş de değildir. Bununla birlikte, kural olarak, ezilenler veya en azından sıkıntı tehdidi altındakiler bir kurtarıcıya ve peygambere muhtaçtılar; talihliler, zenginler, yönetici tabakaları böyle bir ihtiyaç içinde değillerdi. Bu yüzden, çoğu durumda, peygamberlerce ilan edilen kurtarıcı dinler, daha talihsiz toplumsal tabakalar arasında yer etmiştir. Bu tabakalar arasında, bu tür bir dinsellik, büyünün, ya yerini almış ya da ona rasyonel bir ilave olmuştur.

Peygamberin ya da kurtarıcının vaatlerinin toplumsal olarak talihsiz tabakaların ihtiyaçlarını yeterince karşılayamadığı yerlerde, resmi doktrinin altında ikinci bir kitlesel kurtuluş inancı hep gelişmiştir. Rasyonel dünya tasavvuru, kurtarıcı miti içinde tohum halinde bulu-

nur. Talihsizlikle ilgili rasyonel bir teodise, kural olarak, dünyanın bu tarz bir tasavvurunun sonucu olmuştur. Aynı zamanda, bu rasyonel dünya görüşü, acı çekmeye, başlangıçta kendisine yabancı olduğu bir "artı" işareti de eklemiştir [...]

İnsanlar arasında talihin dağılımının "anlamı" hakkında ahlâki bir yorum getirme ihtiyacı, dünya hakkındaki düşüncelerin rasyonelliğinin gelişmesiyle daha da arttı. Dünya hakkındaki dinî ve ahlâki düşünceler rasyonalize edilip ilkel ve büyüsel mefhumlardan arındırıldıkça, acı teodisesi (acının haklı ve normal olduğu düşüncesi ç.) büyük güçlüklerle karşılaştı. Bireysel olarak "hak edilmemiş" acılardan yakınmalar yaygınlaştı; "iyi" ve "kötü"nün, "köle ahlâkı" ile değil efendiler tabakasının cetveli ile ölçüldüğü hallerde bile "iyi" adamlar değil "kötü" adamlar başardı.

Izdırap, acı çekme (suffering) ve adaletsizlik, önceki bir hayatta (ruhların göçü) işlenmiş bireysel günaha; ataların, günahı üçüncü ve dördüncü kuşaklara yüklenen suçlarına, ya da -en katısı- şimdiye kadarki bütün yaratıkların günahkarlığına bağlanarak açıklanabilir. Telafi edici vaatler olarak da, gelecekte bu dünyada daha iyi bir hayat ümidinden (ruhların tenasuh/göçü), kişiye daha iyi bir hayattan ya da kendinden sonra gelecekler için ümitlenmekten (Mesîh/Mehdi dünyası) yahut da öbür dünyada daha iyi bir hayat (cennet) ümidinden söz edilebilir.

Ortadan kaldırılamayan bir teodise talebinin sonucu olan, Tanrı ve dünya hakkındaki metafizik düşünce topu topu ancak birkaç —hatta göreceğimiz gibi sadece üç— düşünce sistemi üretebilmiştir. Bu üç sistem, alınyazısı ve liyakat arasındaki dengesizliğin esasını sorgularken akla yatkın cevaplar verebilmiş sistemlerdir: Hintliler'in Kharma doktrini, Zerdüştlük'ün düalizmi ve *deus abscondidus*'un kadercilğidir. Bu çözümler rasyonel olarak kapalı; saf/katışıksız biçimleriyle ancak istisna olarak bulunabilir.

Izdırap ve ölümle ilgili akılcı bir teodiseye duyulan ihtiyacın çok güçlü sonuçları olmuştur. Nitekim bu ihtiyaç Hinduizm, Zerdüşlük ve Musevilik gibi dinlerin ve bir ölçüde de Paul'un ve geç dönem Hristiyanlığın önemli yönlerini etkilemiştir. Hatta, 1906 gibi geç bir tarihte bile, oldukça kalabalık bir proleter grubu içinden yalnızca küçük bir azınlık, modern doğal bilim teorilerinden çıkan sonuçları Hristiyanlığa inanmayışlarının nedeni olarak göstermişlerdir. Oysa çoğunluk,

dünyanın düzenindeki "adaletsizlik" üzerinde durmuştur -kuşkusuz bu, esas itibariyle bu dünyada devrimci bir telâfiye inanıyor olmalarından kaynaklanıyordu.

Izdırap teodisisi hınç ögesiyle renklendirilebilir. Ama kişinin dünyadaki kadersizliğini telafi ihtiyacının temel ve belirleyici bir rengi, kural olarak, hınç değildir. Kesinlikle, intikam ihtiyacının, günahkârların bu dünyada rahat etmelerinin tek nedeninin ileride onlara cehennemde yer ayrılmış olduğu yolundaki inançla özel bir yakınlığı vardı. Ebedi mutluluk dindarlar içindir; arada sırada bütün dindarların da işleyebileceği türden günahların hesabı da bu dünyada görülmeliydi. Yine de, zaman zaman ortaya çıkan bu düşünce tarzının bile her zaman hınç tarafından belirlenmediği ve hiçbir şekilde toplumsal baskı altındaki tabakaların ürünü olmadığı görülebilir. Göreceğimiz gibi, hıncın esaslı izler bıraktığı dinlerin örneği çok azdır. Bunlardan da yalnızca bir tanesi tam gelişmiş bir örnektir. Söylenebilecek tek şey, hıncın, çoğu kez ve her yerde, toplumsal anlamda dezavantajlı tabakaların dinsel olarak belirlenmiş akılcılığını etkileyen faktörlerden ancak biri olabildiğidir. Bu da değişik dinler tarafından ifade edilen vaatlerin mahiyetine uygun olarak, çok farklı ve genellikle asgarî düzeyde bir öneme sahip olmuştur.

Her hâlükârda, bu kaynaklardan genelde bir "asketizm" anlamı çıkarmak yanlış olur. Kural olarak bütün gerçek kurtuluşçu dinlerde varolan servet ve iktidara güvensizlik özellikle kurtarıcıların, peygamberlerin ve din adamlarının tecrübelerinde doğal temele sahip olmuştur. Onlar, bu dünyada "doymuş" ve kayırılmış tabakalarda, kurtulma arzusunun —vaadedilen kurtuluş ne olursa olsun— zayıf olduğunu biliyorlardı. Dolayısıyla, bu efendi tabakalar, kurtuluş dinleri açısından daha az "sadık" olmuşlardır. Rasyonel bir dinsel ahlâkın gelişmesinin, toplumdaki toplumsal olarak düşük değerli tabakaların iç koşulları içinde olumlu ve öncelikli kökleri olmuştur.

Sağlam bir toplumsal şeref ve iktidar sahibi tabakalar genellikle statü-konumlarını, kendilerinde var olan çok özel ve içten gelen bir değer, çoğu kez bir kan asaleti iddia edecek şekilde temellendirmeye eğilimlidirler; şeref duyguları, fiili ya da sözde varlıklarıyla beslenir. Toplumsal olarak bastırılmış tabakaların ya da statüsü olumsuz değerlendirilmiş (veya en azından olumlu değerlendirilmemiş) tabakaların şeref duygusu ise, en kolay, kendilerine verilmiş özel bir "misyon"

olduğu inancından beslenir; değerleri, *ahlâkî bir buyruk* ya da kendi işlevsel *başarıları* tarafından temin edilir veya oluşturulur. Değerleri, böylece, kendilerinin ötesinde bir şeye, onlara Tanrı'nın gösterdiği bir "görev"e uzanır. Toplumsal anlamda dezavantajlı tabakalar arasında ahlâki kehanetlerin kazandığı ideal gücün kaynaklarından biri bu gerçekte yatar. Hınca bir kaldıraç olarak gerek kalmamıştır; maddi ve manevi telâfîlere dönük rasyonel ilgi fevkalade yeterli olmuştur.

Peygamberlerin ve din adamlarının yaptıkları propagandalarda kitlelerin hınçlarından bilerek ya da bilmeyerek yararlandıklarından kuşku duyulamaz. Ancak bu, her zaman böyle olmuş anlamına gelmiyor. Özü itibariyle negatif olan hıncın bu gücü, bilindiği kadarıyla, hiç bir zaman, her kurtuluşçu dine özgüllük kazandıran şu, özünde metafizik olan kavramların kaynağı olmamıştır. Dahası, genelde, bir dinî vaadin mahiyeti, hiçbir şekilde, herhangi bir sınıfın içsel ya da dışsal nitelikteki bir çıkarının —zorunlu veya hatta öncelikli olarak— sözcüsünden ibaret bir şey olmamıştır.

Kendi başlarına kitleler, ileride göreceğimiz üzere, belirli vaadlerde bulunan bir peygamber çıkıp da onları ahlâki nitelikte bir din hareketi içine sürüklemediği sürece, büyük ve eski bir büyünün gelişimi içinde yutulmaya devam etmişlerdir. Bunun dışında, büyük din ve ahlâk sistemlerinin özel mahiyetini, salt yöneten ve yönetilen tabakalar karşıtlığından ziyade daha başka nitelikteki topumsal koşullar belirlemiştir [...]

Bir dinin en yüce değer olarak arkasından koştuğu bir çeşit mutluluk durumu ya da yeniden doğuş tecrübesi, açıkça ve zorunlu olarak, o dini benimsemekte en önde gelen tabakanın karakterine uygun olarak değişkenlik arzetmiştir. Şövalye savaşçılar sınıfı, köylüler, tüccar sınıfları, eğitimli entellektüeller doğal olarak farklı dinsel eğilimlere sahip oluyorlardı. İleride açıkça görüleceği gibi, bu eğilimler kendi başlarına bir dinin psikolojik karakterini belirlemiyordu; ancak, o din üzerinde çok uzun süreli bir etki yapıyordu. Savaşçı ve köylü sınıflar, aydınlar ve tüccar sınıflar arasındaki karşıtlığın özel bir önemi vardı. Bu gruplar içinde entellektüeller, her zaman, akılcılıktan —görece teorik bir akılcılıktan— yana olmuştur. İşadamı sınıfları (tüccar ve zanaatkârlar) en azından, daha pratik bir akılcılığın potansiyel savunucuları olmuşlardır. Her ikisinin rasyonalizmi arasında önemli farklar olmuştur ancak her iki akılcılığın, dinsel tutumlar üzerinde büyük etkileri olmuştur.

Her şeyden önce entellektüel tabakaların bu konudaki özelliklerinin dinler tarihi içinde çok önemli bir yeri olmuştur. Bugün, modern entellektüellerin, iç ve dış görünüşlerini aslîliği ve eskiliği garantili süslerle donatabilmek için, başka duygulara ilaveten, "dinsel" duygudan bir "deney" olarak hoşlanma ihtiyacı duyup duymamalarının, dinin gelişmesinde çok az bir rolü olmuştur. Dinsel canlanma hiçbir zaman böyle bir kaynaktan neşet etmemiştir. Geçmişte, kutsal değerlere malik olmayı bir "kurtuluş" inancı mertebesine yükselten, entellektüellerin çabası olmuştur. Bu şekliyle kurtuluş fikrinin doğuşu, dert, açlık, kuraklık, hastalık ve nihayet ızdırap ve ölümden kurtuluş olarak anlaşılırsa, çok eskidir. Yine de kurtuluş (halas) düşüncesi, ancak "dünyanın" sistematik ve akılcı bir "imajını" ifade ettiği ve dünyaya karşı bir tutum alışı temsil ettiği zaman özel bir anlam kazanmıştır. Zira, kastedilen ve fiili psikolojik niteliği kadar, kurtuluş fikrinin anlamı da böyle bir imaja ve cephe alışa bağlı olmuştur. İnsanların davranışlarını doğrudan yöneten düşünceler değil, maddi ve manevi çıkarlarıdır. Yine de sıklıkla "düşünceler" tarafından yaratılan "dünya imajları", demiryolu makasçıları gibi, eylemin çıkarlar dinamiği tarafından sürüklendiği yolları belirlemiştir. Kişinin 'ne'den ve 'ne için' kurtarılmak istediği, ve unutmayalım ki, 'kurtarılıp kurtarılamayacağı', kişinin dünya imajına bağımlı olmuştur.

Bu bağlamda çok çeşitli ihtimaller söz konusu olmuştur: İnsan, siyasal ve toplumsal esaretten kurtarılıp bu dünyanın geleceğinde Mesîhî bir alana yükselmeyi arzu etmiş olabilir; veya kişi, ritüel saflığı bozan unsurlarca kirletilmiş olmaktan kurtulup, ruhun ve bedenin saf güzelliğine kavuşmayı ummuş olabilir. Saf olmayan bir bedende yeniden dünyaya gelmekten kaçmayı ve saf bir manevi varoluşu arzulamış olabilir. Sonsuz ve anlamsız beşerî ihtiras ve arzuların oyunundan arınmayı arzulamış, ilahi huzura kavuşmayı ummuş olabilir. Kökten kötülükten ve günaha hizmetten kurtarılmayı istemiş ve babacan bir tanrının dizinde ebedî ve şartsız iyilik bulmayı ummuş olabilir. Yıldızların hareketiyle belirlenmiş astrolojik olarak algılanan kölelikten kurtulmayı istemiş, özgürlük gururunu tatmayı ve gizli tanrısallığın bir parçası olmayı istemiş olabilir. Izdırap, fakirlik ve ölümle kendini ifade eden fâni engellerden ve cehennem cezası tehdidinden kurtarılmayı arzulamış ve gelecekte bu dünyada ceya cennette huzur içinde ebedi yaşamayı ummuş olabilir. Önceki seferin eylemlerinin karşılanamaz tazminlerinin bir sonrakinde ödetilmesi yüküyle birlikte yeniden do-

ğuşların çemberinden kurtulmayı istemiş ve ebedi istirahate geçmeyi ummuş olabilir. Anlamsız koşuşturmalardan ve olaylardan kurtulmayı istemiş ve rüyasız bir uykuya dalmayı özlemiş olabilir. Kuşkusuz, inanç ve özleyişlerin sayısız başka biçimleri de olmuştur. Hepsinin ardında her zaman, yaşanan dünyada özellikle "anlamsız" olduğu hissedilen şeylere karşı bir tavır alış yatar. Böylece şu talep îmâ edilir: Dünyanın düzeni kendi bütünlüğü içinde, şu veya bu şekilde, anlamlı bir "kozmos" tur, "kozmos" olabilir ve olmalıdır. Gerçek dinsel akılcılığın özü olan bu arayış, tamamen entellektüeller tabakası tarafından sürdürülmüştür. Anlamlı bir kozmosa duyulan metafizik ihtiyacın yolları, sonuçları ve etkenliği geniş ölçüde çeşitli olmuştur. Yine de, bazı genel gözlemlerde bulunulabilir [...]

Kuşkusuz, tüm tabakaların dinleri, özel yakınlık içinde bulundukları tabakaların dinsel inançları, özel yakınlıklar içinde bulunduklarını gösterdiğimiz tabakaların karakterine tümüyle bağlı olmaktan kesinlikle çok uzaktır. Ancak ilk bakışta, kentli tabakaların, bu bakımdan ve bir bütün olarak, inançlarındaki dinsel belirlenişin çeşitliliği dikkati çeker. Yine de, belli inanç tiplerine seçmeli yatkınlık kesinlikle bu tabakalar arasında görülür. Davranışta *pratik* akılcılık tüm kentli tabakaların ortak eğilimleridir; doğaya ekonomik bağımlılıktan sıyrılmış hayat tarzlarınca koşullanmaktadır. Onların bütün varoluşları, ellerindeki araçlar ne kadar ilkel olursa olsun, teknolojik veya ekonomik hesaplara ve doğaya ve insana hükmetmeye dayanmıştır. Aralarında nesilden nesile aktarılan yaşama teknikleri, her yerde tekrar tekrar görüldüğü gibi, geleneksel kalıplara sıkışmış olabilir. Kesinlikle bu yüzdendir ki, daima —değişen ölçülerde de olsa— *ahlâkî* ve rasyonel bir yaşam düzeninin ortaya çıkma imkanı var olmuştur. Bu, böylesi bir ahlâk sisteminin, teknolojik ve ekonomik rasyonalizm eğilimiyle bağlantısı yoluyla olabilir. Böyle bir düzenleme, genellikle büyüsel yollarla kalıplaşmış gelenekleri her zaman kırabilmiş değildir. Ama bir kehanetin/peygamberliğin (prophecy) bir din temeli oluşturduğu durumlarda, bu temel, sıkça tartışacağımız başlıca iki esas kehanet tipinden birine ait olmak zorundadır: "örnek" kehanet ve "görevli" kehaneti.

Örnek kehânet, kurtuluş yolunu, örnek bir hayat sürmek, genellikle tefekkürcü ve hareketsiz coşku içinde yaşamak yoluyla gösterir. Görevli kehanet ise, *taleplerini* dünyaya bir tanrı adına duyurur. Doğal olarak bu emirler ahlâkîdir ve çoğu kez de aktif bir asketik niteliğe sahiptir.

KÜLTÜREL BİR SİSTEM OLARAK DİN*

Clifford GEERTZ

... En azından dört insanın düşüncemize bazı sınırlar getirecek kadar hakim olan katkıları, bana, faydalı herhangi bir antropolojik din teorisi için kaçınılmaz hareket noktaları olarak görünürler: Durkheim'ın kutsalın doğası hakkındaki tartışması; Weber'in anlamacı (*verstehenden*) metodolojisi; Freud'un kişisel ve kollektif ritüeller arasındaki paralellik görüşü; ve Malinowski'nin din ve sağduyu arasındaki farkı keşfedişi. Fakat onlar sadece birer hareket noktasıdır. Onların ötesine geçebilmek için onları çağdaş düşüncenin, kendilerinde ve kendileri için, kapsadıklarından çok daha geniş bir bağlamına yerleştirmek zorundayız. Böyle bir işlemin tehlikeleri açıktır: keyfî seçmecilik, yapay teoritâcirliği ve büsbütün entellektüel karışıklık. Fakat ben en azından, Janowitz'in (1963: 151) antropolojiye daha genel bir referansla 'kifayetin ölü eli' demiş olduğu şeyden kaçabilmek için başka bir yol göremiyorum.

Çalışmalarımızın meydana geldiği kavramsal zarfın böylesi bir genişletilmesine doğru çalışmakla, kuşkusuz çok değişik yönlere hareket edilebilir; ve muhtemelen başlangıçtaki en önemli sorun, Stephen Leacock'un atlı polisleri gibi, bu yolların hepsine aynı anda koyulmaktan kaçınmaktır. Kendi adıma, kendi çabamı, dinsel analizin kültürel boyutu olarak kastettiğim şeyi, Parsons ve Shils'i (1951) izleyerek, geliştirmekle sınırlayacağım. 'Kültür' terimi şimdi itibariyle sosyal antro-

---

* İngilizce'den Çeviren Yasin Aktay (Religion as a Cultural System, *The Interpretation of Cultures*, 1973, London: Hutchinson; makale R. Bocock ve K. Thompson'un — *Religion and Ideology*, Manchester University Press, 1985, s. 66-75— özetleyerek derledikleri şekliyle alınmıştır).

polojik çevrelerde, göndergelerinin çoğulluğu ve çok sık müracaat edilmesini sağlayan çalışılmış muğlaklığı yüzünden kötü şöhretli bir hava (aura) kazanmıştır. (Gerçi, bunun 'toplumsal yapı' veya 'kişisellik' ten ziyade niçin bu tür nedenlerle muzdarip olması gerektiği benim tümüyle anlayamadığım bir şeydir). Her hâlükârda, benim tuttuğum kültür kavramının ne çoğul göndergeleri vardır, ne de, görebildiğim kadarıyla, alışılmadık bir muğlaklığı vardır: o sembollerle somutlaşan tarihsel olarak taşınan bir anlamlar örüntüsünü, insanların hayat hakkındaki ve hayata karşı takınılan tavırlar hakkındaki bilgilerini ilettikleri, sürdürdükleri ve geliştirdikleri sembolik formlar içinde ifade edilen tevarüs edilmiş bir kavramlar sistemini çağrıştırır. Kuşkusuz, 'anlam', 'sembol' ve 'kavram' gibi terimlerin açıklanması gerekir. Fakat bu kesinlikle genişleme, yayılma ve uzanmanın devreye girdiği yerde olacak bir şeydir. Şayet Langer (1962: 55) "anlam kavramı, tüm çeşitleriyle, zamanımızın hakim felsefî kavramıdır" ve "işaret, sembol, çağrışım, gösterge, iletişim bizim satıştaki (entellektüel) stoğumuzdur" sözlerinde haklıysa, o zaman muhtemelen sosyal antropoloji ve özellikle onun din incelemesiyle ilgilenen kısmı gerçeğin farkına varmıştır.

Anlamla ilgileneceksek, bir paradigmayla başlayalım: kısacası, kutsal sembollerin bir halkın *etos*unu —hayatlarının tonu, karakteri ve kalitesini, onun manevi ve estetik stilini, ruh halini ve dünya görüşlerini, şeylerin saf gerçeklikleri içerisinde nasıl olduklarıyla ilgili sahip oldukları resmi, en kapsamlı düşünce düzenlerini— sentezleme işlevi görür (Geertz, 1958). Dinsel inanç ve pratikte bir grubun *etos*u, dünyagörüşünün tanımladığı fiili durumlara ideal anlamda uyarlanmış bir yaşam tarzını temsil ettiği gösterilmek sûretiyle, entellektüel olarak mâkul kılınır. Diğer yandan dünya görüşü, böyle bir yaşam tarzına uyum sağlayabilecek şekilde özellikle iyi düzenlenmiş fiili durumların bir imajı olarak sunulmak sûretiyle, duygusal olarak iknâ edici kılınır. Bu karşıtlık ve karşılıklı tasdikin iki temel sonucu vardır. Bir yandan, mânevî ve estetik tercihleri, belirli bir yapıya sahip bir dünyada içkin yaşamın dayattığı koşullar olarak —gerçekliğe değişmez şeklini veren sağ(ortak)duyudan ibaret bir şey olarak— tanımlamak sûretiyle nesnelleştirir. Diğer yandan, dünyanın yapısı hakkındaki bu alınmış inançları, derinden hissedilen manevi ve estetik duygulara kendi hakikatleri için deneysel deliller olarak başvurmak sûretiyle destekler. Dinsel semboller belirli bir yaşam stili ile özel (çoğu kez zımnî de ol-

sa) bir metafizik arasındaki temel bir âhengi formüle ederler, ve böylelikle her birini diğerinden ödünç aldığı otoriteyle desteklerler |...|

Dolayısıyla daha fazla gürültü yapmadan, bir din:

|1| bir semboller sistemidir ki, |2| insanlar için güçlü, kapsamlı ve uzun süre devam eden ruh halleri ve güdülenmeleri tesis etmek üzere işler, |3| (bunu) genel bir varoluş düzeninin kavramlarını formüle ederek ve, |4| bu kavramları bir olgusallık havasıyla |5| ruh halleri ve güdülenmelerin kendilerine özgü bir biçimde gerçekçi göründükleri (bir havada yapar).

1. *Bir semboller sistemidir ki...*

Böylesine muazzam bir ağırlık burada 'sembol' kavramına yüklenmektedir ki, ilk hareketimiz belli bir kesinlikle onunla ne kastettiğimize karar vermek olmalıdır. Bu kolay bir iş değildir, çünkü, 'kültür' gibi, 'sembol' de değişik bir sürü şeye, çoğu zaman da bir çoğuna aynı anda, atıfta bulunmak üzere kullanılagelmiştir. Bazı ellerde o bir şeyi başka bir şeye gösteren herhangi bir şey için kullanılır: karanlık bulutlar gelmekte olan bir yağmurun sembolik habercileridir. Başka ellerde o yalnızca şu veya bu çeşidinden açıkça uylaşımsal olan göstergeler için kullanılır: kırmızı bir bayrak bir tehlike sembolüdür, beyaz bayraksa teslimiyetin. Başka ellerde o, doğrudan veya harfiyyen ifade edilemeyen şeyleri dolaylı ve figüratif bir tarzda ifade eden şeylerle sınırlanır, öyle ki, şiirde semboller vardır fakat bilimde yoktur, ve sembolik mantık yanlış isimlendirilmiştir. Bununla birlikte başka bazılarında da (Langer, 1953, 1960, 1962), o, bir kavram için —kavram sembolün 'anlamı'dır— araç hizmeti gören herhangi bir nesne, eylem, olay, nitelik veya ilişki için kullanılmaktadır ki, bu benim burada izleyeceğim yaklaşımdır. 6 sayısı, yazılmış, tahayyül edilmiş, taşlar olarak dizilmiş, veya hatta bir bilgisayarın program bantlarında zımbalanmış olarak bir semboldür. Fakat aynı şekilde, hakkında konuşulan, görselleştirilen, havada üzüntüyle şekillendirilen veya boyunda muhabbetle asılan Haç için, 'Guernica' denilen resim tuvalinin genişliği veya churinga denilen boyalı taş parçası, 'gerçeklik' sözcüğü, veya hatta '-yor' takısı için de geçerlidir. Bunların hepsi birer semboldürler, veya en azından sembolik ögelerdir, çünkü düşüncelerin temas edilebilir formülasyonları, algılanabilir formlar içerisinde sabitlenmiş deneyimlerin soyutla-

maları, düşünce, tavır, yargı, özlem ve inançların somut tecessümleridirler. Dolayısıyla kültürel etkinlik —sembolizmin, kendisiyle pozitif muhtevayı şekillendirdiği etkinlik— hakkındaki çalışmayı deruhte edebilmek, toplumsal analizi Platonik bir gölgeler mağarası lehine ilga etmek, içgözlemsel (introspective) psikolojinin veya, daha kötüsü, spekülatif felsefenin zihinsel bir dünyasına girmek ve orada 'Bilgilenimler', 'Etkilenimler' ve 'Teşvikler' in veya anlaşılması zor başka durumların karmaşası içerisinde ebediyen gezinmek değildir. Kültürel eylemler, sembolik formların inşâsı, tahayyülü ve faydalanılması, başkaları gibi toplumsal olaylardır; evlilik kadar toplumsal, ziraat kadar da gözlemlenebilirlerdir.

Bununla birlikte, tam anlamıyla aynı değillerdir; veya, daha doğru bir ifadeyle, psikolojik olanları gibi, toplumsal olayların sembolik boyutunun kendisi, ampirik bütünsellikler gibi olaylardan teorik olarak soyutlanabilir. Kenneth Burke'un bir mülâhazasını (1941: 9) naklet-mek gerekirse, bir ev inşâ etmekle bir ev inşâ etmek için bir plan çizmek arasında hâlâ bir fark vardır ve evlilik yoluyla çocuk sahibi olmak hakkında bir şiir okumak, hiç de evlilik yoluyla çocuklara sahip olmak gibi bir şey değildir. Her ne kadar, evi inşâ etmek planın kılavuzluğu altında yapılması gereken bir şeyse de, veya —daha nadir görülen bir şey olarak— çocuk sahibi olmayı bir şiir okuması motive etmiş olabilse de, sembollerle olan trafiğimizi nesnelerle veya insanlarla olan trafiğimizle karıştırmamak için söylenmesi gereken bir şeyler var, çünkü bu sonrakiler, ne kadar sıklıkla bu şekilde işlev görüyor olurlarsa olsunlar, kendi içlerinde semboller değillerdir. Kültürel, toplumsal ve psikolojik olanların evlerin, çiftliklerin, şairlerin ve evliliklerin gündelik hayatlarında ne kadar derinden birbirlerine nüfuz etmiş olabildikleri önemli değil, analizde onları birbirinden ayırmak ve, böylelikle, herbirinin genel (generic) özelliklerini diğer ikisinin normalleştirilmiş arkaplanına karşı tecrid etmek faydalıdır (Parsons & Shils, 1951).

Şimdiye kadar kültürel örüntüler yani sembol sistemleri veya kompleksleri sözkonusu oldukça, bizim için öncelikli öneme sahip olan genel (generic) özelliği, onların harici bilgi kaynakları olmalarıdır (Geertz, 1964a). 'Harici' ile yalnızca şunu kastediyorum ki —örneğin genlerin aksine— onlar, bütün insan teklerinin içinde doğdukları, ayrı ayrı kariyerlerini sürdürdükleri ve kendileri öldükten sonra arkalarında devam eder bıraktıkları şu öznelerarası dünyada bireysel organiz-

maların sınırlarının dışında yatarlar (Schutz, 1962). 'Bilgi kaynakları' ile de kastettiğim, onların —genler gibi— kendi hariçlerindeki süreçlere kesin bir biçimin verilebildiği bir tasarı veya kalıp-model sağladıklarından ibarettir (Horowitz, 1956). Tıpkı bir DNA telinin içindeki temellerin düzeninin —organik işleyişi şekillendiren yapısal olarak karmaşık proteinlerin sentezlenebilmesi için— kodlanmış bir programı, bir dizi eğitimi, veya bir planı şekillendirdiği gibi, aynı şekilde kültür örüntüleri de halkın davranışını şekillendiren toplumsal ve psikolojik süreçler için böyle programlar ve kurumlar sağlar. Her ne kadar iki örnekte malumatın çeşidi ve onun nakledilme tarzı geniş ölçüde farklılık arzediyorsa da, gen ve sembol arasındaki bu karşılaştırma alışıldık bir çeşit 'toplumsal kalıtım' hakkında zorlama bir benzetmeden daha fazla bir şeydir. Gerçekte o özsel bir ilişkidir, zira gerçek şu ki, genetik olarak programlanış süreçler —daha düşük hayvanlarla karşılaştırıldığında— insanlarda ne kadar fazla genelse, kültürel olarak programlanmış olanlar o kadar önemlidir. Çünkü, insan davranışı içgüdüsel malumat kaynaklarınca ne kadar gevşek bir şekilde belirlenmişse, harici kaynaklar da o kadar çok hayati derecede önemli olmaktadır (Geertz, 1962). Bir baraj inşâ edebilmek için çalışkan bir adam yalnızca uygun bir yer ve uygun malzemeye ihtiyaç duyar —işleminin tarzı psikolojisince şekillenir. Fakat genleri yapı alışverişleri konusunda sessiz olan bir insan, ayrıca bir baraj inşâ etmenin ne demek olduğuyla ilgili bir kavram/tasavvura da ihtiyaç duyar. Bu kavram/tasavvuru ancak bazı sembolik kaynaklardan; bir tasarı, bir ders kitabı, veya barajın nasıl yapıldığını önceden bilen birinin bir dizi konuşmasından ve tabiî ki, yönlendirici grafik veya dilbilimsel ögelerden edinebilir — tâ ki, barajların ne olduğu ve nasıl inşâ edildiğiyle ilgili bir tasavvur edininceye kadar.

Burada vurgu bazen kültürel örüntülerin birer 'model' olduğu yönünde bir argüman biçiminde ortaya konulur. Bu argümana göre kültürel örüntüler, birbirleriyle ilişkileri varlıklar, süreçler veya fiziksel, organik, toplumsal veya psikolojik sistemlerde sahip olduğunuz ne varsa onlar arasındaki ilişkileri —onlara benzeyerek, onları taklit ederek veya onları uyararak— şekillendiren sembol setlerinden ibarettir (Craik, 1952). Bununla birlikte 'model' teriminin iki anlamı vardır —bir "*-nin*" (of) anlamı, bir de "*için*" (for) anlamı— ve her ne kadar bunlar aynı temel kavramın farklı yanlarından başka birşey değillerse de, anali-

tik amaçlarla ayırdedilmeye çok fazla değerdirler. İlkin, burada vurgulanan, sembol yapılarının onları az çok önceden kurulu sembolik olmayan sistemle paralel bir noktaya çekmek için yönlendirilmesidir — tıpkı bir hidrolik teorisi geliştirmek veya bir akış çizelgesi kurmak suretiyle barajların nasıl çalıştığını kavradığımız zamanki gibi. Teori veya çizelge fiziksel ilişkileri daha kolay kavranabilir kılabilmek için bu şekilde —yani onların yapısını özet bir biçimde ifade ederek— şekillendirir/modeller: o gerçekli*ğin* bir modelidir. İkincisi, burada vurgulanan, sembolik-olmayan sistemlerin sembolik içinde ifade edilen ilişkilere göre yönlendirilmesidir —tıpkı bir hidrolik teorisinde veya bir akış çizelgesinde ima edilen tariflere göre bir baraj inşâ ettiğimiz zamanki gibi. Burada teori, kılavuzluğu altında fiziksel ilişkilerin örgütlendiği bir modeldir; o 'gerçeklik' *için* bir modeldir. Psikolojik ve toplumsal sistemler için, ve sıradan bir biçimde 'teoriler' olarak atıfta bulunmaktan ziyade 'doktrinler', 'melodiler' veya 'ritüeller' olarak atıfta bulunabileceğimiz kültürel modeller için durum bundan hiç bir şekilde farklı değildir. Genlerin ve —birşey—*in* modelleri olmaktan ziyade yalnızca —birşey— *için* modeller olan sembolik-olmayan enformasyon kaynaklarının aksine, kültür örüntülerinin dahili çifte bir yanı vardır: onlar toplumsal ve psikolojik gerçekliğe, hem kendilerini onun için hem de onu kendileri için şekillendirmek sûretiyle anlam —yani nesnel kavramsal biçim— verirler [...]

Süreç, etkinlik, ilişkiler, varlıklar vs. nin bir dizisiyle, kendisi için bir program gibi —öyle ki, program programlanmış olan şeyin bir temsili veya tasavvuru (bir sembolü) olarak alınabilir— işlediği başka bir dizisi arasındaki yapısal âhenk algısı insan düşüncesinin özüdür. Sembolik formülasyonun mümkün kıldığı, (birşey) *için* modellerle (bir şey) *-nin* modellerinin kendi aralarında yer değiştirebilirlikleri zihnimizin ayırdedici özelliğidir.

2. ... *insanlar için güçlü, kapsamlı ve uzun süre devam eden ruh halleri ve güdülenmeleri tesis etmek üzere işler* ...

Şimdiye kadar dinsel semboller ve sembol sistemleri sözkonusu oldukça bu kendi aralarındaki yer değiştirebilirlikleri açıktır [...]

İnsanın kişisel bir gözetici ruh, bir aile vâsîsi veya içkin bir Tanrı tasavvurunu gerçekliğin birer özetleyici formülasyonu olarak mı yoksa gerçekliği böylesi bir karakterle üretmek için birer kalıp olarak mı gör-

düğü büyük ölçüde keyfi görünüyor; kişinin şu an için hangi yanı, (bir şey) *-in* modelini mi yoksa (birşey) *için* modeli mi odağa taşımak istediğiyle alakalı bir konu.

3. *...genel bir varoluş düzeninin kavramlarını formüle eder ...*

Semboller veya bizim dinsel olarak belirginleştirdiğimiz halleri (dispositions) çıkarsayıp tanımlayan ve bu halleri kozmik bir çerçeveye yerleştiren sembol sistemleri hiçbir sürprize yol açmamalıdır. Çünkü, belli bir huşû/korku hâlinin seküler değil dinsel olduğunu söylemekle, onun Büyük Vadi'ye yapılmış bir ziyaretten değil de herşeye hükmeden *mana* (insan veya maddede bulunabilen doğaüstü bir kuvvet) gibi bir canlılık düşüncesini gözönünde bulundurmaktan kaynaklandığından başka ne kastedebiliriz? Veya asketizmin belli bir biçiminin dinsel motivasyonun bir örneği olduğunu söylemekle, onun ağırlık-indirme gibi şartlı bir amaca değil de *nirvana* gibi şartsız bir amaca ulaşmaya yönelik olduğunu söylemekten başka ne kastedebiliriz? Şayet semboller insanlarda bazı hallere yol açmayıp, bir ve aynı zamanda, ne kadar dolaylı, ifadeden âciz veya sistematiklikten uzak olursa olsun, genel düşünce düzenleri formüle etmiş olmasalardı, o zaman dinsel etkinliğin veya dinsel yaşantının ayırdedici özelliği varolmazdı. Bir insanın golf konusunda 'dindar' olduğu söylenebilir, fakat sadece onu heyecanla takip edip Pazar günleri oynuyor diye değil: onu ayrıca bazı aşkın hakikatleri sembolize ediyor olarak görmelidir.

İnsanın doğuştan (yani genetik olarak programlanmış) tepki kapasitelerinin aşırı genelliği, dağınıklığı ve değişkenliği, kültürel örüntülerin yardımı olmadan işlevsel olarak tamamlanmamış olacağı anlamına gelir —sadece, imtiyazsız bir çocuk gibi, bütün potansiyellerini gerçekleştirmekten, ne yazık ki engellenmiş hünerli bir taklitçi değil, fakat ne bir yön duygusu ne de öz-kontrol gücü olmayan bir çeşit şekilsiz hilkat garibesi, bir spazmotik dürtüler ve muğlak duygular kaosu (Geertz, 1962). İnsan sembollere ve yaratılış itibariyle yaşama kabiliyeti için belirleyici olacak kadar büyük bir bağımlılıkla sembol sistemlerine bağımlıdır,'ve neticede, onların yaşantının şu veya bu yanıyla başedemeyeceklerini gösterebilecek en uzak bir işarete karşı bile duyarlılığı, onda en ağır endişelerin oluşmasına yol açar |...|

Kaosun —sadece yorumlardan değil yorumlanabilirlikten de yoksun olan bir olaylar karmaşası olarak kaosun— insanda zorla araya girme tehdidinde blunduğu en azından üç durum vardır: Onun anali-

tik kapasitelerinin sınırlarında, tahammül güçlerinin sınırlarında ve moral içbakışın sınırlarında. Bocalama, ızdırap ve yola getirilemeyen bir etik paradox duygusu, hepsi de, yeterince yoğun olurlarsa veya yeterince desteklenirlerse, hayatın kavranılabilir olduğu ve, düşünüp taşınarak, içinde kendimizi etkili bir biçimde yönlendirebileceğimiz önermesine radikal meydan okumalardır —ne kadar 'ilkel' olursa olsun, devam etmeyi uman herhangi bir dinin başetmek zorunda olduğu meydan okumalar.

Bu üç konudan modern sosyal antropologlar tarafından en az inceleneni birincisidir (gerçi Evans Pritchard'ın (1937) tahıl bölgelerinin niçin başka yerlere değil de Azende'ye düştüğü yönündeki klasik tartışması kayda değer bir istisna oluşturuyor).

... Weber'in Anlam Sorunu dediği şeyin en zihin açıcı yanları, yaşantının nihâi açıklanabilirliğini onaylama sorunuydu, en etkili yanları onun nihâi katlanılabilirliğinin onaylanması sorunudur. Bir din olarak bir yanda analitik düşünceleri gerçeklik hakkındaki otoriter bir tasavvur içerisinde formüle edebilmek için sembolik kaynaklarımızın iktidarını demirler, diğer yanda, bizim duygularımızı —ruh hallerimizi, heyecanlarımızı, etkilenimlerimiz ve hislerimizi— kapsamlı mahiyeti, içkin ton ve kıvamıyla ilgili benzer bir tasavvur içerisinde ifade etmek için, ayrıca sembolik olan, kaynaklarımızı demirler. Onları kucaklayabilenler için ve onların kucaklayabildikleri sürece, dinsel semboller bir kozmik dünya garantisi verirler —sadece onların dünyayı kavrayabilme yetenekleri için değil, fakat ayrıca, onu kavramak suretiyle, kendi hislerine bir kesinlik; duygularına, kendilerini onu suratsızca veya neşeli bir biçimde, gaddarca veya şövalyece sürdürmeye muktedir kılan, bir tanım getirmek için.

Anlam sorunu ... bir onaylama sorunudur, veya en azından, insanlık düzeyinde cehaletin, acının kaçınılamazlığını tanıma, bununla birlikte aynı anda bu irrasyonalitelerin dünyanın bir bütün olarak karakteristikleri olduklarını reddetmektir. Hem onaylama hem de red dinsel sembolizmin terimleriyle yapılmaktadır. Bu sembolizm, insanın varoluş alanını, diğerleri tarafından algılandığı daha geniş bir alanla ilişkilendirmektedir.

4 ... *ve bu kavramları bir olgusallık havasıyla giydirir ki* ...

Bununla birlikte, buradan daha derin bir soru ortaya çıkar: Nasıl oluyor da bu reddedişe inanılabilmektedir? Nasıl oluyor da dindar insan

yaşantılanan düzensizlik hakkındaki üzücü bir algılmadan, az çok daha yerleşik bir temel düzen kanaatine hareket edebilmektedir? Dinsel bir bağlamda 'inanç' ne anlama gelmektedir? [...]

Bana öyle görünüyor ki, bu konuyla ilgili herhangi bir yaklaşıma, dinî inancın gündelik hayat deneyiminden Baconcu bir çıkarımı değil —çünkü o taktirde bilinemezci olmak zorunda kalırız— fakat daha ziyade otoritenin, bu deneyimi dönüştüren öncelikli bir kabulünü gerektirdiği yönünde samimi bir itirafla başlamak en iyisidir.

Kabile dinlerinde otorite geleneksel tasvirin ikna edici gücüne; mistik dinlerde duygusal tecrübenin itiraz kabul etmez gücüne; karizmatik dinlerde ise sıradışı bir kişiliğin hipnotik cazibesine dayanıyordu. Fakat dinî konularda vahy üzerine otoriter bir ölçütün kabulünün —ki, vahy de bu kabûlden kaynaklanıyor gibi algılanmaktadır— önceliği kitâbi veya ruhban dinlerindekinden daha az mükemmel değildir. Muhtemelen 'dinsel bakış açısı' diyebileceğimiz şeyin altında yatan temel önerme heryerde aynıdır: bilen insanın öncelikle inanması gerekir.

Fakat 'dinsel bakış açısından konuşmak, dolaylı olarak başkaları hakkında bir bakış açısından konuşmak demektir. Bir bakış açısı, 'görme' sözcüğünün, 'ayırdetme', 'idrak etme', 'anlama', 'kavrama' anlamına gelen geniş anlamıyla bir görme tarzıdır. O, tıpkı bir tarihsel bakışaçısı, bir bilimsel bakışaçısı, bir estetik bakış açısı, bir sağduyusal bakışaçısı, veya hatta rüya veya hallüsiynasyonlarda ortaya çıkan biçimsiz bakış açısı hakkında konuştuğumuz zamanki gibi, hayata belli bir bakış tarzı, dünyayı belli bir yorumlama tarzıdır. Dolayısıyla soru ilkin, genel olarak gözönünde bulundurulduğunda başka bakış açılarından farklı olarak dinsel bakışaçısı'nın ne olduğuyla ilgili; ikincisi de insanların nasıl oluyor da onu benimsedikleriyle alakalı olarak gelir.

Dinsel bakış açısını, insanların dünyayı yorumladıkları diğer üç büyük bakış açısının —ortak-duyusal, bilimsel ve estetik bakış açılarının— bulunduğu bağlamda ele aldığımızda, onun özel karakteri daha keskin bir biçimde ortaya çıkar. Schutz'un (962) belirtmiş olduğu gibi, bir 'görme' tarzı olarak sağduyuyu ayırdetmeyi sağlayan, onun, dünyayı, nesne ve süreçleriyle —bazılarının naif bir gerçekçilik diyebilecekleri şekilde—nasıl görünüyorsa öyle olduğunu basitçe kabullenmesi, ve pragmatik güdüleri, yani bu dünyada dünyayı kendi pratik amaçlarına bağlayacak şekilde etkinlikte bulunma, ona hükmetme ve

bunun imkansız olduğu göründüğünde ona uyma isteğidir. Kuşaktan kuşağa aktarılan 'inatçı gerçek' sembolik tasavvurlarıyla şekillenmiş olduğu için, kendisi kuşkusuz bir kültürel ürün olan gündelik yaşam dünyası, eylemlerimizin kurulu sahnesi ve verili nesnesidir. Everest Dağı gibi oradadır ve insan onunla ilgili birşey yapması gerektiğini hissettiğinde yapılacak tek şey onu tırmanmaktır. Bilimsel bakışaçısında ortalıktan kaybolan şey işte bu verililiktir (Schutz, 1962). Kasıtlı şüphe ve sistematik soruşturma; tarafsız gözlem lehine pragmatik güdünün askıya alınması; sağduyunun informel kavramlarıyla ilişkileri giderek daha problematik hale gelen formel kavramlarla dünyayı çözümlemeye çalışmak vs. —bunlarda dünyayı bilimsel olarak kavramaya çalışmanın ayırdedici nitelikleri bulunur. Muhtemelen en zarif bir biçimde 'estetik tavır' başlığı altında incelenmiş olan estetik bakış açısına gelince, o da naif gerçekçilik ve pratik istemin farklı bir askıya alınma şeklini gerektirir, çünkü gündelik hayat tecrübesinin ehliyetlerini sorgulamak yerine bu tecrübe görünüşler üzerinde istekli bir duruş, yüzeysel bir meşguliyet, şeylerde, veya hep dediğimiz gibi 'kendilerinde', massedilmek adına basitçe ihmal ediliyor: "Sanatsal yanılsamanın işlevi 'inandırmak' değil ... aksine tam tersi, inançtan serbest bırakmaktır —'burada şu sandalye var', "bu benim telefonum" gibi alışıldık anlamları olmaksızın algısal nitelikler üzerinde tefekkür edebilmektir. Gözümüzün önünde duran şeyin dünyada pratik bir anlamının olmadığı yönündeki bilgi, onun böyle görünmesine dikkat edebilmemizi sağlayan şeydir" (Langer, 1957: 49). Sağduyusal ve bilimsel bakış açıları gibi (veya tarihsel, felsefî ve hayalî-otistik bakışaçıları gibi), bu bakış açısı, bu 'görme tarzı' da gizemli bir Kartezyen kimyanın ürünü değil, fakat semboller aracılığıyla türetilen, dolayımlanan ve aslında yaratılan bir şeydir. Kendilerini sağduyunun (ortak duyunun: common sense) katı dünyasından ayrıştırmak sûretiyle, ancak saf tezâhürlerin başarabildiği özel türden bir fesahati üstüne alan bu nadir yarı-nesneleri —şiirler, dramlar, heykeller, senfoniler— ancak sanatçının yeteneği üretebilir.

Dinsel bakış açıları sağduyusal bakış açılarından, zaten sıkça belirtildiği gibi, gündelik hayat realitelerinin ötesine, onları düzeltip tamamlayan daha geniş realitelere yönelmesi bakımından ayrılmaktadır; tayin edici endişesi ise bu daha geniş realiteler üzerinde güç uygulamaktan ziyade onların kabullenilmesi, onlara inanılmasıdır. O, bi-

limsel bakış açısından da, gündelik hayat realitelerini dünyanın verililiğini ihtimaliyatçı bir varsayımlar girdabı içinde çözelten bir kurumsallaşmış şüphecilik sonucu olarak değil, daha geniş, varsayımsal olmayan hakikatler ne anlama geliyorsa o bakımdan sorgulamasıyla ayrılır. Onun düstûru tarafsızlıktan ziyade mensubiyet; analizden ziyade çarpışmadır. Ayrıca o sanattan, kasıtlı olarak bir benzerlik ve yanılsama havası üretmek suretiyle olgusallıkla ilgili sorunun tamamından kurtulmayı başarmak yerine, gerçekle ilgilenmeyi derinleştirmekte ve nihai bir fiilîlik havası yaratmayı aramaktadır. Dinsel bakışaçısının dayandığı ve dinin sembolik etkinliklerinin bir kültürel sistem olarak üretmeye, yoğunlaşmaya ve seküler yaşantıyla ilgili muhalif vahiylerle mümkün olduğunca dokunulmaz kılmaya adanmış olduğu şey işte bu 'gerçekten de gerçek' duygusudur. Yine, analitik bir bakışaçısından dinsel eylemin özü, ikna edici bir otoriteye sahip —formüle ettikleri metafizik ve tavsiye ettikleri yaşama tarzı hakkındaki— belirli bir semboller kompleksinin doyuruculuğudur.

En nihayet, ritüele geliyoruz. Zira dinsel tasavvurların gerçeğe uygun ve dinsel emirlerin mükemmel oldukları yönündeki bu kanaatin bir şekilde üretilmiş olduğu yer ritüeldir —yani mukaddes davranıştır. Kutsal sembollerin insanlarda teşvik ettiği ruh halleri ve motivasyonlar ile onların insanlar için formüle ettikleri varoluşun düzeni hakkındaki genel tasavvurlar bir çeşit seremonik form içerisinde —bu form bir mitin ezberden okunması, bir rüya veya ilhamın istişareyle yorumlanması veya bir mezarın dekore edilmesinden zar zor daha fazla bir şey olsa bile— birbirleriyle buluşup birbirlerini takviye ederler. Bir ritüelde, yaşanan birşey olarak dünya ile imgelenen bir şey olarak dünya, tek bir sembolik formlar dizisinin failliği altında kaynaşmış olarak, aynı dünya olmaya yönelirler; böylece de, Santayana'nın işaret ettiği gibi, kişinin gerçeklik duyusunda bu özel durumla ilgili bir dönüşüm üretirler [...]

Ritüelin somutlaştırdığı dinsel bakış açısının altında yatan otoritenin kabullenilmesi, böylelikle, ritüelin kendisinin kabullenilmesinden kaynaklanır. Tek bir semboller seti aracılığıyla bir dizi ruh hali ve motivasyonun —bir *etos*un— teşvik edilmesi ve bir kozmik dünyanın —bir dünya görüşünün— tanımlanmasıyla, temsil (performance), dinsel inancın (bir şey) *için* model ile (bir şey)-*in* modeli boyutlarını, yek diğerinin yerine geçişlerden ibaret kılar.

5- ... *ruh halleri ve güdülenmelerin kendilerine özgü bir biçimde gerçekçi göründükleri.*

Fakat hiç kimse, hatta bir aziz bile, dinsel sembollerin zamanın tümünü formüle ettikleri bir dünyada yaşamaz, insanların büyük bir çoğunluğu yalnızca geçici anlarda onda yaşarlar. Sağduyu nesneleri ve pratik eylemlerin gündelik dünyası, Schutz'un (1962: 226 vd.) dediği gibi, insan yaşantısındaki üstün realitedir —şu anlamda üstün: o en sağlam biçimde kök salmış olduğumuz ve kolay kolay içkin gerçekliğini sorgulayamadığımız (belirli parçalarını ne kadar çok sorgulayabilirsek sorgulayalım), baskılarından ve gerektirimlerinden çok az kaçabildiğimiz bir dünyadır. Bir insan, hatta geniş bir insanlar grubu, estetik bakımdan duyarsız, dinî bakımdan kaygısız ve formel bilimsel analizleri izlemek bakımından donatımsız olabilir, fakat sağduyudan tamamen yoksun olamaz ve yaşayamaz. Dolayısıyla dinsel ritüellerin teşvik ettiği hallerin en önemli etkileri -insani bir bakış açısından- ritüelin kendisinin sınırlarının dışında olur, çünkü bu haller çıplak gerçeğin kurulu dünyasına ilişkin bireyin tasavvurunu renklendirmek üzere geri yansır |...|

Dinin toplumsal ve psikolojik rolünün izi bu yüzden özel ritüel eylemlerle özel seküler bağlar arasındaki korelasyonları bulma konusu değildir —gerçi bu korelasyonlar kuşkusuz vardır ve özellikle onlar hakkında söylenecek yeni şeyler icad edildikçe, incelenmeye çok değerdirler. Konu daha ziyade, nasıl oluyor da bu insanların 'gerçekten de gerçek'le ilgili —ne kadar zımni olursa olsun— nosyonlarının ve bu nosyonların kendilerinde teşvik ettkleri halerin, onların makul, pratik insani ve manevi duyularını renklendiriyor olduğunu anlama konusudur.

REFERANSLAR

Burke, K. 1941, *The Philosophy of Literary Form*, n.p.: Louisiana State University Press.

Craik, K. 1952, *The Nature of Explanation*, Cambridge University Press.

Evans-Prichard, E. E. 1937, *Witchraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford: Clarendon Press.

Geertz, C. 1958, Ethos, World-view and the Analysis of Sacred Symbols. *Antioch Review*, Winter (1957-8): 421-37.

Geertz, C. 1962, The Growth of Culture and the Evolution of Mind, J. Scher (ed.), *Theories of the Mind*, New York: The Free Press.

Geertz, C. 1964a, Ideology as a Cultural System, D. Ahpter (ed.), *Ideology of Discontent*, New York: The Free Press.

Horowitz, N. H. 1956, The Gene, *Scientific American*, February.

Janowitz, M. 1963, Anthropology and the Social Sciences, *Current Anthropology*, 4: 139.

Langer, S. 1953, *Feeling and Form*, New York: Scribner's.

Langer, S. 1960, *Philosophy in a New Key*, Fourth Edition, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Langer, S. 1962, *Philosophical Sketches*, Baltimore: Johns Hopkins.

Parsons, T. & Shils, E. 1951, *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Santayana, G. 1905-6, *Reason in Religion*, (*Life of Reason, or The Phases of Human Progress*'un 2. cildi), London: Constable; New York: Scribner's.

Schutz, A. 1962, *The Problem of Social Reality* (Collected Papers'ın I. cildi), The Hague: Martinus Nijhoff.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

REINHARD BENDIX
ROLAND ROBERTSON
BRYAN S. TURNER
CHARLES Y. GLOCK
TALAL ASAD

MAX WEBER'İN DİN SOSYOLOJİSİ*

Reinhard BENDİX

Max Weber'in din sosyolojisi hakkındaki bu makale, sadece M. Weber'in teori ve yöntem anlayışını değil, bununla birlikte onu yönlendiren güdüleri ve zımni anlayışları itinalı biçimde ortaya koymaktadır. Makalenin ilk Almanca çevirisi *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* adlı dergide (1963) yayınlanmıştır. Makalenin aslı R. Bendix'in Max Weber'le ilgili temel eseri olan *Max Weber An Intellectual Portrait* (New York 1962; Almanca çevirisi: *Max Weber - Das Werk*, München 1964) adlı eserde bulunmaktadır. Makalenin notlar kısmı yazara danışılarak kısaltılmıştır.

I. Teorik Yönler

Max Weber, Çin, Hindistan dinleri ve Yahudilik hakkındaki "makalelerinde" "Dünya Dinlerinin Ekonomik Ahlakı"[1] başlığını kullanmıştı. Bu başlık, M. Weber'in esas ilgi alanı olan Protestan ahlakının ekonomik davranışa etkisi konusunu sürdürdüğü gibi bir izlenim uyandırıyor, fakat gerçekte o, çalışmalarının bu genel konusuna sadece geçici olarak dönmüştür. Belli dini anlayışlar ekonomik davranışa kayıtsız kaldıkları veya onu reddettikleri için, bu başlıkla ifade edilen konunun ağırlık merkezini kelime anlamına göre anlamamak gerekiyor. Bununla bir-

---

* Almanca'dan çeviren M. Emin Köktaş (Joachim Matthes'in *Religion und Geselischaft. Einfuhrung in die Religionssoziologie* -Rowohlt Verlag, Reinbeck bei Hamburg 1967- adlı kitabın ekler kısmında "Max Webers Religionssoziologie- ismiyle yayımlanmıştır)

1 Max Weber, *Gesammelte Aufsaetze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920 bis 1921, Bd.I, s.237.

likte, bütün dinler müminlerine dünyevi davranışları için ahlaki rehberlik etmeye çalışırlar; fakat böyle bir rehberliğin açıkça ekonomik bir ahlakı içerip içermediği ayrı bir konudur. Weber, her dünya dininin bir bölümü olarak geniş anlamıyla günlük ahlakla ilgilendi. Bu günlük ahlak "inanmış laikler için manevi teşvik cephaneliği" olarak nitelenebilir. Fakat Weber tarafından izlenen amacı böyle geniş olarak çerçevelendirmek yeterli değildir, çünkü o "analiz edilecek Batılı gelişme ile karşılaştırma noktalarını bulabilmek için gereklidir."[2] diyerek toplum ve dinin kitlelere tesirlerini de araştırıyordu. Weber'in üç temel konusu şunlardı: 1- Dini fikirlerin ekonomik davranışa etkisini araştırmak; 2- Sosyal tabaka ile dini fikirler arasındaki ilişki; 3- Batı kültürünün kendine özgü özelliklerini tespit etmek ve açıklamak. Aşağıda bu üç konunun tek bir hareket noktasına dayandığı gösterilecektir.

Weber, araştırmasının merkezine, bir toplumu şekillendiren grupların sosyal statüsü ve egemenlik yapısı ile dini düşünceler arasındaki ilişkileri yerleştirmiştir. O, benzer bir başlangıç noktasını ilk araştırmalarında da benimsemişti: Kırsal kesim çalışanlarının değişen konumlarından ve borsaya gidenlerin tipik zihniyetleri dikkate alınarak borsa düzenlemeleri probleminden hareketle Alman toplumsal yapısının önemli yönlerinin ortaya çıkarılması gibi. Daha sonra dikkatini, değişik dünya dinlerinin temel öğretilerini şekillendirmiş ve yaymış olan eski Çin'in, Hindistan'ın ve Filistin'in dini önderlerine çevirdi. Bu öğretilerin ahlaki ataklığı kısmen, kimliği tespit edilebilir sosyal grupların maddi ve düşünsel ilgilerine cevap olarak, kısmen de dini telkinin ve karizmatik şahsiyetlerin bağımsız ve toplumsal olarak şekillendirici nüfuzlarına cevap olarak anlaşılabilir. Araştırmaları esnasında M. Weber'in ilgisi yavaş yavaş bu şekildeki karşılıklı nüfuzların ayrıntılı analizinden, değişik dünya dinlerinin adetlerinin kapsamları için uygun bir odak noktası sağlayan toplumsal yapılarının karşılaştırmalı

2 M. Weber, a.g.e, s.12. Bu amaçsal çeşitlilik Weber'in eserlnin anlaşılmasında zorluklara neden olmaktadır ve hatta nerede araştırmasının amacını ifade ediyorsa - "Antiken Judentum"da olduğu gibi - orada bu zorluk vardır. Onun her araştırmasında çok çeşitli konuların ele alınması açıkça göstermektedir ki, burada yapıldığı gibi, her özetleme, M. Weber'in eserinin mümkün diğer değişik özetlemelerinden sadece biridir.

araştırmasına kaydı. Büyük dinlerin dünya görüşleri açıkça kimliği tespit edilebilir sosyal grupların eseri idi: Püriten kutsallar, Konfüçyanist bilginler, Hindu Brahmanlar, Yahudi Leviler ve peygamberler gibi. Bütün bu katmanların kendi "hayat tarzları" vardır ve belli dini inançlar geliştirmişlerdir. Weber'in özel amacı sosyal ilişkileri araştırmaktı. Bazı karizmatik telkinler bu ilişkiler içinde önce belli bir tabakanın "hayat tarzı" ve nihayet bütün bir kültürün egemen zihniyeti olmuştu. Bu konudan hareketle o, zamanla bütün büyük kültürleri yönlendiren, zamanla onların spesifik dini itikatlarını oluşturan temel meseleleri açıkladı.

Weber'in eseri, bu konunun onun toplum anlayışı için ne ifade ettiği konusunda kapsamlı bir tartışma içermez. Bu nedenle, zımni bu bakış aşağıda en azından topluca ele alınacaktır. Her toplum pozitif veya negatif ayrıcalıklı statü gruplarından oluşur. Bu gruplar kendi "hayat tarzlarını" korumaya veya düzeltmeye çalışırlar ve bunu da sosyal mesafe ve kendilerini ayrı tutma zihniyetiyle ve de ekonomik fırsatları tekelleştirerek yaparlar. Bir toplumun istikrarını temin eden ve toplumu dinamik kılan eğilimleri anlamak için, bu çabaları, toplumda egemen fikirler ve değerler bağlamına yerleştirmeyi denememiz gerekir. Veya bunun aksine, mevcut her fikir veya tespit edilebilir her değer tasavvuru için, maddi ve fikri hayat yönelimleri bunlarla şekillenen statü grupları bulmayı denememiz gerekir. Bu nedenle Weber, müşterek davranış için önemlerini göstermeyi arayacak tarzda dini fikirlerin analizine girişmiştir. Gerçi o, telkinleri bazen topluma mensup olan herkesin inancı haline getiren sosyal süreçlere de özel ilgi göstermiştir. Ayrıca o, her sosyal grubun, hayatlarını sürdürmek bakımından belli fikirler konusunda hassas olduğuna inanıyordu: Çiftçiler tabii kültlere ve büyüye eğilim gösterirler, Hıristiyan dindarlığı tipik bir kentlilik fenomenidir, savaş kahramanları ve diğer siyasal önder katmanları şeref duygusuna sahiptirler ve bu nedenle alçak gönüllülüğün dini bakımdan yüceltilmesini reddederler vs.[3] Her iki araştırma yönelimi, toplumun çeşitli statü gruplarından oluştuğu kabulünden hareket etmektedir. Bu statü gruplarının kısmen birbirinden farklı düşünce ve ilgileri farklı statü konumlarının sonucudur. Diğer yan-

3 Krş: M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Sozialökonomik*, Tübingen 1922, 3.bölüm, s.276-278 ve 793-796.

dan onların düşünce ve ilgilerinin kısmen uzlaşması, mevcut çatışmalar ve bunların nedenlerini araştırmayı gerektirmektedir.

Öyle inanıyorum ki, "sosyal organizasyon"un araştırılması bakımından bu başlangıç noktası Weber'in tüm bilimsel eserleri için karakteristik bir özelliktir. Bu nedenle onun tezlerinin önemli noktalarını tespit etmek yararlı olacaktır:

1- Her toplum çeşitli sosyal tabakalardan oluşur. Bu sosyal tabakalar, sosyal ve ekonomik hayatta tekelci uygulamalarını sağlayan nüfuzlarıyla, özel hayat tarzlarıyla ve az-çok telaffuz edilen belli bir dünya görüşüyle belli olurlar.

2- Kollektif davranış - ekonomik davranış da dahil olmak üzere-.Bu davranış, statünün maddi ve fikri bakımdan değerlendirilmesine dayanır; sadece ekonomik çıkarlara dayanan davranışa karşıtlık içinde ortaya çıkar.[4]

3- Bir statü grubuna mensup olan bireyler, toplumsal bir organizasyonun ürünüdürler. Bu nedenle bireylerin düşünce ve davranışları bu organizasyonun niteliği olarak analiz edilebilir.

4- Statü grupları, -sık sık olduğu gibi - ahlaki düşüncelerin çıkış noktası olabilirler. Bu statü grupları kendilerine mensup olan bireyin davranış ve dünya görüşünü şekillendirir ve egoist çıkarlardan kaynaklanan davranışlarını büyük oranda etkilerler. Diğer yandan inançlar da bir statü grubunun şekillenmesinin dayandığı esas olabilir.

5- Bu inançlar ve düşünceler, her şeyden önce maddi çevrenin meydan okumalarına verilmiş cevaplardır. Örneğin Doğu Avrupa'nın sınır toplumunun gereklerine cevap olarak savaşçı ruhu idealleştiren genç asilzadelerde olduğu gibi. Fakat bir tabakanın dünya görüşü asla sadece maddi ilişkilere cevap veya ekonomik çıkarların ürünü değildir. O daha çok, manevi bir meydan okumaya cevap olarak, insani ilham şeklinde kendini gösteren düşüncelerin ürünüdür de. Örneğin Buda gibi örnek bir peygamberin durumunda olduğu gibi.[5]

---

4 Zümre, sınıf ve cemaat davranışı arasındaki ayrım için bkz: M. Weber, a.g.e., s.177-180 ve 632 vd.

5 Weber örnek peygamberlik ile ahlaki peygamberliği birbirinden ayırıyor. Örnek peygamberlikte "başkalarına kendi örneğinde dini kurtuluş yolunu gösteren" örnek bir insan söz konusudur. "Örneğin Buda'nın vaazında ne ilahi bir misyon ne de ahlaki bir itaatin bilgisi vardır, aksine bizzat kendisi aynı yolu izleyerek ilgisini kurtuluş ihtiyacına yöneltmiştir..." M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s.255.

Weber'in hareket noktasına göre statü grupları ile fikirler arasındaki ilişki kültürün araştırılması için özel bir öneme sahiptir. Bugünkü sosyal bilim "kültür" kavramını, bir halkın tüm hayat tarzını, onun düşünce ve ideallerini olduğu gibi, davranış tarzlarını nitelemek üzere kullanma eğilimi gösteriyor. Bu genel fenomenler için Weber, hem davranış kalıbı bakımından hem de belli bir statü grubunun maddi ve fikri ilgileri bakımından herkesin kendi toplumuna katılmasının kişisel bir görevi olduğunu vurgulamak için "Ethos" kavramını kullanıyor. Bu şekildeki hayat tarzları esas itibariyle kaynaklandıkları grupları sık sık aşarlar. Bu şekilde bir bakıma Alman toplumu aristokratların katı ve patriarkal hayat tarzlarından etkilenmiştir. Erken Protestanlığın belli bazı inançları, örneğin meslek ahlakı düşüncesi gibi, bu düşünceleri geliştiren dini grupları aşarak yaygın etki kazandılar. Bu şekilde Weber, hayat tarzını, belli bir sosyal gruba (veya daha fazlasına) indirgemeyi denemiştir. Bu suretle bir halkın kültürü, bir grubun egemenliğinin ve tarihsel gelişim sürecindeki çatışmaların sonucu olarak ele alınabilir.

Bu toplum görüşü Weber'in eserinde dallanıp budaklanmıştır. Çağdaş bağlamda bunlardan sadece iki tanesi zikredilebilir. Buna göre, onun siyasal davranışı açıklaması, hem sosyal konumların bireye yükledikleri sınırlamaları hem de sosyal yapıların istikrarsızlığından kaynaklanan geniş davranış imkanlarını kapsamayı deneyen bir bağlam olmaktadır. Talcott Parsons'un gösterdiği gibi, Weber bu iki yönü birbirine bağlıyor. Tarihsel durumlar "güçler arasında görece hassas bir dengedir. Bu güçler tamamen birbirine karşıt yönde mücadele ederler. Öyle ki bir savaş, siyasal bir hareket veya bizzat bir tek insanın etkisi ile sonuçları geniş olan bir sapma ortaya çıkabilir. Bu demek değildir ki, sadece bir faktör sonuca etki etmektedir. Bu faktör daha çok bu yönde mücadele eden diğer güçlere katılarak dengeyi mümkün faktörlerden birinin lehine çevirerek katkı sağlamaktadır."[6]

Weber'in karşıt güçler arasında bir denge olarak toplum görüşü, onun sosyal yapıları bütünlükler olarak, en azından sosyolojik araştırmalarla bağlantı kurulmaksızın yorumlamayı niçin kabul etmediğinin

6 T. Parsons, "Max Weber and the Contemporary Political Crisis", *The Review of Politics*, C.IV (1942), s.168-169; Parsons'un aynı yöndeki değerlendirmeleri için ayrıca bkz: T. Parsons, The *Theory of Social and Economic Organization*, New York 1947, s.31-32.

gerekçesidir.[7] Ona göre sosyoloji, bireylerin toplum içinde anlaşılabilir davranışlarıdır; halbuki bir devlet, bir ulus veya bir aile gibi kollektif teşekküller "davranamaz" veya "kendini devam ettiremez" veya "görev yapamazlar". Doğal olarak bireyler arasında, bir toplumun istikrarına yardım eden önemli bir ilişki bulunmaktadır; her bireyin davranışı diğerlerinin davranışına bağlıdır ve bütün insanlar katıldıkları kollektif teşekküllere, özel bir değer verirler. Bu şekildeki öznel yönelim ve değerleri, kaynaklandıkları toplumsal varoluşun şartlarıyla ilişkilendirmek yerindedir; fakat bu varoluş şartları ve bu şartlara verilen subjektif cevapları "toplum", "devlet", veya "ulus" gibi herhangi bir bütünlük olarak düzenlemeye, gözlemlenen fenomenleri herhangi bir şekilde böyle "yüksek birliklerin" tezahürleriymiş gibi ifade etmeye Weber'in görüşüne göre izin yoktur.

Weber'in inceleme tarzında toplum, her biri kendi ekonomik çıkarlarına, katman öğretilerine ve dünyaya ve insana karşı özel yönelimlere sahip olan birbirleriyle rekabet içindeki statü gruplarının mücadele alanı olarak gözüküyor. O, Wilhelm Almanya'sında mülk sahibi aristokrasinin, yükselen burjuvazinin, bürokrasinin ve işçi sınıfının analizini yaparken bu görüşü esas almaktadır. Onun karşılaştırmalı din sosyolojisi de aynı temele dayanıyor. Büyük dinlerin sivrilmesi uzun mücadelelerin sonucudur. Her önder grup, aynı şekilde kendi "hayat tarzlarının" farklılığını ve maddi ayrıcalıklarını korumak veya geliştirmek için, maddi veya fikri çıkarlarını korumak isteyen başka bir veya çeşitli statü gruplarının karşı çıkması ile karşılaşır. Konfüçyanist aydınların, büyücülere, Taocu mistiklere ve Budist rahiplere karşı başarılı olması gerekiyordu; Hindu Brahmanların da Kişatriyaların iddialarına, Budizme, Jainizmin karşı taleplerine ve Brahmanlar arasındaki çeşitli heterodoks eğilimlere karşı kendini savunması gerekiyordu; halbuki Yahudi peygamberler, bir dizi kral peygamberle, kahinlerle, meczuplarla ve çeşitli Levi gruplarla uzlaşmıştır. Çeşitli sosyal gruplar arasındaki mücadelenin böyle vurgulanması Weber'in kendi kişi-

7 Krş: Johannes Winckelmann, "Max Webers Opus Posthumum", *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 1949, C.105, s.368-397. Burada ayrıca bu toplum görüşünün Weber'in bilgi kuramına ilişkin yazılarında görüldüğü üzere (Gesammelte Aufsaetze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1951) onun deterministik zihniyetiyle uzlaştığına işaret edilmelidir.

sel ve entellektüel hayat görüşünün özünü oluşturur. İnsanlar arasındaki belli çatışmaların nihai değerlere karşı, hiçbir kanıtla çürütülemeyecek veya giderilemeyecek bir direnmeye indirgenebileceği görüşü onun gerekçeli inancı idi. Onun din sosyolojisi alanındaki araştırmaları bu görüşün ampirik kanıtını sunmaktadır. Konfüçyanist aydınların zihniyet ve uygar hareketleri, Brahman kutsalların manevi zühdü ve Yahudi peygamberlerin etik rasyonalizmi nihai olarak hayat karşısında uzlaşmaz yönelimlerdirler. Bir insan uzun süre bu inanç ve davranış sistemlerinden birine mensup kalamaz.[8]

Kaçınılmaz çatışmaların bir toplumun özelliği olduğu iddiası, toplumun devamlı istikrarsızlıkla nitelenmesi anlamına gelmez. Weber, Çin ve Hindistan araştırmalarında daha çok Konfuçyanist aydınlar veya Brahman rahipler gibi statü gruplarının son tahlilde egemen "kültür taşıyıcısı" olduklarını gösterdi. O, taşıyıcı kavramını bu grupların düşünce ve hayat tarzları vasıtasıyla sosyal ilişkilere ahenk kattıklarını ve bu nedenle topluma önemli oranda istikrar kazandırdıklarını göstermek için kullandı[9] Bununla birlikte Weber, bu tetkik tarzının büyük bir basitleştirme olduğundan şüphe etmiyordu ve Çin'le ilgili makalesinde aydınların önder tabakası ile az-çok muhalefet eden bir tabakayı -Taocuları ve halk tarafından sevilen büyücüleri - karşılaştırarak iki ifratın arasını bulmayı denedi. Daha sonra Konfüçyanizmin niçin egemen din olduğunu göstermeyi denedi, çünkü Konfüçyanizm Çin toplumunun yapısıyla belli temas noktaları gösteriyordu. Oysa

8 Bu bakış açısı etik problemler ortaya çıkarmaktadır. Burada bunlara girmiyorum. Bizzat Weber, Relativizm veya Nihilizme karşı kendi konumunu ahlaki taleple savunmayı denemişti. Her insan kendi değer konumuna göre o talebin iç uyumunu ve onun bilinçteki nihai sonuçlarını açıkça eklemler. Bu konum Pragmatistler tarafından eleştirilmiştir. Onlar bütün "nihai" değerlerin de tam gözden geçirildiklerinde daima başka amaçlar için aracı olduklarını iddia ediyorlar. Ayrıca Weber ahlaki mutlakçılar tarafından da eleştirilmiştir. Bunlar toplumun araştırılmasında gerçek yargıları ile değer yargılarının ayrılmaz şekilde birbirine bağlı olduklarını ve diğer bütün ahlaki pozisyonlar üzerinde sadece birinin üstünlüğünün rasyonel olarak kanıtlanabileceğini iddia ediyorlar. Weber, çeşitli teorisyenlerin bu tartışmaları ve iddialarında kendi konumunun haklılığını görüyordu, yani farklı, nihai olarak birbiriyle uzlaşamaz değer pozisyonlarının gerekliliğini kabul etmeyi.

9 Weber'in sosyolojik temel kavramlara ilişkin olarak yaptığı özetleme içinde "taşıyıcı" kavramı bulunmamaktadır. Bu, "Zümreler ve Sınıflar" bölümünde bununla ilgili bir parça bulunmasıyla bağlantılı olabilir, Marks'ın "Kapital"in sonunda sınıflarla ilgili bölümünde olduğu gibi. Krş: M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s.177 vd.

heterodoks inançlar halkın dünyevi ilgilerini dinle tatmin etmeye ve o ilgileri egemen sistemle uzlaştırmaya katkıda bulunuyorlardı.[10] Weber'in görüşüne göre böyle zümrelerin dini zihniyeti, sonunda tüm halkı egemenliğin sonucuna boyun eğdiren uylaşımcı bir düşünceye dönüşür. Eğer böyle uylaşımcı inançlar bir kez hükümran olursa, fazla uzağa gitmeksizin bu hükümranlık insanlara uygun davranışı yaptıran "rıza veya rızasızlığın" ifadesi olarak açıklanabilir.[11]

Olağanlığın ataleti "bu dünyada...her hangi bir yenilik nasıl ortaya çıkar?" sorusunu beraberinde getirir. -Çünkü fikirler ilk olarak her hangi bir yerde ortaya çıkarlar ve "tek başına izole olmuş bireylerde değil, aksine insan grupları tarafından desteklenen bir bakış tarzı olarak" ortaya çıkarlar[12] - Her ne kadar bu soru bütün kültür alanları için geçerli olsa da Weber onu sadece antik Yahudilik ile ilgili makalesinde ve hukuk sosyolojisinde ele almıştır. Onun Çin ve Hindistan'la ilgili araştırması özellikle Konfüçyanist aydınların ve Brahman rahiplerin uzun süren hükümranlıklarına ve bu hükümranlıktan kaynaklanan uylaşımcı fikir ve davranış kalıplarına yoğunlaşmakla birlikte, "Antik Yahudilik" teceddüt sosyolojisi ile ilgili bir araştırmadır.[13] Bu durum basit bir şekilde Ahdi Atik peygamberlerinin, karşılaştırılamaz kabiliyetlerinin gereği olarak yerleşmiş geleneklerle ilişkilerini kestikleri şeklinde anlaşılmamalıdır.[14] Her nasılsa büyük bir dinin kurucusu olanlar, eğer temel dini inançları tüm grubun hayat tarzı haline gelmezse eserleri sürdürülemez. Weber, Bismarck örneğinde, büyük bir insanın, karizmasıyla dirayetli olabileceğini, fakat buna rağmen eserini devam ettirme kabiliyetine sahip olamayabileceğini; bunun nede-

10 Hindistan örneğinde hem ortodoks hem de heterodoks inanç ilkelerinin halk tarafından benimsenen dindarlığın etkisi altında kabul edildikleri söylenebilir.

11 Weber uylaşımla (Konvention) " belli bir davranışa gerçi bir amaç yükleyen, fakat bunu kesinlikle fiziki ve psikolojik baskıyla ve genel olarak en azından normal şekilde ve doğrudan bir insan çevresinin açık rıza veya rızasızlığı yerine başka hiç bir tepkiyle yapmayan bir durumu" anlamak istiyor. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s.374.

12 M. Weber, *Gesammelte Aufsaetze zur Religionssoziologie*, Bd.I, s.37.

13 Esas itibariyle Weber, aynı çerçevede Yahudi peygamberler gibi Konfüçyüs, Buda ve ilk Brahman rahipleri de ele alabilirdi. Fakat o, Çin ve Hindistan ile ilgili araştırmalar onun Batılı gelişmeyi analizine hizmet ettikleri için bunu ihmal ett.

14 Bu bakış açısının daha geniş tartışması için şu kitabın 9. bölümüne bkz: R. Bendix, *Max Weber - Das Werk*, München 1964.

ninin ise daha çok, insanlara kendi formatını kabul ettirme konusunda yeterli hazırlığının olmaması, siyasal bakımdan orta derecede bir miras bırakmamasının olduğunu gösterdi.[15] Bunun için Weber, "Antik Yahudilik"de dini yenileştiriciler bahsini, sürgün sonrası Yahudi din adamlarının, tüm Yahudi halkının ve nihayet Batı kültürünün değiştiren formu içinde egemen olan zihniyetin oluşmasını sağlayan yegane ilham kaynağı olan sürecin analizi ile birleştirdi. Bu şekilde, tüm bir toplumun belirleyici zihniyeti olarak sivrilmeden önce büyük bir dünya dininin, çatışan grupların mücadelesinden ortaya çıkışı gösterilmektedir.

Bu ele alış tarzıyla ortaya çıkan entellektüel bakış, Jakob Burckhardt'ın "Weltgeschichtliche Betrahtungen" adlı kitabının başlangıcındaki tespitle benzerlik göstermektedir: "Hareket noktamız, biricik olan,sürekli olan ve bizim için mümkün olan merkezdir. Bu merkez sabırlı olan, çaba gösteren, eylemde bulunan insandır. Şu anda nasıldır, ve daima nasıl idi ve nasıl olacak?"[16] Weber, kabul edilen herhangi bir inancı, bir anlaşmayı veya kurumu veri olarak kabul etmekle yetinmedi, o daha çok çağın egemen inanç ilkelerinin ve kurumlarının "sabırlı, çaba gösteren, eylemde bulunan insanın" geçmiş mücadelelerinin kalıntısı olduklarını göstermeyi denedi. Muhtemelen bu olgu, Weber gibi kendi tarihsel olaylarına cesaretle katılan bir insanın, bilimsel kariyerinin büyük bir kısmını yaklaşık 2.500 yıl geriye giden sosyal değişmelerin araştırılmasına neden vakfettiğini açıklar. Bundan başka Weber, geçmiş mücadelelerin, insana ezelden miras kalan inançların ve uzlaşmaların esasını oluşturdukları düşüncesiyle de tatmin olmadı. Her ne kadar meslek ahlakı düşüncesi bugün "ölü dini inançların gölgesi" nde kalmışsa da, buna rağmen o, sadece bir alışkanlık niteliği gösterse de insanların çalışmaya ne anlam verdiklerini araştırdı. Mevcut inanç ve kurumların devamlılığı, insanların bu inanç ve kurumlara yükledikleri anlam göz önünde bulundurulmadan anlaşılamaz. Bu bakımdan Weber de insanın toplum içindeki günlük davranışlarını, karizmatik önderin dini yenilikleri ile mukayese edile-

15 Krş: M. Weber, "Verhaeltnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland", *Schriften des Vereins für Socialpolitik*, Bd.LV, 1892, s.796 ve 804; Ayrıca bkz:"Agrarstatistische und sozialpolitische Betrachtungen zur Fideikommissfrage in Preussen", *Gesammelte Aufsaetze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen 1924, s.386 vd.

16 Jakob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrahtungen*, Berlin und Leibzig 1929, s.3

bilir olarak ele aldı. Her ikisi de "bizim kültür insanı olduğumuz, yetenek ve irade sahibi olduğumuz, dünyaya karşı bilinçli bir tutum sahibi olduğumuz ve dünyaya bir anlam yüklediğimiz"[17] olgusunun örnekleridirler.

Weber, insan davranışının büyük bir kısmının çelişik ve dönüşümsüz olduğu gerçeğini göz önünde bulundurur. O, insanların prensiplerini nihai bir tutarlılıkla nadiren izledikleri konusunda gayet netti. O, aynı zamanda insanların günlük hayatta "birbirlerini taklit" ettikleri alışkanlıklarını gözden geçirmedikleri konusunda da bilinçli idi.[18] Fakat o, kendi sosyolojisinin insanı "kültür varlığı" olarak ele aldığını ve bir toplumda günlük davranışlarını doğal olarak yapan pek çok insanın, gerçekte onlar olmaksızın işlevsiz kalabileceği temel inançları ve kabulleri olduğunu vurgulamak istiyordu.[19] Kendi din sosyolojisinde davranışın bu temel prensiplerini ve şartlarını açık olarak ortaya koymayı görev edindi.

Bu plan çerçevesinde toplumun ampirik olarak araştırılmasında zorunlu olarak bazı problemler ortaya çıkmaktadır. Prensiplerin ve nihai değerler arasında kaçınılması mümkün olmayan karşıtlıkların vurgulanması, beraberinde her büyük inanç sistemini niteleyen iç farklılıkların azaltılması gereğini doğurur. Vurgu farklı derecelerde olabilir ve Weber bütün araştırmalarında onu aynı derecede izlememiştir. Örneğin Çin hakkındaki araştırması Konfüçyanizmi Taoizme karşılık daha birleştirici bir doktrin olarak gösterir, oysa Hindistan'la ilgili araş-

17 M. Weber, *Gesammelte Aufsaetze zur Wissenschatslehre*, 2.b.,Tübingen s.180. Burası Weber'in bir bilim olarak sosyolojiyi tanımlamasını göstermek bakımından uygun bir yer olarak görünüyor." Weber'e göre bir bilim olarak sosyoloji "eylemi yorumlayarak anlamak ve böylece onun akışını ve etkilerini nedensel olarak açıklamak ister. Burada 'eylem', bir insan davranışı olarak (zahiri veya batını fiil, bir şey yapmama veya hoş görme olup olmaması önemsizdir) adlandırılabilir, eğer eylemde bulunan veya bulunanlar o davranışa öznel bir anlam yüklüyorlarsa." M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s.1.

18 Weber'in geleneği tanımlaması için bkz: *Wirkschaft und Gesellschaft*, s.15 vd.

19 Subjektif tecrübe muhtevalarının kültürel tezahürlerin bu şekilde vurgulanması Wilhelm Dilthey ve J. Burckhardt'ın çalışmalarıyla benzerlik göstermektedir. Krş. Johannes Winckelmann, *Legitimitaet und Legalitaet in Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tübingen 1952, s.8-24. Paul Lazarsfeld de Weber'in kavram analizinin -özellikle davranış kavramının-, nedensel analizi gibi Alman hukuk geleneğinden kuvvetle etkilendiğini göstermiştir. Paul Lazarsfeld, *Some Historical Notes on the Study of Action*, Yayınlanmamış metin, s.46 vd.

tırması ortodoks Hinduizm içinde daha büyük bir farklılaşmanın olduğunu ifade eder. "Antik Yahudilik"de Yahudiliğin merkezi öğretisinin tedricen gelişmesini sağlayan ortodoks ve heterodoks doktrinler arasındaki büyük farklıkların ortaya konmasıyla ilgilenir vs. Anlatımdaki bu gibi farklılıklar kısmen tesadüfidir; örneğin Weber'in Yahudilik hakkındaki bilgisi Konfüçyanizme göre daha fazla idi. Çeşitli dünya dinlerinin "tipik" zihniyetlerine yapılan vurgu da kısmen farklı kültürlerin karşılaştırılması denemesinin yan ürünü olarak ortaya çıkıyordu. Fakat yine de bu araştırmalar arasında aşağıda şematik olarak gösterilen önemli faklılıklar vardır.

Weber'in Din Sosyolojisi Araştırmalarının Amacı
Başlık
Sosyal Yapı
Statü Grupları
Fikirler
Günlük Ahlak
I.Protestan Ahlakı ve kapitalizmin ruhu
Dini fikirler
Ekonomik davranış düşüncesi
II. Konfüçyanizm ve Taoizm
Egemenlerin konumu
Sosyal Yapıda Statü grupları
Dini fikirler
Günlük Ahlak
III. Hinduizm ve Budizm
Sosyal yapı
Rekabet eden statü grupları
Rekabet eden fikirler
Günlük ahlak
IV. Antik Yahudilik
Sosyal yapının değişmesi
Rekabet eden statü gruplarında değişmeler
Rekabet eden dini fikirlerde değişmeler
Ahlaki rasyonalizmin ortaya çıkması

Her ne kadar Weber'in araştırmaları, şemada görülebileceği gibi, birçok bakımdan kesişse de Weber'in iç bağlantıların ifadesini adım

adım derinleştirdiğini ve II. ve III. maddelerdeki araştırmaların "Antik Yahudilik"de ortaya konan kapsamlı analizler için hazırlayıcı olduklarını belirtmek gerekir. Onun Çin ve Hindistan araştırmalarındaki gayesi, Batıyla keskin bir karşıtlık içinde bulunan dini yönelimleri göstermek idi. Çünkü o sadece bu şekilde Batılı dindarlık için spesifik olan ve bu nedenle bir açıklamayı gerektiren karakter özelliklerini tebarüz ettirebilirdi.

Weber'in bütün eseri en azından beş farklı boyutta analiz edilebilir: 1- Tümevarımsal genellemelerin yorumu; 2- Dini doktrinlerin yorumlayıcı açıklaması; 3- Tarihsel malzemeyi kavramsal olarak ele alan bir yöntem; 4- Her tarihsel fenomenin önemli özelliklerini göstermek için bu yöntemi karşılaştırmalı olarak kullanma; 5- Batı kültürünün rasyonalizmini ortaya koymak için nedensel analiz. Bu boyutların her biri tek tek incelenmeye değer.

II. Analiz Yöntemi

1- Weber'in genellemeleri çoğu kez "projektör gibi aydınlatıcı" olarak kabul edilmiştir, fakat bu nitelemenin hangi bakımdan isabetli olduğunu göstermeyi şimdiye kadar kimse denememiştir. Onun, dini yenilenmenin (teceddüt) komşu ülkelerdeki büyük imparatorluklar içinde ortaya çıktığı tespiti bunun için uygun bir örnektir. Weber, karşılaştırılabilir olgulardan yararlanarak, büyük din önderlerinin dünyanın büyük kültür merkezlerinde değil, küçük bölgelerinde etkili olduklarını ileri sürüyor. Bu genellemeyi de şu düşünceye bağlıyor: Büyük kültür merkezlerinde insanlar cevabı gerçekten bildiklerine inanmaktadırlar veya öyle zannetmektedirler ve bu nedenle derin dini anlamlarla ilgili soru sormaya liyakatli değildirler. Çünkü onlar daha çok medeniyet mekanizması ile ilgilidirler. Her ne kadar asıl ilgileri kültür merkezi tarafından etkilenmiş olsa da bu insanlardan az bir kısmı olayları hayretle gözleme ve olayların anlamını sorgulama kabiliyetini korumuştur. Bu düşünce tümevarımsal genellemeyi aydınlatmaktadır. Çünkü burada varoluş şartı ile dini tecrübenin tipleri arasındaki ilişki genelleştirilmiştir.[20]

20 Weber'in görüşüne göre dini yenilenme hayret edebilme kabiliyeti olmaksızın mümkün değildir. Bu kabiliyet ise, insanların uygarlaştırıcı tekniklere pek alışmadan, büyük olaylarla temas kurdukları yerlerde en fazladır.

Bu örnek, Weber'in sık sık kullandığı bir yorumlama yöntemini göstermektedir. Din sosyolojisi ile ilgili çalışmalarında Tanrı kavramı ile siyasal topluluğun göze çarpan nitelikleri arasındaki "ilgi" konusundaki görüşlerini ifade etmiştir. Böylece "Gök Tanrı", Çin devletinin barışına "uygun düşmektedir"; Yahova ile bağlantılı olarak kullanılan fikirler erken Yahudiliğin siyasal ve askeri tarihini "yansıtmaktadır"; etik monoteizmin Ön-Asya'daki kaynağı, mutlak kralların rolü ile onların bürokratik devlet şeklini bağdaştıran düşünce ile "ilgili" bulunmuştur". Weber, tırnak içindeki ifadeleri, özel statü gruplarının, bu Tanrı kavramı aracılığıyla azami derecede korudukları maddi ve fikri ilgilerini, mevcut siyasal şartlar altında geliştirdiklerini göstererek yorumladı. O, benzer bir yöntemi, çeşitli statü gruplarının hangi dini fikirlerinin dahiyane olduğu veya olmadığı meselesinde de kullandı. - Örneğin kendi mesleki tecrübeleri göz önünde bulundurularak çiftçilerin, savaşçıların, esnafların- O, aynı yöntemi tekrar, cezbeli kahinliğin (Prophetie) siyasal olaylarla ilgili olarak büyük bürokratik krallıklarla uzlaşmaz olduğunu kabul ettiğinde kullandı. Bu cezbeli kahinlik antik Yunan'da dini ve siyasal otorite ile kontrol altına alınmıştı, fakat eski Filistin'de baskı altına alınamamıştı, çünkü krallık zayıf idi ve kabile ve soyların merkeziyetçi güçleri kuvvetli idi.

Weber'in yorumlayıcı yöntemi ile ilgili olarak verilen bu örnekler genelde bir tür "varoluş psikolojisi"dir; genellemeler bakımından ise insani tecrübenin belli şartlarına verilmiş muhtemel cevapları içermektedir:

a) Uygarlaştırıcı yeniliklerle sıkı temas, dini yenilenmeyi (teceddüt) engellemektedir; buna karşılık dünya politikasının etkili olduğu, fakat böyle bir temasın zayıf olduğu bölgelerde yenilenme talebi bulunmaktadır.

b) Bir kültürde dini önderi ortaya çıkarak gruplar, asli siyasal tecrübelerine "uygun" egemen bir Tanrı kavramını bir şekilde benimsemeye eğilim gösterirler.

c) Çeşitli sosyal gruplar, mesleki tecrübelerinin egemen değerlerinden ötürü dini duyarlılıklarında farklı eğilimler gösterirler; her ne kadar karşıt gelişmeler bu eğilimlerin ifade edilmesine engel olmaya çalışsa da,

d) Bütün egemen katmanlar, gelecek olaylarla ilgili dini kehanetleri kontrolleri altına almayı denerler, fakat onların bunu başarma kabi-

liyetleri siyasal yapıya göre farklılık gösterir. Öyle ki farklı toplumlarda kahinliğin farklı konuma sahip olması bu yapının bir anahtarını ve kültürün uygun bir belirtisini ifade eder.

Bu maddelerden bazıları genel tecrübeye dayanan tespitlerdir, üçüncü örnekte olduğu gibi. Bu madde doğal görülebileceği gibi, bir kuruntu (hayal) olarak da görülebilir. Savaşçılar genel olarak askeri güçlerle güçlü bir özdeşleşme geliştirirler. Öyle ki muhtemelen dini alçak gönüllülük düşüncesini kabul etmezler, fakat diğer yandan bunlar inanç savaşçısı da olabilirler ve savaşçı erdemlerle uzlaşan dini düşüncelere bağlanabilirler. Diğer maddeler (a, b ve d) nedensel ilişkiler içeren hipotezlerdir. Bu hipotezler, hayret etme kabiliyetinin, Tanrı kavramının ve kahinliğin konumunun farklı toplumlarda neden farklı olduğunun nedenlerini açıklamaktadır. Bu şekildeki nedensel açıklamalar hangi cevapların insan hayatının hangi şartlarıyla bağlantılı olduklarını açıklayabildikleri sürece işlevseldirler. Ayrıca bu açıklamalar yapısal özellik de gösterirler, çünkü insanların tutumlarından veya motivasyonlarından üretmek yerine, bu cevapların büyük miktarda insanın sosyal ve siyasal çevresiyle ilişkisini kurarlar. Nihayet bu açıklamalar, insan tecrübelerini - örneğin dini yenilenme veya kahinlik gibi- çeşitli tarihsel durumlarda aynı şekilde gözlemleyerek ve bu durumlar ile insanlar tarafından bunlara verilen cevaplar arasındaki ilişkilerin sistematik karşılaştırmasını içerirler. Bu yargıların çoğu, belli varoluş şartlarının neyi içerdikleri konusunda sezgisel bir kavrayış göstermektedir ve bilhassa Weber böyle yargıların geçerliliğini karşılaştırmalı tarihsel bir tetkikle bağlantı kurarak gösterme kabiliyetiyle temayüz etmiştir.

2- "Projektör gibi aydınlatıcı" nitelemesi Weber'in dini öğretilere ilişkin açıklamaları için de kullanılmıştır. Örneğin o, Puritanizm olayında belirli açık tutumlar ve değerler üzerinde önemle durmaktadır: Sanat, cinsellik ve dostluk konusundaki negatif tutum; bütün büyüsel pratikleri, bütün sembolleri, günah çıkarmayı ve defin merasimlerini reddetme; yoksulluk ve yoksulları hor görme; insani ilişkilerde güvensizlik ve kişisel olmayan hukuka güven gibi. Weber bu değerlerin muhtemel anlamlarını açıklamaktadır. Bu bağlamda o, bu değerlere bağlanan insanların, derin bir iç yalnızlık yaşadıklarını, bu insanların karamsar bir ruh hali içinde ve hayallere dalmaksızın sadece kendilerine ve işlerine güvendiklerini, bütün geleneksel zevkleri ve dünyevi eğlen-

celeri reddettiklerini, kendine özgü zayıflığının bilincinde olan Hıristiyanın hayırseverliğini uygulamadıklarını, aksine ebedi cehennem azabının işaretini taşıyan günahkarı Tanrı'nın düşmanı olarak kin ve nefretle kovuşturduklarını tespit etmektedir. Bütün bu "gözlemler", Kalvinist öğretinin, kendinin manevi kurtuluşu için mutlak, aşkın bir Tanrı'ya bağlanan dindar mümin için ne anlama geldiğini yorumlamaktadır. Söz konusu bireylerin zihniyeti sadece türev olarak ele alınabileceği için Weber, Kalvinist öğretinin ortaya çıkardığı "atmosfer"i tasvir etmektedir.[21] O, makalesinin başında belirgin olarak görüleceği gibi, "dini inanç ve dini hayatın pratikleri vasıtasıyla yaratılan psikolojik uyaranların hayata hangi yönü verdiğinin ve bireyi buna nasıl bağladığının tahkiki"ni[22] önemli görmektedir

Weber'in bu "uyaranları" analizi, onların etkinliği konusunda, geçmiş zamanlarda insanların dini inançlarından derinden etkilendikleri şeklindeki genel tespitin dışında fazla bir şey söylemiyor.[23] O dikkatini, eğer dini inancın yarattığı uyaranları izliyorsa dindar bir kişinin ne hissettiği ve nasıl davrandığı gibi meseleler üzerinde yoğunlaştırmıştır. Ve biz Weber'in Kalvinizm, Konfüçyanizm, Hinduizm ve Yahudiliğin ortaya koydukları insani ilişkiler iklimi konusunda doğru bir etki bırakmayı başardığını düşünüyoruz. Böyle bir "iklim", formüle edilmiş öğretilerden ve manevi öğütlerden, cemaat içindeki uylaşım ve karşılıklı beklentilerden ve her müminin kişisel kanaat ve ruhsal temayüllerinden kendiliğinden ortaya çıkan bir yan üründür. Bu değişik yön-

---

21 Kesin talepler ile değerler arasındaki farklılık, bunun bireyler bakımından muhtemel anlamı ve Kalvinist öğreti ile ilişkisi için bkz: Alexander von Schelting, *Max Webers Wissenschaftslehre*, Tübingen 1934, s.396-399.

22 Krş: M. Weber, *Gesammelte Aufsaetze zur Religionssoziologie*, Bd.I, s.83 ve 86. Weber uyaran (Antrieb) kavramına özel bir önem vermektedir. Weber, aynı anlama gelebilecek teşvik (Anreiz) kavramını kullanmamıştır. Çünkü sonunda bu, Kalvinist öğretinin tutumunun ve papazlık pratiğinin içinde içselleştirildiği bir ölçü meselesidir, yani bu da inananların uyaranı olmuştur. Weber, kendisinin ilk makalesine yapılan eleştirilere verdiği cevaplarda çeşitli ifadeler kullanmıştır. Bir yerde "dürtü"nün varlığından söz ediyor. Diğer bir yerde bir dini doktrinin, teorik öğretisi yöntem olarak tutarlı biçimde örnek alınsın diye "manevi ödüller" koyup koymadığı meselesini tartışıyor.

23 Krş: M. Weber, "Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden 'Kritischen Beitraegen'", *Archiv für Sozialwissenschaft*, Bd.25, 1907, s.248; ve "Antikritisches Schlusswort zum 'Geist des Kapitalismus'", *Archiv für Sozialwissenschaft*, Bd. 31, 1910, s.581-582

ler Weber tarafından araştırılmıştır. O dikkatini ilk önce farklı dinlerin uyaranlarına ve yaptırımlarına ve bu dinlerin çizdikleri insan tipine adadı. O, konuşulan sözün ve davranışın ortak paydasını araştırdı. İnanca karşı mücadele etseler de, ilgisiz kalsalar da insanların bu paydayı göz önünde bulundurmaları gerekir.

3- Weber, bu tarz analizin -sosyal gruplar ve kurumların analizi gibi - tarihsel malzemeden üretilen genel kavramları kullanmayı gerekli kıldığını iddia etmektedir. Kendisinin yönteme ilişkin yazılarında bu kavramların oluşumunun mantıksal temellerini ayrıntılı olarak ele almaktadır. O, "...'tarih dışı' olmak anlamında" özgür davrandığının, "bazı dinlerin ahlakının, her hangi bir zamanda cereyan eden gelişmeye göre, özü itibariyle sistematik olarak birlikte ele alınabileceğinin" altını çizmektedir. "Eğer bu basitleştirme keyfi olarak yapılırsa, o zaman bu basitleştirmenin tarihsel olarak "yanlışlığı" gösterilebilir. Fakat bu, en azından niyete göredir, vakıa değildir. Daha çok bu, bir dinin tüm görünüşünde diğer dinlerden farklı olarak pratik hayatın şekillenmesinde hangi belirgin niteliklerin devamlı belirleyici olduklarının altını çizmektir."[24]

Weber'in kanaatına göre bütün tarihçiler zımnen böyle "tarih dışı" kavramlarla çalışmaktadırlar ve bunu açıkça ifade etmek gerekmektedir. Kendi çalışması bakımından bu "tipolojik basitleştirmeyi" yapmasını, her dünya dini için bir model hazırladığı, bunun pek çok yazarın görüşlerine dayandığını, fakat bu yazarların hiçbirinde bu formda ve bu şekilde açık biçimde bulunmadığı şeklinde yorumlamaktadır. Bu modeller araştırmacının tarihsel malzemeye dayanan sanatsal araçlarıdırlar ve Weber, bu yapının (Konstruktion) özel amacına tam uydu-

24 M. Weber, *Gesammelte Aufsaetze zur Religionssoziologie*. Bd.I, s.267. Weber bu tipolojik yöntemi çeşitli tarz ve şekillerde kullanmıştır ve onun "ideal tipik" olarak nitelendirdiği olgu daha fazla karışıktır. Alıntı yapılan yerde dini fikirlerin kavramsal kapsamıyla ilgilenmektedir; başka bir yerde ise belli bir bakış açısıyla benzer "mübalağaları ve basitleştirmeleri" Çin aydınları gibi sosyal zümreler hakkında veya Hint kastları gibi kurumlar hakkında kullanmaktadır. Bütün bu durumların hepsinde o, "Karizma" veya "örnek olmaya önem veren peygamberlik" gibi, farklı, birbirinden ayrı tarihsel olayların karşılaştırmalı analizinden türetilen kavramların aksine belli tarihsel yapılara dayanarak kendi kavramlarını geliştirdi. Adı geçen son kavramlar ayrıca ulusal ekonomi tarafından kullanılan modellerden - örneğin "serbest rekabet" gibi - farklıdırlar.

ğu sürece bu şekildeki ürünlerin kullanılmasının haklı olduğu fikrindedir.[25]

Bizim düşüncemize göre bu tutumun Weber'in eseri bakımından önemli bir sonucu vardır. O, çeşitli kültürlere mensup statü gruplarının dini yönelimlerinin tenakuzlarını ve değişik anlamlara gelmelerini ihmal ederek, farkında olmayarak da olsa bu yönelimlerin bu sosyal grupların pratik hayatlarındaki etkisini bulanıklaştırdı. Her ne kadar bu etkinin aydınlatılması Weber'in belirgin amaçlarından biri idiyse de o, hem günlük hayatı yaşayan insanların hem de entellektüellerin en kutsal inançlarını yakın çevreleri ve tarihsel değişme ile bağlantılı olarak geliştirmeleri sonucu ortaya çıkan değişmeleri ihmal etti. Bu nedenle Weber, dini fikirlerin dünyevi davranışa ve bilhassa müminin ekonomik davranışına nasıl nüfuz ettiği meselesini çözmeyi asla tam olarak başaramadı.[26]

Bu husus Weber'in tezine dayanılarak şöyle açıklanabilir: Püriten müminler derin kaygı duymaktadırlar, çünkü onların kurtuluş beklentilerinin mutlak bir belirsizlik göstermesi bir inanç ilkesidir. Bunun sonucu olarak endişelerini yoğun çalışma ve kendini disiplin altına alma ile giderebilirler. Weber bu genel tezden, böyle metafizik tasavvurların Reformasyon döneminde insan ruhuna bir ölçüde egemen oldukları, bugün ise artık bunun tam tahakkuk etmediği sonucunu çıkarmaktadır. Bu elbette doğrudur, fakat mü'minlerin birçoğunun bu endişenin sonuçlarını kabullenmek yerine, ona karşı durdukları da doğru değil midir? 17.yüz yıl kaynakları, ruhaniler meclisinin kader öğretisine ilişkin beklentilerinin, hem olumlu hem de olumsuz bir yönde olduğunu ifade etmektedir.

"Papazlar pek çok insanın ebediyen lanetli olabileceğini, böyle iken kurtuluşa ermeyeceklerini söylemenin pratik olarak yararsız ve teorik olarak da imkansız olduğunun görülmesi gerektiğini iddia ettiler...Bu nedenle onlar bilinç yokmuş gibi konuştular ve davrandılar. Bu da sıradan her günahkar bir aziz olacakmış gibi bir izlenim uyan-

25 Bu "-miş gibi, güya (als ob)" yapılar, toplumun veya onun bazı yönlerinin nitelenmesinde kıvam, bütünleşme ve diğerleri gibi vasıfların kullanılmasını ayırmaktadır.

26 Benzer bir hüküm için bkz: Schelting, a.g.e.,s.282 ve Ephrahim Fischoff, "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism - The History of a Controversy", *Social Research*, Vol.XI, 1944, s.73 vd.

dırdı. Bütün bunlardan rahmetin, bile bile onu reddetmeyen herkesi kurtaracağı sonucu açık biçimde çıkmaktadır."[27]

Weber bu şekildeki uyarlamaları göz önünde bulundurmadı. O, dini fikirlerin davranışa etkisi konusuna muhtemelen sekt cemaatleri içindeki sosyal kontrolün önemini vurgulayarak yaklaştı. Bundan dolayı mümkündür ki o, az çok farkında olmayarak dini nüfuzun yönünün analizinden, dini fikirlerin içselleştirilmesi konusunda tespitlere geçince dini fikirlerin önemini sürekli vurgulamaya başladı. Fakat bu problematik adımı atmak mutlaka gerekli değildir; dünya dinlerinin günlük ahlakı ile ilgili bir araştırma "amaçlar ve şartlar" (Burckhardt'ın sözleriyle) alanında da geçerlidir. Bunların, davranışa etkileri belirsiz olsa da kültürler için karakteristiktirler ve anlamlıdırlar. Weber'in tetkik tarzı kültür ve davranış arasındaki "belirsiz ilişkiyi" tamamen aydınlatmamakla birlikte, bu, onun çok kapsamlı amacı bakımından kaçınılması mümkün olmayan bir eksikliktir. Onun amacı büyük dünya dinlerini sistematik olarak karşılaştırmak, bu dinleri karmaşık sosyal yapılar ve egemen manevi iklimle ilişkilendirmek ve nihayet Batı kültürünün rasyonelliğini açıklamaktı. Bu kapsamlı hedeflere ancak aşırı "tarih dışı" yöntemle ve tarihsel fenomenlerin basitleştirilmesiyle ulaşılabilir.

4- İçerik bakımından zengin araştırmalarının her birinde Weber zımnen merkezi bir problem seçti ve ilgili toplumun yapısını mümkün olduğunca o problemin ayrıntılarını göz önünde bulundurarak analiz etti. Bu onun Elbe nehrinin doğusunda oturan çiftçileri analizinde gayet açıktır ve bu analiz onu adım adım Alman toplumsal yapısıyla ilgili bir araştırmaya sevk etmiştir. Aynı şekilde asker ocağı ile tarımsal üretim arasındaki ilişkileri konu olarak seçtiği ilkçağ üzerine olan araştırması da isabetlidir.[28]

Ayrıca bu, büyük dünya dinlerinin günlük ahlakının analizinin, Çin, Hindistan ve Batı kültürünün manevi iklimi bakımından egemen zümrelerin bir analizine götüren onun din sosyolojisi için de geçerlidir. Bu tekniğin en azından üç değişik kullanım imkanı vardır.

---

27 William Haller, *The Rise of Puritanism*, New York 1938, s.169. Psikanalitik açıdan bu önemli problem şu çalışmada mükemmel biçimde ele alınmıştır: Oskar Prister, *Christianity and Fear*, London 1948.

28 Krş: M. Weber, "Agrarverhaeltnisse im Altertum", *Gesammelte Aufsaetze zur Sozial und Wirtschaftsgeschichte*, içinde, tübingen 1924, s.1-288.

Birinci olarak, toplumların yapısını analiz etmek için bir tutanak noktası sunar. Weber her ne kadar organik tetkik tarzını kabul etmese de, toplumların yapısal insicamı onu ilgilendirmiştir. Bu meseleye o, tüm topluma dal budak salmış bir problem seçerek yaklaşmıştır. Öyle ki, bu dallanıp budaklanmaların araştırılması toplumun önemli elementlerinin bağlantısını gösterebilecektir.

Bu tekniğin ikinci anlamı, karşılaştırmalı analizin amacına uygun görülmesinde bulunmaktadır. Brahman ve Konfüçyanist alimlerin, Yunanistan ve Yahudilik'de kahinliğin, Puritanizm, Konfüçyanizm ve Hinduizm'de günlük ahlakın, farklı yer ve zamanlarda aristokrasinin, orta sınıfın ve diğer grupların dini eğilimlerinin, Doğu ve Batı kültüründe zümrelerin siyasal konumlarının - bütün bunlar bu teknik bakımından örnektirler - karşılaştırılması gibi. Farklı toplumlar kendilerini benzer problemlerle karşı karşıya kalmış görmektedirler, örneğin dünyevi iktidara sahip olanların kendilerini dini kahinlik nedeniyle tehlikeye maruz kalmış görmeleri gibi. Böyle bir problem ortaya çıktığında, meseleyi, aynı problemin diğer toplumlarda nasıl ele alındığı şeklinde araştırmak yararlı görünmektedir ve bu durumda ilgili çözüm girişimleri benzer toplumların diğer özellikleri ile kıyaslanabilmektedir.

Üçüncü olarak, Weber'in merkezi bir problem seçimi sık sık ampirik süreçlerin analizi için suni hareket noktaları kullanan zıt kavram çiftleriyle birleşmektedir. Bir örnek olarak Weber'in sınıflar ile zümreler arasındaki karşıtlık içinde ele aldığı, fikirler ve "maddi şartlar" arasındaki problematik ilişki verilebilir. Bu karşıtlık bir sosyal değişme kuramının çıkış noktası olarak kullanılmaktadır. Bu kurama göre istikrar dönemlerinde zümrevi bünye korunmaktadır; halbuki "her teknik-ekonomik sarsıntı ve devrim o bünyeyi tehdit etmekte ve 'sınıf durumunu' ön plana çıkarmaktadır."[29] Bu nedenle Roma devletinde ticaret bozulunca hür çiftçiler serf oldular; pazar bağlantılarına dayalı geçim

29 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s.639. Weber'in pek çok tanımı benzer karakterdedir. Bu, özellikle onun siyaset sosyolojisinde kullandığı kişisel mevki karizması, Patrimonyalizm ve Feodalizm, formel ve maddi rasyonellik karşıt kavram çiftleri için geçerlidir. Bu kavramsal yapının bazı sonuçlarının tartışılması için bkz: R. Bendix ve Bennett Berger, "Images of Society and Problems of Concept-Formation in Sociology", Llewellyn Gross (Ed.), *Symposion on Sociological Theory*, Evanston 1959, s.92-118.

ilişkileri bakımından zümre farklılıkları bu şekilde ortaya çıktı. Aksine Elbe nehrinin doğusunda tarım ekonomisinin ticarileşmesi patriarkal sınıf yapısını sarstı ve egemen zümre ilişkilerini tehdit etmeye başladı. Böyle değişmelerin yönünü anlamak için Weber her eğilimi, ne olursa olsun, tek başına egemen olsa da inceden inceye ele aldı. Eğer ekonomik değişme çok yavaş olursa prestij hiyerarşinin uylaşımları pazar ticaretinin gayri şahsiliğini tahrip edecektir. Buna karşılık ekonomik değişme hızlı olursa pazarın gayri şahsi ilişkileri nedeniyle mevcut statü farklılıkları sarsılacaktır. Ekonomik ve sosyal düzenler devamlı olarak karşılıklı etkileşim içinde olduklarından, bu mantıki imkanların hiç birisi ihtimal dahilinde değildir. Ekonomik çıkara dayanan ticaret sık sık "şeref ve haysiyetin" kazanılmasını ve korunmasını amaç edinmiştir, örneğin borsa tüccarlarının yabancıları kabul etmeyen çevrelerinde veya Alman sanayicileri arasında toprak ve unvan sahibi olanların birbirini desteklemesinde olduğu gibi. Fakat statü grupları da kendi ekonomik imkanlarını tekelleştirmeyi sık sık denemektedirler. Toplumsal konumlarının siyasal ayrıcalığını kullanan derebeylerin, toprak sahibi olarak ekonomik çıkarlarını korumak için yaptıkları gibi. Weber, ekonomik ve sosyal düzen arasındaki böyle bağlantıların, sadece her iki davranış yönelimi hipotetik ekstremler olarak formüle edildiklerinde analiz edilebilecekleri düşüncesinde idi.

5- Yönteme ilişkin fikirler Batı dünyasının rasyonalizmini açıklamaya çalışan Weber için önemlidirler.[30] Onun din sosyolojisi mistik

30 Weber bakımından *rasyonelliğin* en azından üç anlamı vardır. Araştırma konusu olarak rasyonellik bireysel özgürlüğün tezahürü olarak önemlidir. Bu *rasyonellik* en fazla kapitalizmin "can damarı"na tekabül etmektedir ve kişisel olarak Weber de bunu uygun bulmaktadır İkinci olarak Weber için *rasyonellik* açıklıkla eş anlamlıdır; sosyoloji sadece, sosyal gerçekliğe tam tekabül etmeyen kavramsal farklılıklar temelinde mümkündür. Nominal olarak birbirinden farklı olan fenomenler olgusal olarak iç içe girmişlerdir, cümlesi, onun yazılarında sürekli olarak tekrar edilir. Üçüncü anlam Weber'in rasyonelleşme sürecine ilişkin araştırmalarında ortaya çıkar. Bu anlamda kavram, bu süreçlerin araştırıldığı hayat alanlarına uygun olarak bir dizi cldi anlama sahiptir. Örneğin Weber, inancın sistemleşmesini dini rasyonelleşmenin bir yönü olarak görüyordu; buna bağlı olarak da farklı sistemleşmeleri birbirinden ayırıyordu, ahlaki ve örnek peygamberliği ayırdığı gibi. Veya her hukuki olayda karar verme bakımından önemli olan gerekçelerin indirgenmesini -prensiplere- hukukun rasyonelleşmesinin bir yönü olarak nitelliyordu, bu durumda da tekrar Romalı hukukçulara karşı İngiliz hukukçuların geliştirdikleri farklı "indirgeme süreçlerini"

murakabe ile asketik aktiflik arasındaki esas farklılığı açıklama denemesi olması bakımından yüceltilmiştir. Araştırma, etik rasyonalizmin kökeninde antik Yahudi peygamberliğinin katkısını açıklayarak belli anlamda tamamlanmıştır, fakat başka bir anlamda Weber'in din sosyolojisi ile ilgili bütün makaleleri, Batı bakımından sadece bir ön çalışma niteliğindedir. Her ne kadar Çin ve Hindistan hakkındaki araştırmalar egemen bir değer yöneliminin gelişmesini onun tasarladığı kapsamda açıklıyorsa da, Yahudilik hakkındaki makalesi hayatının kalan kısmında ilgilendiği bir açıklama bakımından sadece bir hareket noktası olma özelliği taşımaktadır. Onun İlkçağla ilgili araştırmaları, hukuk sosyolojisi ve egemenlik tipleri sosyolojisi, kent üzerine yazdıkları ve genel ekonomi tarihi hakkındaki konferansları, bütün bunlar din sosyolojisinin devamıdırlar. Batı'da din hakkındaki çalışmalar ahlaki rasyonalizmin ilk farklılaşmasını açıkladıkları ve o farklılaşmanın daha sonraki gelişmelerinden birini Protestan ahlakı içinde analiz ettikleri halde, daha sonraki araştırmaların büyük kısmı bu rasyonalizmin temelinde bulunan kabullerin, nasıl Batılı dünyanın belirleyici değer yönelimi olduğu meselesine yönelmiştir.

Weber'in cevabının önemli bir kısmı, onun siyaset sosyolojisinde bulunmaktadır.[31] Bu araştırmalar, Reformasyonun, dini gelişmesinin, Batı kültürünün benzersiz hususiyetlerinin yüz yıllarca devam eden şekillenmesinin sadece geç bir elementini ifade ettiğini göstermek suretiyle Protestan ahlakı konusundaki asıl makaleyi tamamlamaktadırlar. Bu nedenle Püritanizmin etkisinin kısmen eskatolojik Hıristiyanlığın gelecek yönelimine bağlanıp bağlanmayacağı sormak meşrudur; Reformasyonun dini gelişmeleri, bu yönelimin son derece önemli bir bağlantısını müminin dünyevi çıkarlarıyla kurmuş olsa bile. Weber'in makalesinin asıl büyüleyiciliği, teolojik düşüncenin ve dini gayretin,

---

analiz etmektedir. Weber'in araştırmalarının değeri rasyonelleşmenin çok değişik anlamlarının analizini insan davranışının değişik alanlarını göz önünde bulundurarak yapmasında yatmaktadır. Her ne kadar Weber bu farklı anlamlara her şeyi içine alan bir sürecin tezahürleri olarak dikkati çekiyorsa da, onun "rasyonelleşmesinin" tarihsel arka planı ve bunun mümkün irrasyonel sonuçlarını analizini mutlaka korumak gerekir. Ki bu süreç, ona göre her hangi bir tarzda kaçınılması mümkün olmayan, geri alınamaz veya dönülemezdir.

31 Krş: M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s.245 ve 316-319. Burada Batı kültürünün rasyonalizmine katkıda bulunan faktörler özet olarak mevcuttur.

farkında olmayarak dünyevi çaba ve başarıyı nasıl teşvik edebildiğini açıklamasında yatmaktadıdır. Fakat, eğer bu etkinin Batı kültürünün umumi gelişmesiyle bağlantılı olduğu tespit edilirse, bu tez heyecan veren paradoksundan bazı şeyler kaybedecektir[32]. Her ne kadar bu gelişme Weber'in ilk makesinde üzerinde durulan paradoksu azaltsa da, buna rağmen onun ileri sürdüğü esas tez bu bilgi vasıtasıyla desteklenmektedir. "Protestan Ahlakı" nedensel dayanak problemi bakımından doğrudan hiçbir ilave noktası içermemektedir; o sadece dini emirler ile dünyevi davranışın şahsi disiplini arasındaki ilgiyi ele almaktadır. Fakat, eğer hem müminlerin fedakarlığı ve cemaatin sosyal kontrolü ile hem de Batı kültürünün yüzyıllara dayanan kültürel mirası ile bağlantılı olduğu anlaşılırsa, dini amaçların ve şartların davranışa nüfuz ettiği görüşü şüphesiz güçlenir.

32 Bu tür faktörler olarak, akrabalığın dini anlamının kalmamasını, müminleri dini bakımdan eşitliğini, büyünün kısmen kalkmasını ve bilhassa insanın dünyadaki davranışının öbür dünyadaki kurtuluşu için Tanrı'ya karşı onun erdemini kanıtlaması gerektiği şeklindeki genel inancı düşünüyorum. Hıristiyan mirasının bu unsurları tekrar başka, bilhassa siyasal gelişmelerle desteklenmiştir. "Protestan Ahlakı"nda mevcut olan tezlerin sınırlılığı, Weber'in daha sonraki araştırmalarından bir "yan ürün" olarak anlaşılmaktadır; o bunu asla açıkça ifade etmemiş olsa bile. Bu yöndeki teşvikleri dolayısıyla C. Antoni'nin ilginç çalışmasına teşekkür borçluyum. Carlo Antoni, *Vom Historismus zur Soziologie*, Stuttgart o.J., s.161 vd., özellikle s.215-216 ve 222. Ayrıca daha önce R. H. Tawney'in "Protestan Ahlakı"na girişinde yaptığı eleştirisi de önemlidir.

DİN SOSYOLOJİSİNİN GELİŞİMİ*

Roland ROBERTSON

Dinin araştırılması, sosyolojik konuların en eskilerindendir. Aslında 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başındaki sosyologların hepsi olmasa bile bir çoğu, dinin analizini sosyal ve kültürel hayat hakkındaki daha genel düşüncelerinin merkezine almışlardır. Bu eğilim, özellikle Durkheim ve Weber'in de önemli sosyolojik çalışmalarını yayınladıkları 1890'dan 1920'lere kadar uzanan klasik dönem sosyologlarının çalışmalarında göze çarpmaktadır. Din, bu çalışmalarda birbiriyle yakından ilişkili iki sebepten dolayı çok önemsenmiştir. Birincisi, dini, insan topluluklarının varlıklarını sürdürmesinde bir "itici güç" olarak gören ve dönemin Avrupa toplumlarının temel kültürel değerlerine dayanan bir sosyolojik ve felsefî araştırma geleneği vardı. Dini çalışmada Weber, Doğu ve Batı toplumları arasındaki temel farkları anlamayı anahtar olarak görürken Durkheim, daha az tarihsel olan bir yaklaşımla dinin, sosyal dayanışma, birlik ve bütünlüğü sağlayıcı bir temel faktör olduğu ve aynı zamanda dinin bizzat insanın kendisini kuşatan kollektif sosyal hayata bağımlılığının ve ona boyun eğişinin bir tezâhürü olduğu konuları üzerinde durmuştur. Daha sonra göreceğimiz gibi, din fenomeni üzerinde akademik sosyolojik ilgilerdeki varyasyonların çoğu, bu iki farklı perspektifin çağrışım yaptırdığı alanın sınırları içine yerleştirilebilir. İkincisi, klasik sosyologlar dinin, kendilerinin de içinde yaşadıkları ve yakın sosyal-kültürel ilişki içinde bulundukları toplumlarda bir tartışma konusu olarak gündemde olduğu bir dönemde eser-

---

* İngilizce'den Çeviren: Abdullah Topçuoğlu, (R. Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*'dan The Development of The Sociology of Religion isimli İkinci Bölüm, Basil Blackwell, 1970).

lerini yazmışlardır. Batı dünyasındaki bu iki ana eğilim, dinin konumunun daha da problematik hale gelmesine katkıda bulunmuşlardır. Bir yanda sanayileşme ve kentleşme, sosyal hayatın birbirinden oldukça farklılaşmış ekonomik, siyasi ve ailevi alanlarda hızlı gelişmelere yol açmıştır. Bu alanlar birbiriyle yakından ilgili olmakla beraber aralarındaki ilişkiler henüz tam olarak açıklığa kavuşmuş değildir. Aynı zamanda dinin bunların her biriyle ilişkisi üzerinde de belirsizlikler vardır. Diğer yanda, 19. yüzyılın ikinci yarısı, ilkel denilen ve Avrupalı olmayan toplumların özellikleri konusunda hızlı bir bilgi birikimine şahit olmuştur. Durkheim'ın çok dikkatini çeken bu konular, özellikle ilk sosyal ve kültürel antropologların çalışmalarında yansımasını bulmuştur. (Ayrıca 18. yüzyılın sonunda, özellikle İslâm, Budizm ve Hinduizm münasebetiyle karşılaştırmalı dinî çalışmalarda da bir gelişme olmuştu.) Bu iki eğilim, elbette zamanın Avrupa toplumlarının iç ve dış ekonomik ve siyasi değişmelerine bağlı olarak birbiriyle sıkı sıkıya ilişkiliydi.

Bu iki eğilim ve dine karşı akademik çevrelerde ilgilerin uyanması şüphesiz sadece geçen yüzyılın son dönemiyle bu yüzyılın ilk dönemine atfedilemez. her birinin kökleri tarihin derinliklerine uzanırsa da asıl dikkate değer dönemi, Fransız İhtilali'nin olduğu ve rasyonalist felsefenin olgunluğa eriştiği 18. yüzyıla[1] hatta 16. yüzyılın Protestan reformları ile Katolik karşı reformlarına kadar uzanır. Ortaçağın sona ermesinden bu yana geçen dönem boyunca Batı toplumlarının çoğu, önemli sosyal farklılaşmalara uğradılar. Daha açıkçası, siyasi olandan ekonomik olanın, dinî olandan siyasinin, ailevi olandan ekonomik olanın, yine ailevîden eğitime ait olanın ayrılması gibi farklı sosyal etkinlik alanlarının ortaya çıkması demek olan "yatay" farklılaşma geçirdiler. Klasik sosyoloji döneminde (özellikle İngiltere'de) sosyo-politik gerilime sebep olan bu gibi farklılaşma safhalarının en önemlilerinden birisi, dinî alandan eğitimin kısmen farklılaşmasıdır. Diğer bir çeşit farklılaşma, "dikey" farklılaşma, yatay farklılaşmada sözü edilen süreçlerle yakından ilişkilidir. Dikey farklılaşma, farklı sınıfların ve statülerin ayrılması ile ve bunlardan ayrı düşünülemeyen güç, otorite ve

1 Bu makalenin konusu ile ilgili olarak aynı zamanda bkz. Carl Bercker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven, 1932; Peter Gay, *The Enlightenment*, London, 1967.

prestij ilişkileriyle de ilgilidir. Bu gibi sosyal farklılaşma süreçleri devamlı olarak sosyal ilişkilerde düzenliliğin sürdürülmesinde, birbirinden kopuk faaliyetlerin ve sosyal grupların bütünleşmesinde yeni problemler ortaya çıkarmaktadır. Kısmen bu süreçlerin hızlandırılması sebebiyle, kısmen de oldukça farklı entellektüel ilgilerdeki gelişmeler sebebiyle dinî birlik ve bağlılıkların sosyal olayları her bakımdan kuşatan önemi konusunda eski, geleneksel kültürel kabuller giderek yetersiz gibi görünmektedir. Elit kesim arasında hâlâ, temelden esaslı değişiklik yapmak yerine sadece dinî kurumlarda küçük değişikliklerin ve dinî doktrinlerde bazı ufak düzenlemelerin ihtiyacı karşılayacağı fikri geçerliliğini korumaktaydı. Bu nedenle, dinî yönelimlerin etkin işleyişinden çokça uzaklaşmış (önemli ölçüde bugünkü Amerika'da da geçerli olan eğilime sahip) toplumlarda bile bir dindarlık fikrine bağlılık hâlen sürmekteydi. Gerçekten de 19. yüzyıl İngiltere'sinde, özellikle, 'kitleler'in dindarlıktan uzaklaşmaları toplum için dinin *araçsallığına* karşı açık ve gerçek bir ilginin uyanmasına neden olmuştu. Çünkü din, toplum içindeki bazı elitler tarafından politik ve endüstriyel çalkantıları ve sosyal düzeni tahrip edici çeşitli fikir akımlarının ortaya çıkardığı eğilimleri gideren bir *araç* olarak görülmekteydi.[2] Bu durumda din, sürekli olarak sosyo-kültürel düzeni 'zorlayarak' analiz ve gözleme 'açan' ve Durkheim ile Weber gibi insanların yazdıklarını temelden yeniden değerlendirme ihtiyacını yaratan uzun bir dizi sürecin doruğundaydı. Dine ve dindarlığa yönelik genel ve yaygın sosyal ilgi çok güçlüydü; ve özellikle eğitimle ve siyasetle ilgili olmak üzere değişik sosyal elitlere üye insanlar arasında dinin sosyal önemi ve yararlarının oldukça esnek kabulü sürüyordu.

Kuşkusuz Weber veya Durkheim'ın etkisinde pek kalmamış ve daha az karmaşık olan yeni gelenekler de vardı; fakat, bunlar yine de dinin sosyal olarak (sosyolojik olarak değil) problematik bir şekilde belirdiği bağlamlardan kaynaklanmaktaydı. Bunlardan biri, doğası itibarıyle çok daha *sosyografik** olan ve kendi ayırdedici perspektifi içinde disipliner araştırma tarzına nisbeten daha az bağlı bir gelenektir, yani

2 Bu, 1820 ve daha sonraları İngilteresinde politik ve ekonomik seçkinler arasında çok önemli bir konuydu.

* Sosyografi: Belirli bir sosyal ilişkiler sorununun nicel tanımlanması. Örneğin, belirli bir alandaki suç ve suç oranlarının dağılımının ayrıntılı tanımlaması (çn.).

sosyoloji geleneği diye bilinen şeydir. Bu gelenek ancak sosyal yaşamdan veri toplama ve bunlarla karşılaştırma yapmakla ilgilendiği sürece sosyolojiktir. Yıllarca Fransa'da, özellikle Gabriel Le Bras'ın etkisi altında dinsel bağlanmaları coğrafî bölgelere göre tasarlamaya yönelik bir ilgi olagelmiştir. Bu gelenek, yıllarca, veri toplama ve yönlendirmedeki sistematik yöntemlerin kullanımı sayesinde daha gerçek anlamda sosyolojik olmuştur. Bu nedenle, örneğin, dindarlık ile kentsel-kırsal farklılıklar, mesleki statüler v.b. gibi diğer değişkenler arasında kesin ilişkiler bulmaya çalışmıştır. Buna karşılık, analitik çözümleme, daha doğrusu açıklama gerektiren daha geniş ve kompleks sorularla uğraşmaktan da kaçınma eğilimi göstermiştir. Zaten bunun kilise teolojisiyle ve onun 'pratik' amacıyla ilişkili oluşu buna engel olmuştur.[3]

Oldukça benzer fakat daha karmaşık bir biçimde 1920 ve 1930'lu yıllarda Amerika'da, dinsel bağlanmaların koşulları hakkında bir araştırma geleneği gelişti; bu gelenek, tıpkı Fransız geleneği gibi, temelde, artarak sanayileşen bir toplumdaki dindarlık tarzlarıyla -veya daha özelde, kentsel yaşamın yarattığı ihtiyaçların kiliseye yaptığı baskıyla ilgileniyordu. Nisbeten bağımsız olan bu geleneği sosyolojide bir yere yerleştirme konusundaki karışıklık, Amerika'da sosyolojinin farklı olarak Protestan bir dinî matristen ortaya çıkmış olması gerçeğine dayanır. Diğer bir ifadeyle, 20. yüzyılın ilk yıllarında Amerika'da Sosyoloji, ayırdedici bir biçimde toplumsal-sorun-yönelimliydi; bir Protestan Toplumsal Akidesi bakış açısından sosyal refah sorunlarına ilgi gösteriyordu. Amerikan sosyolojisinin bu özelliği, 1930'lar boyunca ve akabinde disiplinlerin artan uzmanlaşmasının ve kendileriyle birlikte daha geniş entellektüel sorunlara yönelik yorumlama ve açıklama istemi de getiren Avrupalı göçmenlerin akınının yarattığı baskı altında hızla zayıfladı. Fakat kısmen Amerikan sosyolojisinin ilk ortaya çıkış koşullarından dolayı, kısmen de Amerikan toplumunun bizzat kendi sosyo-kültürel özelliklerinden dolayı, din araştırmaları, disiplinin hayati bir bileşeni kadar olmamakla birlikte, biraz da etnosentrik bir temelde, önemli olmaya devam etmiştir. Amerikan toplumunun bu bağlamda en önemli sosyo-kültürel özelliği dinsel yönelimlerin karışımıyla, bun-

3 Fransız Din sosyolojisinin bazı temel özelliklerinin en son yorumlaması için bkz. F. Boulard, *An Introduction to Religious Sociology* (translated by . J. Jackson), London, 1960.

ların çoğulcu bir örüntüye birlikte karışma tarzlarıdır. Birçok Amerikan aydını tarafından bu örüntünün Amerikan toplumunun işleyişinde yalnızca özgül değil, fakat aynı amanda merkezî bir etken olduğu ifade edilmiştir.[4]

Amerika'daki sosyoloji çalışmalarındaki hızlı gelişme ve Batı dünyasında bu disiplinin gelişmesinde bu ülkenin başat konumu din sosyolojisindeki eğilimlerin çoğunun Amerikalı sosyologlarca başlatılmış ve desteklenmiş olması anlamına gelmiştir. Aslında son yirmi yıldır din sosyolojisinin daha ilginç özelliklerinden birisi daha önce değindiğimiz Fransız geleneğiyle ortak yönü çokça olan Katolik sosyologların 'kilise cemaati hakkındaki çalışmalar'ına, Amerikan sosyolojisinin genel ve daha öz-bilinçli 'tarafsız' anlayışının nüfûz etmiş olmasıdır.[5] Fransız sosyografi geleneği ve Amerikadaki Katolik sosyologlarının analizlerinin çoğu, din sosyolojisinin aksine, bir *dinî sosyoloji* kategorisine atfedilirler. Şu anlamda: bu tür çalışmalarda kapsanan sosyolojik aygıtlar dinsel bir amaç için bir araç olarak görülür. Oysa bir din sosyoloğu herşeyden önce başlıca mesleki istemi (interest) dinin sosyal ve kültürel bir fenomen olarak incelenmesini yapan bir *sosyolog*tur. Bununla birlikte, birçok özel, somut durumda bunları birbirinden ayıran çizgi bulanmıştır; bu durum özellikle dînî kurumların hizmetinde çalışan profesyonel sosyologlarla sosyolojik analiz tarzlarından yararlanan dindar entellektüelleri kapsayan, din çalışmaları konusundaki son gelişmeler için doğrudur.[6] Aslında, istemin temelinin, dinin sosyal yönü hakkındaki materyallerin okuyucuları tarafından her zaman tahkik edilmesi hayati bir öneme sahipse de, bu iki kategori kendilerine ait anlamlarıyla çok da yararlı değil; hatta belki de, kendi itirafıyla türemiş olduğu Fransız Katolik çerçevesine atıfla, dinî sosyoloji kav-

4 Bu konuda henüz bir görüş birliği yoktur. Kötümser yorumlar için bkz. Gerhard Lenski, *The Religious Factor*, Garden City, New York, 1963 (gözden geçirilmiş baskı), s. 362-6; ve I. Milton Yinger, "Pluralizm, Religion and Secularism", *Journal for the Scientific Study of Religion*, VI (April, 1967), s. 17-28.

5 Bkz. Joseph Fichter'in çalışmaları: *Dynamics of a City Church*; *Southern Parish*, Chicago, 1951; *Social Relations in an Urban Parish*, Chicago, 1954; ve *Religion as an Occupation*, Notre Dae, Indiana, 1961.

6 Harvey Cox'takl sosyolojik ve antropolojik bulgular ve görüşlere ilişkin çok sayıda referans için bkz. *The Secular City*, New York, London, 1966 (gözden geçirilmiş baskı). Aynı zamanda bkz. Daniel Callahan (ed.), *The Secular City Debate*, New York, 1966.

ramının tek başına kullanılması tercih edilebilir. Böylece 'dinî sosyoloji' en iyi biçimde Katolikliğin teolojik varsayımlarına dayanan çalışmalara uygulanmaya yönelir.[7] Amerikan sosyolojisinin fazlaca ihtisaslaşmış olmasının etkisiyle, biraz da Amerikan dinî geleneğinin çoğulculuğu nedeniyle bu ülkedeki Katolik sosyologlar, daha geniş araştırma alanlarına atılmak ve daha genel sosyolojik sorunlar hakkındaki tartışmalara katkıda bulunmak açısından daha serbesttiler. Ancak bu genellemede bile tehlikeler vardır; sadece şu iki örneği ele alacak olursak, Hollanda'da yayınlanan *Social Compass* ve Fransa'da yayınlanan *Archieves de sociologie des religions*'un her ikisi bir yanda dinî istemlerin, diğer yanda sosyolojik istemlerin entellektüel tartışma ortamında biraraya geldikleri forumlardır. Dolayısıyla son yirmi yıl dindarlığın temellerine ilişkin oldukça bağımsız araştırmanın isteklerine karşılık vermeye her alanda daha bir açıklığa tanık olmuştur. Tabiatıyla, bu durumda dini sosyal yönleriyle inceleyenlerin değer varsayımlarıyla ilişkili olarak halledilmemiş bir sürü sorun kalacaktır.

Daha önce, çağdaş eğilimlerin çoğunu Durkheim ve Weber'in geniş yönelimleriyle ele almanın mümkün olduğunu söylemiştik.[8] Şimdi burada, bu iki sosyoloğun her birinin kendi toplumunun entellektüel çevresinin bir üyesi olduğunu vurgularken, aynı zamanda ayrı ayrı her birinin etkisinin mahiyetini belirlemek zorunluluğu vardır. Sonuçta her ikisi dinin daha önceki sosyal-bilimsel analizlerine başvurmuşlardır. Weber örneğinde en önemli referanslardan biri Marxist sosyolojiydi. Marxist eğilim, belirli dinî formları, özellikle doktriner formları, sosyo-ekonomik altyapının -özellikle sınıflar arasındaki ilişkilerin- yansımaları veya tezahürleri olarak açıklamaya çalışıyordu. Daha aşırı biçimleriyle bu bakış tarzı, Marx'ın kendi çalışmalarında, kendi izleyicilerinin, özellikle Engels ve Kautsky'nin çalışmalarında olduğundan çok daha az açıktır.[9] Her ne kadar, yapmaya çalıştığı şeyin yalnızca karşıt bir bakış açısının benimsenmesi sayesinde ilginç ve şa-

7 Bkz. M. J. Jackson'ın F. Boulard'ın kitabına yazdığı önsöz, a.g.e., s. ix.

8 Bizi ilgilendiren en önemli çalışmalar şunlardır: MaxWeber, *The Sociology of Religion* (İngilizceye Çeviren: Ephraim Fischoff), Boston, Toronto, 1963; *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (İngilizceye çeviren, Talcott Parsons), London, 1930; ve Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (İngilizceye çeviren, Joseph W. Swain), London, 1915.

9 Bkz. Karl Kautsky, *Foundations of Christianity*, New York, 1925.

şırtıcı sonuçların elde edilebileceğini göstermek olduğunu vurgulamaya dikkat etse de, Weber'in din sosyolojisine esas katkısı dinin, Parsons'un deyimini kullanmak gerekirse, kültürel sistemler içinde bir "yaratıcı yenilik" kaynağı olabileceği koşulları *göstermek*ti.[10] Birçok yönden onun en ikna edici ve iyi kanıtlanmışı değilse de en meşhur çalışması *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* idi. Bu eserinde Weber, zuhur eden Protestanlığın, özellikle Kalvinist kaderci formuyla, ticari ve teknolojik bir ortamdaki yardımcı işleviyle, 19. yüzyılın kapitalist yönelimlerini nitelediğini iddia ettiği değer ve inançları (tutumluluk ve Tanrının rızasını kazanmak için kendini çalışmaya çileci bir biçimde adamayı) keskinleştirdiğini, odağa aldığını ve ilerlettiğini göstermeye çalıştı.

Durkheim'ın din konusunda "geçmişe müracaatı" aslında, evrimci bakış tarzını benimseyen ve din görüngüsünü, öncelikle cahilliğe bir tepki olarak dinsel inanç açısından değerlendirmeye çalışan onokuzuncu yüzyıl sosyal antropologlarıyla sosyologlarına bir müracaattan ibaretti. Böylece bu sosyal bilimcilerin temel bir istemleri (interest) dinin kökeni 'teorileri' ne ulaşmaktı, ki bu teorilerin en meşhur olanları *animist* ve *naturist* olanlarıydı. Çok genel olarak, animist değerlendirmeler hayvanlara ilkel toplumlar tarafından yarı-ruhsal nitelikler verilmesini vurgulamış; buna karşılık naturist teoriler doğal görüngülere ruhsal nitelikler atfedilmesini vurgulamıştır.[11] Bu kuramsal bakışların ilki büyük oranda Tylor ve Spencer tarafından geliştirilen tezlere dayanmıştır. Bu tezlere göre ruh inançları kökeni itibarıyle atalara tapıcılık ve rüya deneyimleri gibi pratiklerden çıkmıştır; yani rüya insanın gündelik varlığınkinden ayrı bir ruha inanmayı beraberinde getirmiştir. Diğer yandan naturizm, ruhsal fenomenlerin güneş ve dağlar gibi doğal varlıklara ve fırtınalar ve volkanik patlamalar gibi doğal

10 Talcott Parsons, "Religious Perspectives in College Teaching: Sociology and Social Psychology" Hoxie N. Fairchaild (ed.) *Religious Perspectives in College Teaching*'in içinde, New York, 1952, ss.286-337. Weber kendi din sosyolojisini "tarihsel materyalizmin ampirik reddi" olarak nitelendirmiştir. Bkz. Raymond Aron, *Main Currents in Sociological Thought*: II *Durkheim / Pareto / Weber*, New York, London, 1967, s. 262.

11 Animistik ve naturalistik din teorilerini de içine alan değişik teorilerin iyi bir tetkiki için bkz. E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, New York, 1965. (Aynı zamanda bkz. William J. Goode, *Religion Among the Primitives*, Glencoe, Illinois, 1951; ve Anthony F. C. Walllace, Religion: *An Anthropological View*, New York, 1966).

olaylara karşı duyulan dehşet ve korkudan kaynaklanmış olduğu iddiasına dayanmıştır. Dinin kökenleri hakkında başka teoriler de vardı; fakat ondokuzuncu yüzyılın evrimcilerinin hepsinde ortak olan şey, ilkel dinin (ve büyünün) toplumsal, psikolojik ve doğal olgular arasındaki ilişkilerin 'gerçek' doğası hakkındaki cehaletten kaynaklanmış olduğu yönündeki kanaatti. Netice olarak, bir toplum ne kadar çok "gelişmiş" ise dinsel inançlar o kadar az uygunluk arzetmeye başlar, ta ki nihayetinde din en gelişmiş toplumlarda ortadan kayboluncaya kadar. Mevcut bağlamda önemli olan, Durkheim'ın dinsel inançların yanlış oldukları görüşünü reddetmekle, özellikle, ilgilenmiş olduğudur. Dahası o, toplumsal olguların sosyal terimlerle açıklanması ve bireysel-psikolojik veya doğal etkenlere indirgenmemesi gerektiği yönünde bir inanca bağlanmıştır. Bu iki yönlü kabulü onu, Avustralya dini hakkındaki çalışmasıyla bağlantılı olarak, dinsel inançların bizzat toplumsal yaşamın tezahürleri olduklarından yanlış addedilmemeleri gerektiğini savunmaya yöneltti. O halde, bir anlamda, dinsel inanç ve pratik insanın topluma bağımlılığı yönünde bir teslimiyeti teşkil etmiştir. Durkheim'a göre toplumsal yaşam asıl itibarıyle dinseldir ve dinsel seremoniler toplumsal yaşamın kutlamalarıydılar. Durkheim'ın tezindeki iki hayati ögeyi kaydetmemiz gerekiyor. Birincisi, onun din tanımı oldukça kapsamlı bir tanımdır. Buna göre din *kutsal* şeylerle, yani dünyevi veya onun deyimiyle 'varoluşun *dindışı* (profane) zorunluluklarından ayrı olarak kurulan şeylerle ilgilenmek zorundadır. İkincisi, Durkheim yeterince ilginç bir biçimde, üzerinde çalışmak için mevcut en ilkel din biçimi olarak addettiği dini, yani totemizmi inceleyerek kendi tezlerini kanıtlamaya çalıştı.

Durkheim sosyolojisi ile Weber sosyolojisi arasındaki önemli bir ayırım her birinin kendi teorisinin fiilî özünden bağımsızdır. Bu da onların çözümleme *tarzlarının* niteliğiyle ilgilidir. Weber çalışmasının iki özelliği aracılığıyla bu konuda özellikle etkili olmaya devam etmiştir. Birincisi, onun, oryantalın karşıtı olarak oksidental 'dünya'nın farklı gelişiminde büyük dinsel geleneklerin katkısı hakkındaki *geniş ampirik* tezi; daha özelde, İslâm, Yahudilik, Katoliklik ve Protestanlığın, artan bir anlam düzeni içinde, toplumsal, ekonomik ve politik etkinliklerin *rasyonalizasyonu* konusunda Hinduizm, Budizm ve Konfüçyanizmden daha üretken oldukları iddiası. İkincisi, esasen bu tezin gelişiminden yola çıkarak, Weber din sosyolojisine bir dizi çok önemli *kavramsal* kat-

kıda bulundu. Muhtemelen bunlardan en çok faydalanılanı onun, dinsel örgütlenmenin kilise biçimleri ile mezhep biçimleri arasında yaptığı ayrımdır. Bu tür kavramsal ayrımların bir diğerini de etik peygamberlik ile örnek peygamberlik arasında yapmıştır. Birincisiyle Weber geleneksel toplum örüntülerinde atılımlar yaratan ve Batılı dünyanın (esasen tektanrılı olan) bir grup diniyle özdeşleşen peygamberliği niteler. İkincisiyle de Doğulu dinlerdeki dinsel liderliğin özelliklerini temsil eden ve yeni standartlar koymak yerine geleneksel-mistik davranış standartlarına göre yaşanması gerektiğini vurgulayan peygamberliği kasteder. Bundan başka, daha genel sosyolojik anlamda, Weber bürokratik örgütlenme tarzları ile dinsel liderlik biçimleri alanlarında, dinin çeşitli yönleri hakkında sonraki çalışmalarda bazı değişiklerle oldukça yararlı bir biçimde kullanılan ayrımlar yapmıştır. Kısmen onun büyük dinsel gelenekler hakkındaki incelemeleri içinde gelişmiş olan sosyal tabakalaşma alanındaki çalışması da, büyük bir sosyolojik katkıya sahip olmaya devam etmiştir.

Diğer yanda Durkheim'ın bu ampirik ve kavramsal alanlardaki katkısı görece az olmuştur. Elbette, din hakkındaki esas çalışmasında ampirik bulgular sunmuştur; fakat o bunları başka kültürel sistemler hakkında daha fazla inceleme için elverişli kılacak kesinlikteki bir önermeler düzenine bağlamamıştır. Durkheim'ın öneminin hâlen sürüyor olması dinin tanımı hakkındaki tartışması ve, dinsel inançların içinde yer aldıkları toplumların yapısal özelliklerinin bir temsili olduklarını ve dinî pratiğin de toplumsal alanın gerçekliğinin bir 'yüceltilişi' olduğunu gösterme yönündeki, daha karmaşık, girişiminden ileri gelir. Böylece Weber'in etkisi, bir yandan *kavramsal* öbür yandan *ampirik-önermelere ilişkin* olmuşken, Durkheim'ın etkisinin önemi esas olarak açık *perspektifler* sağlamakla ilgili olmuştur, diyebiliriz. Buna ek olarak, Weber'in din sosyolojisinde perspektife ilişkin kayda değer bir ögenin bulunduğunu belirtmek gerek. Bu da onun, varsayılmış bir evrensel 'kurtuluş' ihtiyacını (birey için, kendini içinde bulduğu sosyal durumları anlayabileceği ve anlamlandırabileceği bir temel inançlar sistemine sahip olma ihtiyacını) karşılayan yönelimlere olan vurgusudur.

Böylece, Weber'in etkisi, esas olarak din sosyolojisi ve tarihinin görece farklı ve somut alanlarında olmuştur. Oysa ki Durkheim'ın etkisi analitik tarz açısından ve dinin toplumsal anlamı hakkındaki genel iddiaların hazırlanışı noktasında olmuştur. Bununla birlikte, son

yıllarda Weber'in din sosyolojisinin daha genel konulardaki görece eksikliğini giderme çabaları artan bir şekilde göze çarpmaktadır.

Durkheim'ın karşılaştığı problem biçimleri ve onlarla bazı uğraşma yolları başlıca iki araştırma alanında izlenmiştir. Birincisi, onun en kalıcı ve dolaysızca kabul edilmiş etkisi sosyal antropologlar arasında olmuştur. Durkheim'ın din teorisinin cazibeleri, onun teoriyi Avustralya diniyle ilişkisi içinde eklemlemesiyle, vurgunun her klanın üyeleri için ve klanlar arasındaki ilişkiler için dinin bütünleyici, yapıştırıcı sonuçları üzerine yapılmış olması gerçeğinde yatmıştır. Antropologlar, özellikle 1930'lar ve1940'lar boyunca, fakat son yıllarda biraz daha az olmak üzere, ilkel toplumları işlevsel olarak birleşmiş bütünler, yani içinde inanç, eylem, değer v.s. parçaların birbirini tamamladığı ve, bir anlamda, birbirini 'gereksindiği' toplumlar olarak vurgulamaya yönelmiştir. Aslında onlar işlevsel bütünleşmeyi kendi araştırmalarının bir *öncülü* olarak almışlar, sonra da böyle bir bütünleşmenin kesin olarak hangi yollarla sürdürüldüğünü bulmaya çalışmışlardır. Her şeyden önce dinin bütünleştirici niteliğini vurgulayan bir din teorisi, açıkça bu tür çabalara uygun düşmüştür; dahası, dinsel inançlar, değerler ve semboller sistemini yapısal özelliklerin bir temsili saymak 'gerçek' toplumsal yapıyı anlayabilmek açısından çok yararlı bir araç sağlamıştır. Son olarak Durkheim'ın, örneğin bireylerin doğal ve doğaüstü arasındaki bir ayrımın fiîlen farkında olup olmadıkları gibi sorulara fazla dalmadan, dinin evrenselliğini vurgulayarak onu kutsal ve dindışı terimleriyle tanımlayışı, antropologların ondokuzuncu yüzyıl evrimcilerinin modeline göre dinsel inançların rasyonelliği veya irrasyonelliği hakkında tartışmalara karışma konusundaki çekingenlikleriyle aynı çizgideydi. O halde, daha geniş anlamıyla Durkheim'ın etkisi, sosyal antropologların ilgilerini sosyal ilişkiler ağının, içine sokulmuş olanlarca, nasıl sürdürüldüğü ve nasıl tasarlandığı konusunda uyandırmak olmuştur. Dahası, onun dinsel pratik veya ritüel üzerine vurgusu da önemli olmuştur, zira dikkatlerin dinin yalnızca etnografik yanlarına yönelmemesini sağlamıştır. Bu, yüzyılın ilk dönemindeki antropolojik çalışmalarda çok gerekli bir çözümdü, çünkü neredeyse yalnızca 'yabancı' dinsel inançların ayrıntılarının sergilenişi üzerinde odaklanan belirgin bir eğilim vardı; ritüelin incelenmesi, açıklamacı bir tutuma karşıt olarak, tamamen betimleyici bir noktadan olmuştur.

Ancak, daha yakından bakıldığında, Durkheim'ın etkisinin çok daha karmaşık olduğu görülür. Daha önce de söylediğimiz gibi, Durkheim din hakkındaki teorisini totemizm fenomeni açısından açıklamıştır. Totemizmi, insanların bitkiler veya hayvanlarla özdeşleştirilmesi ve akraba gruplarının bu tür terimlerle isimlendirilmeleri olarak tanımlayabiliriz.[12] Durkheim, totemizmin en ilkel din biçimi olduğunu iddia etti -ki, onun din tanımına göre bitkilerin ve hayvanların belirli sosyal gruplarla ilişkili olarak *kutsallaştırılması* dinsel görüngünün temel biçimiydi. Bu 'en sade' ve en temel biçimiyle dindir ve daha gelişkin olan diğer biçimler bunun yalnızca daha karmaşık versiyonlarıydı. Bununla birlikte son yıllarda totemizmin *totemizm olarak* ayrı bir dinsel fenomen oluşturmadığı yönünde artan bir mutâbakat oluşmaktadır. Yalnızca Durkheim hakkında değil, fakat aynı zamanda (vurgulanması önemlidir ki, Durkheim'ın zamanından önce de bir ihtilaf konusu olan) totemizm hakkındaki tüm tartışmalar üzerine en tahrip edici yorumlardan biri Lévi-Strauss tarafından sunulmuş olanıdır. Eleştirisinin sonunda Lévi-Strauss şöyle der: "totemizmin dinden sayılmasına yol açan şey sürekli dinsel konularla olan meşguliyetidir -onu, gerektiğinde karikatürize ederek, mümkün olduğunca sözümona uygar dinlerden (ona dokunduğunda tahrip olacağı korkusuyla) ayırsa da; veya ayrıca, Durkheim'ın deneyinde olduğu gibi, başlangıç özelliklerinden, yani totemizmin ve dinin özelliklerinden yoksunlaşmış yeni bir varlıkla sonuçlanan birleşimdir.'[13]

Dikkatlerimiz böylece hem sosyolojiyi hem de sosyal antropolojiyi uğraştırmış bir soruna yönelir: din analizcisi fenomenin sınırlarını nasıl belirleyebilir? Özellikle din antropolojisinde uzun-süren bir şaşkınlık dinsel alan hakkında çok kapsamlı sanılarla işlemiştir; bu da, çok geniş bir eylemler, inançlar ve değerler aralığını 'din' başlığı altına almak olmuştur. Bunun sebepleri oldukça açıktır. İlkel toplumlar gözlemci açısından sanayi toplumlarındakinden çok uzak olan düşünce kalıpları ve toplumsal etkinlikler sergilerler. Bu, bu toplumların bir anlamda dinsel veya büyüsel-dinsel toplumlar olduğu ve dinsel inan-

12 Rodney Needham, Introduction to Claude Lévi-Strauss, *Totemism*, (Çev. Rodney Needham), 1962, ss. 10-11.

13 A. g. e., s. 103. Aynı zamanda bkz. Edmund Leach (ed.) *The Structural Study of Myth and Totemism*, London, New York, 1967.

cın başka herşeyi sınırladığı ve tüm toplumsal etkinliklere nüfûz etmeye yöneldiği sonucuna ulaşmak için yalnızca kısa bir adımdır. Böylece bu tür tören durumları ve klanlarla evlilik sınıflarını hayvanlara ve bitkilere göre isimlendirmenin dinsel olgulardan sayılmaya başlanması Durkheim'ın etkisiyle olmuştur. Bir sosyolog olarak Durkheim'ın önemi 1930'lar boyunca Amerikan sosyologları üzerinde gecikerek etkisini gösterdiği zaman, böyle bir olgunun çağdaş örneklerinin dinsel olgulardan sayılmış olması gerektiği şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla Durkheim'ın etkisinin taç giyme törenleri ve hatta beyzbol gibi yoğun bir biçimde toplumsal dayanışmanın güçlenmesini içeren etkinliklerin dinsel yanlarını araştırma ve temin etme eğilimi olagelmiştir.[14] Ayrıca bazı sosyologlar dinsel inanç ve etkinliği sosyal sistemlerin tümü için bir önkoşul -insanları biraraya toplayan ve toplumun istikrarlı işleyişi için temel bilişsel, değersel ve anlamlı düsturlar sağlayan başat bir güç- olarak görmeye yönelmiştir. Bu görüşün başlıca taraftarları fonksiyonalist bir eğilimin sosyologları, örneğin Talcott Parsons, Kingsley Davis ve Robert Bellah gibi adamlar olmuştur.[15] Komünist toplumlardaki gibi, sezgisel anlamıyla din nerede küçük düşürülüp cesareti kırılırsa, esas inanç sistemi ile ona doğrudan eşlik eden örgütlenmeler ve etkinlikler ya 'dinsel' addedilirler veya dinin işlevsel ve yapısal muâdili oldukları söylenir.[16]

Böylelikle, Durkheim'ın çağdaş sosyologlar üzerinde din alanındaki etkisi -geniş yorumlar gerektiren ve dinin işlevleri hakkında bir sonuçlar yani bir toplumsal grup veya dinsel bağlanma sistemi ve dinsel eylem için neticeler taslağına sahip- çok genel bir etki olmuştur. Bu *bakımdan Durkheim'ın etkisi geniş olmuş*, muhtemelen bu etki Amerikalı sosyologlar arasında zirvesine 1950'lerde ulaşmıştır.Durkheim'ın

14 İngilizlerin taç giyme törenleri için bkz. Edward Shils ve Michel Young, "The meaning ofthe Coronation", *Sociological Review*, I-II (1953), ss.63-81. Amerikan beyzbolu için bkz. Morris b. cohen, *The Faith of a Liberal*, New York, 1946, ss. 334-6.

15 T. Parsons, a.g.e., (17. ve 25. dipnotlar); Kingsley Davis, *Human Society*, New York, 1948, Bölüm: 19. Aynı zamanda bkz. Robert N. Bellah (ed.) *Religion and Progress in Modern Asia*, New York, 1965, ss. 168-225.

16 Bazı sosyologlar daha fazla ileri gidişler ve dini o kadar genlş tanımlamışlardır ki, bu bakış açısına göre komunizm de bir dindlr. Örn. Yinger, a.g.e.. Fonksiyonalist eğilimin güzel bir eleştirisi için bkz. Melford E. Spiro'nun M. Banton (ed.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London, 1966, ss. 85-126'daki makalesi. Ayrıca benim Sosyoloji, I (Şubat, 1967) isimli kltabıma bkz. ss. 93-5.

yaklaşımının en geniş anlamıyla Amerikalı sosyologlarca kullanılması iki temel nedenden dolayı bu noktaya kadar kolaylaştırılmıştır. Birincisi yüzyılın başlarında analitik kaynakları tekil toplumlara veya genel olarak toplumlar hakkındaki çok geniş ifadeler üzerinde yoğunlaştırmaya yönelik bir eğilim vardı. İkincisi, birçok din sosyologu Amerika ortamında bir 'mezhebi çoğulculuk' koşulunu teşhis etmişlerdir.[17] Bu terim üç büyük dinsel yönelimin görece bir hoşgörü temeli üzerinde birlikte varolası durumuna işaret eder: Protestanlık, Katoliklik ve Yahudilik. Beraber varolmanın her dinsel yönelişin meşruiyetinin kabul edilmesine dayandırıldığı ve yönelişlerin topluca bizzat Amerikan toplumunun iyiliği gibi ortak bir karar etrafında birbirine bağlı oldukları söylenir. Aslında bazıları, bu üç büyük eğilimin daha kısmî yönelişlerinin altında yatan ve büyük ölçüde, Amerikan 'potası'ndaki etnik veya ulusal dayanışmaların yerini alarak onlara üstün gelen yakın dinsel ilişki -gruplar arasında gerilim yaratma konusunda etnik kimlik tarzlarından daha az üretken bulunan bir yakın dinsel ilişki- yoluyla vuku bulan temel bir 'Amerikancılık dini' nin varlığını iddia etmişlerdir.[18] Ancak, buradaki önemli nokta, karşılaştırmalı olmayan bir yolla, yani tek bir toplumun (Amerika'nın) çözümlemesi üzerinde yoğunlaşmakla ele alınması itibarıyle, Amerikan dininin teşhis edilen bu özelliğinin Durkheim'ın dini bir toplum-tapısı biçimi, toplumun kendisini de ahlakî-dinsel bir varlık olarak ele alan tezlerine çok uygun düştüğüdür. Böylece Durkheim'ın çalışmalarının çoğu kez açık olmaktan ziyade kapalı olarak etkisini göstermesi, bu şekillerde olmaktadır.[19]

Durkheim'ın tezinin başka bir yanı dinsel inançların içeriklerini toplumsal yapının genel özellikleriyle ilişkilendirme çabasıyla ilgilenir.[20] Geniş anlamıyla aynı gelenek içinde çalışan meşhur antropologlardan biri olan Lévi-Strauss, bunu, sorunu ortaya koymanın yetersiz

17 Bkz. Will herberg, "Religion in a Secularized Society: Some Aspects of America's Three-Religions Pluralism", *Review of Religious Research*, 4 (Fall, 1982) ss. 33-45. Aynı zamanda bkz. Talcott Parsons, *Structure and Process in Modern Societies*, Glencoe, Illlinois, 1960, bölüm: 10. En güzel çalışma ise Will Herberg'indir, *Protestant, Catholic, Jew*, New York, 1955.

18 Robert N. Bellah, "Civic Religion", *Deadalus* (Winter, 1967), ss. 1-21.

19 Amerikan din sosyolojisinin anlaşılır bir tahlili için bkz. Gerhard Lenski, "The Sosciology of Religion in the United States", *Social Compass*, IX (1962), ss. 307-337.

20 Bunun en açık örneği Guy E. Swanson, *The Birth of the Gods*, Ann Arbor, 1964. Aynı zamanda bkz. Swanson, *Religion and Regime*, Ann Barbor, 1967.

bir yolu olarak görmüştür. O din diye adlandırılan bir kategori üzerinde özel olarak yoğunlaşmamıştır, fakat genel anlamda inanç sistemleriyle çok daha kapsamlı bir biçimde ilgilenmiştir. Bu bir yana, Lévi-Strauss'un Durkheim'la fikir ayrılığındaki temel nokta, Durkheim'ın toplumsal yapı ile bir toplumsal yapıyı oluşturan grupların karakteristiği olan inançlar, değerler ve semboller arasındaki bağın üzerinde çok fazla durmuş olması ve bu yüzden toplum ile doğa arasındaki ilişkiyi ihmal etmiş olmasıdır. Diğer yandan, Lévi-Strauss, Malinowski'yle beraber gelen, farklı bir antropolojik geleneğin din ve büyüyü insanın -kendi biyolojik çevresi de dahil olmak üzere- doğal çevresiyle olan sorunsal ilişkileri yoluyla ortaya çıktığını varsaymakla çok fazla ters bir yöne meylettiğini iddia eder. Dolayısıyla, Lévi-Strauss'a göre insanın düşünce kategorileri doğa ve kültür 'arasındaki zıtlığı aşma araçları (veya umutları)' ile ilgilidirler.[21]

Durkheim ile Lévi-Strauss'un düşünceleri arasındaki bu karşıtlık din sosyologları arasında en genel düzeyde bir dizi ihtilaf noktasını ortaya çıkarır. Bunlardan biri, Marxist ve Durkheim'cı bakış açıları arasındaki ayrılıkla ilgilidir. Yüzeysel olarak geniş bir ortak zemin alanı vardır: her ikisi dinsel düşüncenin toplumun yapısındaki değişmelere bağımlılığını vurgularlar. Fakat Marxist görüşün toplumun yapısını yalnızca kısmen özerk saymasına -ayrıca kısmen insanın doğal çevresiyle, daha doğrusu maddi çevresiyle değişen ilişkisinin sonucu olarak görmesine- karşılık, Durkheim'cı görüş toplumsal yapıyı *verilmiş* olarak alır. Böylece Marxist bir din yorumu dinsel inancın mevcut yapısını bireylerle gruplar arasında yapılanmış ilişkinin doğrudan bir yansıması olarak görmez (bunun bazı ögeleri bulunabilse de), fakat spesifik etkileşim *sürec*inden doğmuş olarak görür. İnsanın çevreyle ilişkisi öyle bir şeydir ki, onu kendi ihtiyaçlarının hizmetine sokma çabası belirli grup yapıları -özellikle ekonomik üretime dayanan yapıları- yaratır. Dinin ortaya çıktığı şartları yaratan da üretim sürecinin doğası ve üretim sürecine katılan başlıca gruplar (sosyo-ekonomik sınıflar) arasındaki ilişkilerdir. Sosyalizm-öncesi bir toplumda insanlar kendi üretimlerinin hem araçlarına hem de sonuçlarına oldukları gibi

21 Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, London, Chicago, 1965, s. 91. karşılaştırma için bkz. Bronislaw Mallnowski, *Magic, Science and Religion*, New York, 1948.

birbirlerine de yabancı bir ilişkide dururlar. Böylesine yaygın bir yabancılaşma içinde dinsel inançlar ve pratikler yükselmeye devam eder. Bunlar, insanın kaderi üzerindeki denetim eksikliğinden kaynaklanan genel duyguyu karşılarlar; dinin sürmesi de hem geniş kapsamlı yabancılaşmanın bir işaretidir hem de toplumsal yapıdaki dengesizlikler ve eşitsizliklerin devam etmesini sağlayan bir 'afyon' dur.[22] Böylece, daha basitleştirmek gerekirse, Marxistler dini, insanın teorik olarak yetkin olduğu toplumsallıktan mahrum olduğu kabul edilen bir durumda bir telafi mekanizması olarak görürler; oysa Durkheimcılar dini tamamen bu toplumsallığın bir ifadesi olarak görürler. Bu bakışaçısı, Durkheim'ın geleneksel Hristiyanlığın düşüşünün, daha önceleri geleneksel dinlerce yerine getirilen bütünleştirici işlevleri sürdürecek bir bedel (liberal milliyetçiliğin bazı çeşitlerini) gerektireceği korkusunda iyice sergilenmiştir. Ancak bu, Marxistlerin dinin bütünleştirici işlevlerini (yani, nesnel toplumsal sonuçlarını) inkar ettikleri anlamına gelmez. Vurgulanması gereken nokta şu ki, din insanları Marxistin yetersiz saydığı ilişkiler etrafında bütünleştirir. Dinin zorunlu bulunması ölçüsünce, insanın tamamlanmamış ve insan ilişkilerinin toplumsallığının da yetersiz olacağı iddia edilir.

Durkheim ve Marx'ın birleştikleri şey, dinsel inanç sistemlerinin yapısının yanı sıra dinin sürmesinin, ilke olarak, toplumsal yapıya referansla açıklanabileceği iddiasıdır. Bu referans (Marx'ta olduğu gibi) insanın çevresiyle ilişkisi hakkındaki düşüncelere daha fazla referansla tamamlanmak durumunda olabileceği gibi, (Durkheim'da olduğu gibi) tamamlayıcı referans sosyal toplanmaların yolaçtığı heyecanlılık durumlarına da yapılabilir. Daha sonra gelen sosyologlar, bu iddianın çoğu sosyolyojik analiz için yapılması konusunda daha az istekli olmuşlardır ve aslında bu konuda Marksizmin mi yoksa Durkheim'cılığın mı daha ileri sayılması gerektiği konusunda kayda değer şüpheler vardır; çünkü her iki düşünce ekolü dinsel inanç sistemlerinin gelişimine sonuçta demin sunduğumuz 'ideal' tanımlamalarıyla tutarsız bir özerklik düzeyi atfettiklerine dair işaretler vardır. Bu bağlamda yeni-

22 Marx'ın din hakkındaki görüşleri için bkz. "On the Jewish Question" ve "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right" adlı makaleler: t. B. Bottomore (ed.), *Karl Marx: Early Writings*, London, 1963, ss. 1-40 ve 43-59. Aynı zamanda bkz. K. Marx ve F. Engels, *On Religion*, Moscow, 1955.

den vurgulanmalıdır ki, Durkheim'ın tezi analiz için mevcut olduğunu düşündüğü en ilkel din biçimine göndermeyle ifade edildi; ve Bellah'ın belirttiği gibi, insanın grup ilişkileriyle (toplumsal yapıyla) kendi gerçek değerleri ve inançları arasında yüksek düzeyde samimi bir ilişkinin bulunmasının beklenebileceği ortam kesinlikle böyle bir ortamdır.[23] Fakat bir toplumun böyle bir ortamdan yola çıkarak gelişmesiyle birlikte bu alanların artan bir ayrımlaşması meydana gelecektir. İnançlar değişecek veya 'hizmetlerindeki' özel toplumsal gruplar ve organizasyonlar sayesinde takviye edilmiş olacaklardır. Bu süreç ne kadar fazla olursa dinsel inanç ve pratiği bir toplumun doğrudan genel yapısal özellikleriyle ilişkilendirme çabaları o kadar uygunsuz olur. Böylesi koşullar altında din ya toplumsal etkileşim üzerinde büyük bir denetim sağlayabilir veya, modern toplumların bir gerçeği olduğu gibi, -toplumun geri kalanındaki değişimlere bir tepki olan fakat toplumun genel özellikleriyle 'herkesi' zorunlu olarak etkilemeyen- ayrı bir etkinlik alanı olacaktır.[24]

Burada ortaya çıkan sorunların etrafında din sosyolojisine daha sonraki genel katkıları en iyi biçimde görebiliriz. *Structure of Social Action* isimli eserinde Talcott Parsons (1937) Durkheim'ın teorisinin makul olmadığını savundu; bunu da ilke olarak, bu teorinin dinsel inançları 'ampirik bir bilimle -o zamanlar sosyolojiyle- doğru analizi mümkün, ampirik bir gerçekliğin tahrif edilmiş temsilleri'[2] olarak açıklamaya çalışan 19.yüzyılın modası geçmiş görüşlerine (pozitivist görüşlere) bir geri dönüşten ibaret olduğuna dayanarak yaptı. Parsons ilke olarak Tanrının veya herhangi bir kutsal nesnenin toplumun sembolik bir temsili olduğu şeklindeki Durkheim'cı önermeyi *ilke olarak* kabul etmeye istekliydi. Önceki kuramcılar doğal nesnelerin kutsallığının bu tür nesnelerde içkin olan bazı şeylerden kaynaklandığı üzerinde dururlar-

23 Robert N. Bellah, "Durkheim and History", *American Sociological Review*, XXXIV (August, 1959), ss. 447-61.

24 İlkel ve modern dinsel sistemler arasında tesbit edilmiş bazı benzerlikler için bkz Robert N. Bellah, "Religious Evolution", *American Sociological Review*, XXIX (June, 1964) ss. 358-74.

25 Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Glenceo, Illinois, London, 1949 (ikinci baskı), ss. 420. Sosyolojik din teorilerinin daha sonhraki tahlili için bkz. T. Parsons, "The Theoretical Development of the Sosyology of Religion", Essays in sosciological Theory, Glencoe, Illinois, 1954 (gözden geçirilmiş baskı), bölüm: X.

ken, Durkheim kutsallığın bu tür nesnelere 'dayatıldığını' iddia etti. Kutsal nesne toplumun belirli bir özelliğinin bir sembolüdür. Parsons'un esasta Weberci bir doğrultuda Durkheim'den ayrıldığı nokta budur. Kısaca, temel itiraz sebebi Durkheim'a göre sembolik biçimi içinde dinsel inancın yanılsama olmasıdır; bu, reel dünyadaki (grup yapılarındaki) bazı şeyleri başka şeylerin -totemik nesnelerin- içinde somut ve görünür kılar. Parsons'un gördüğü kadarıyla soruna ilişkin çözümü, dinsel sembolleri somut ve ampirik herhangi birşeye değil fakat "gerçeklik"in yaşam ve deneyim açısından anlamlı, ama bilimsel gözlem ve tahlil alanının dışında kalan yanlarına göndermede bulunan birşey olarak görmekti.[26] Bu 'gerçeklik', ampirik bilgi alanının dışında bırakılan bir tortudur. Bu acı, ıstırap ve genel olarak hayatın anlamının ampirik bilim açısından tamamen anlaşılamadığı toplumsal durumun bir parçasıdır. Böylece totemik nesneler gibi somut semboller, veya tanrılar gibi imgesel semboller toplumsal durumun bir yanının temsilcisidirler. Bu sonuç ne ölçüde tatmin edicidir? Zira 1930'lardan beri din sosyolojisine bir sürü işlevsel yaklaşımın temelinde, bazı 'radikal' ilahiyatçıların benzer düşünceleri belli belirsiz bir biçimde ifade etmiş olmaları önemli bir gerçek sayesinde pekişmiş bir eğilim olmuştur.[27] Aslında Parsons'un tüm yaptığı Durkheimgil sorunu bir aşama geri itmekten ibarettir. Durkheim dini, Comte gibi yanlış inanç olarak görenlere karşı, onun insanın toplumsallığının bir yansıması olmasından ötürü asılsız olamayacağını savunmuştu. Buna karşılık Parsons dinsel inancın toplumun ampirik bir özelliğini yansıttığına dayanarak Durkheim'ın düşüncesinde bir asılsızlık ögesi bulunduğunu söyler. Fakat hangi ince anlamda ölüm korkusu, hayatın anlamsızlığı v.s'nın ampirik olmadığı söylenebilir? Örneğin, anlam sorununa bilimin hiçbir türünün tamamen tatmin edici bir çözüm bulamayacağı bir gerçek olduğu halde, doğal ve sosyal bilimlerin her birinin değişik yanları toplumsal sorunlar alanının sınırlarını artan bir şekilde zorlamaya çalışıyorlar. Ayrıca burda önemli olan, 'bilimsel' değerlerin yaygınlaşmasının bu problemlerin bilimsel çözümünün mümkün olacağı (bu tür çözümler acele ortaya çıkmıyorsa bile) yönündeki görüşün

26 *The Structure of Social Action*, a.g.e., s. 421.

27 Öte yandan bazı işlevselciler, Parsons'çu tezin 'ara din' (gap religion) sonuçlarını, en azından teamül olarak, benimsememektedirler.

gittikçe güçlenmesine yol açabileceğidir. Parsons'un ampirik-olmayan tortusu 'bilim' le daraltılabilir ve aslında daraltılmıştır. Fakat Parsons'a karşı daha ciddi itiraz şudur: Durkheim'ın konumu reddedilir, çünkü o dinsel kavramları sosyolojik analize açık toplumsal gerçekliğin tezahürleri olarak yaklaşmayı arar; fakat bu tür fenomenlerin ortaya çıkmasına neden olan etkenlerin mahiyetinin sosyolojik analize haddi zatında bir bütün olarak duyarlı olmadığı halde, sosyologun dinsel fenomeni *aslında* açıklayabileceğini savunan Parsons'a karşı da aynı ithamda bulunulamaz mı? Yani, dine yol açan etkenler özelleştirilebilir fakat açıklanamaz. Bu bile yanıltıcı olabilir; zira Parsonsgil bakış açısının bir yorumuyla din, toplumsal yaşamın, aktörleri bakış açısından çözülemez sorunlar içermesi ve bu yüzden dinin bir 'savunma mekanizması' olması gerçeğine göndermede bulunularak açıklanabilir: bir anlamda o, bu tür sorunlardan kaynaklanmıştır. Başka bir anlamda da bu problemlerle başedebilmenin veya bu problemleri aşabilmenin bir aracı olarak bir ayarlama biçimidir. Böylece dini ampirik toplumsal etkenlere indirgemekten bir 'kurtarma' çabası olarak başlayan şey ancak böylesi bir indirgemenin özel bir versiyonu olarak son bulur. Diğer yandan, Parsons'un Durkheim eleştirisi savaşın hemen sonrasındaki yıllarda artarak göze çarpan bir eğilimin parçasıydı. Bu da toplumsal yapıdaki değişmelere eşlik eden dinsel inançtaki değişim sorununu bile bile gözardı etme ve sadece madalyonun öbür yüzünün bir kısmına -dinsel inanç ve pratiğin bir toplumsal sistem için sonuçlarına- bakma eğilimidir. Genel olarak din hakkındaki bu tip işlevsel analizler, öncelikle, dinin yalnızca toplumsal yaşamın 'ampirik olmayan' tezahürleri açısından görülebileceği tezine dayanmıştır. Fakat bu dayanma açık olmaktan ziyade *zımnî* bir dayanma olmuştur, çünkü dinsel inancın *içeriğinin* toplumsal karakteristiklere nasıl bağlanacağına ilişkin önerilen her teori sıra dışına itilmiştir. Bu engelleme sosyologların kendi bilimlerinin değer-tarafsızlığını sürdürme kaygılarıyla çok yakın ilişkiliydi. Fakat, daha önemlisi, belirli bir inancın toplumsal karakteristiklerin sonucu olarak görülmesi halinde, sosyolojinin, inançların kendilerinde bir geçerliliğin bulunmadığını iddia etmesinden korkuluyordu.

Böylece Amerikan sosyologlarının çoğunda dinsellik hakkında hakim düşncelere karşı işleyen herhangi bir yolla dinsel inançlar sorunuyla ilgilenme noktasında aşırı bir isteksizlik vardı. Ancak bu, daha

marjinal, mezhebi dinsel biçimleri -bağlılarının inançlarıyla bu bağlıların toplumsal özellikleri arasındaki bağlantılar açısından- tahlil etmeyi engellemedi. Aslında bu konularda vahim bir çıkmaz vardı. Dinin toplumsal işlevleri üzerindeki yoğun ilgi dinin bazı biçimlerinin tüm toplumsal sistemler için gerekli olduğu görüşüne yöneltti. Yine de, bunu söylediği halde, sosyolog dinsel anlamda bağlı olanlarınkinden farklı bir konum benimsedi. Dini halen saf toplumsal terimlerle açıklamaya ve sonuçlarını yalnızca toplumsal olarak görmeye devam etti. Dinsel inançların geçerliliğinin sosyolog açısından alakasız bir konu olduğunu söylemekle o, bir anlamda 'dinsel' bir konum takınmış oluyordu.[28] Bununla birlikte, din sosyologların büyük bir bölümünün ortodoks anlamda dinsel olarak bağlı olduklarını tespit etmek son derecede önemlidir. Dinsel bağlılıklarının kendi sosyolojik bakış açıları ve yorumları için ne tür sonuçları olduğu, veya tersi, ilgi çekici bir sorundur.

Son yıllarda 'dinsel bölgeler'in sınırlarını ihlal etme konusundaki duyarlığa daha az dikkat edilmektedir. Amerikan nüfusunun önemli bir bölümünün dinsel konulara genel bir eğilimi olmasının sosyologların öne sürdüklerinden (dinin sosyal bir zorunluluk olduğu, salt din olması sıfatıyla değerlendiği yönündeki görüşlerinden) farklı olmadığı teşhisinin bu değişimde kolaylaştırıcı bir etken olduğundan kuşkulanılabilir. Kezâ, bazı ilahiyatçıların ve dindar entellektüellerin kendi dindarlıklarını 'sosyolojikleştirme' eğilimi mezhebi alanın dışında dinin önemi hakkındaki temel soruların bazıları konusunda sessizliklerinin bozulmasından kısmen sorumlu olmuşlardır. Savaş-sonrası dönem boyunca Amerikan sosyologları arasında dinin en sık başvurulan karakterize edilişi, aslında özgün biçimiyle, bir Protestan ilahiyatçısı olan Paul Tillich tarafından -Tanrının nihai olarak bizi ilgilendiren Varlık olduğu anlamında- ifade edilmiştir. Din toplumsal varlıklar olarak tüm insanların karşılaştığının iddia edildiği 'nihai ilgi' sorunuyla ilişkilidir.[29] Bu da, dinin tanımlanmasında aslında temel bir *sosyolojik* so-

28 Bu sorun çokça tartışılmıştır. Bkz. *inter alia*, William L. Kolb, 'Values, Positivism and the Functional Theory of Religion: The Growth of a moral Dilemma', *Social Forces*, 31 (Mayıs, 1953), ss. 305-11; ve Allan W. Eister, 'Religious Institutions in Complex Societies' *American Sociological Review*, XX (Ağustos, 1957), ss. 387-91.

29 Bu tanımın radikal bir eleştirisi için bkz. Spiro, y. a.g.e.

run olmadığını hissetmeyi kolaylaştırmıştır. Buradaki iddia dünyanın sosyolojik ve dinsel yorumlarının çoğunlukla rakip yorumlar olduğudur. Her ikisi toplumsal yaşamın temel ve 'özsel' niteliklerini kendi terimleriyle aramaya çalışırlar. Oldukça reel bir anlamda sosyoloji geleneksel olarak toplumsal yaşamın varoluş nedenini (*raison d'être*) aramıştır: bu özellikle evrimci düşüncelerin onyedinci yüzyılda sosyolojik araştırma alanına hakim olduğu dönem için doğrudur. Her ne kadar fizik ve doğa bilimlerine referansla bu disiplinlerin ilgilendiği fenomenlerin yasaları ve açıklamalarının dinsel düşüncelerle zorunlu ve mantıksal olarak çelişmediği ifade edilmişse de, aynı şeyi bu kadar ikna edici bir biçimde bazı sosyal bilimler, örneğin sosyoloji, antropoloji ve psikoloji için -özellikle de, daha önce belirttiğimiz gibi, dinin kendisini anlamaya çalışırken sosyoloji için- söylemek zordur.[30]

Böylece şimdiye kadar din sosyolojisinin altında yatan ve temel sorunları üzerinde genişçe durmuş olduk. Yani, genel olarak din fenomenine ilişkin temel bazı yönelimlere bakmış olduk. Diğer yandan, Weber'in katkısı tartışılırken din sosyolojisi çalışmalarının daha dar sınırlanmış, dinsel akım ve örgütlerin analizi, farklı toplumsal bağlamlarda dinsel bağlanmanın doğası v.s. gibi bir çok tarafının olduğu belirtildi.[31] Bu daha özel sorunlar, bir dereceye kadar, önceki sayfalarda işaret edilen temel konudan yıllarca *görece* bir tecrid içinde ele alınmıştır. Daha önce 1950'lerdeki din çalışmalarındaki sosyolojik yönelimlerin en karakteristik özelliklerinden birinin, dinin bir toplumsal sistem için genelde ne 'yaptığı' hakkında olduğunu belirtmiştik. Bu çalışmalarda dindeki tikel değişmelerin toplumsal sonuçları veya farklı türden toplumsal ve kültürel koşullara eşlik eden dinsel düşünce tipleri çok az hesaba katılıyordu. Bu problem alanları Weber zamanından beri kesinlikle ihmal edilmemiştir, ama Weber'in kendisinin de benimsediği kültürlerarası konumdan göreceli olarak nadiren ele alın-

30 Bkz. Charles Y. Glock ve Rodney stark, *Religion and Society in Tension*, a.g.e. 14 ve 15. bölüm; ve Bryan Wilson, *Religion in Secular Society*, London, 1966, ss. 42 ve devamı.

31 Dinsel hareketlere, özellikle mezhep hareketlerine ilişkin en son çalışma Bryan Wilson tarafından yapılmıştır. Bkz. *inter alia*, Bryan R. Wilson, *Sects and Society*, London, Berkeley, 1961; ve Wilson (ed.), *Patterns of Sectarianism*, London, 1967. Sonuncusunda ben de belirli dinsel akımlara birçok genel sosyolojik bakışı denemeye çalışıyorum: Roland Robertson, 'The Salvation Army: the Persistence of Sectarianism', a.g.e. s. 49-105.

mışlardır. Weber'in büyük dinsel inanç sistemleriyle özel olarak ilgilendiği tekrar hatırlatılacaktır. Weber'den beri üzerinde en yoğun biçimde çalışılan tema, iyi bilindiği gibi, onun Protestanlığın ekonomik motivasyona Katoliklikten daha fazla yol açtığı yolundaki tezinin yeniden sınanması olmuştur.[32] Bu bakımdan birçok sosyolog ve tarihçi bilgilerimizi esas itibarıyle arttırmışlardır. Temel eğilim Weber'in örneğini çok güçlü bir biçimde ifade ettiğini savunmak olmuştur - özellikle Protestan Reformu öncesinde Katolikliğin içindeki değişik gelişmelerin yenilikçi yönelimlerin üreticisi olma derecesinin gereğinden az vurgulanışında. Trevor-Roper buna çok önemli bir tez eklemiştir. Bu teze göre Protestanların dini tutumluluk, sadelik ve yatırım düşkünlüğü gibi yenilikçi ekonomik yönelimlere o kadar da çok doğrudan yol açmış değildir. Fakat Protestanları ekonomik olarak yenilikçi olmaya götüren şey, daha ziyade onların *marjinal, göçmen konumları* olgusuydu.[33] Bu yaklaşım esas olarak kapitalizmi 'üreten' in Protestanlık değil Yahudilik olduğu yolundaki Sombart'ın tezine bir şekilde benzemektedir; yani Yahudilerin marjinal, parya konumları onları görece özgür ve yenilikçi davranışlara, bu tür davranış kalıpları üzerindeki ortaçağ sınırlamaların dışında, düşkün olmaya yönelik baskılar yaratmıştır.[34]

Bununla birlikte, sosyolojik analizin daha özel bir türü olarak, tek bir toplum içindeki dinsel mensubiyetin bir sonucu olarak ekonomik ve siyasal konulara yönelişteki değişmeler üzerinde odaklanan çok sayıda analiz varolagelmiştir. Bu analizlerin büyük bir çoğunluğu, Weberci geleneği izleyerek, Katolik ve Protestan ve bazen de Yahudi mensubiyetleri arasındaki farklar üzerinde odaklanmışlardır. Bunların en iddialılarından ve en çok eleştirilenlerinden biri Lenski'nin *The Religious Factor* (Dinsel Etken, 1961)'dür.[35] Çoğu sosyolog, Lenski'nin de yaptığı gibi, Weber'in Katolik-Protestan ayrımı karşısındaki konumunu

32 Bu tez etrafındaki yararlı ama kesinlikle kapsamlı olmayan bir inceleme için bkz. Robert W. Green (ed.) *Protestanism and Capitalism*, Boston, London, 1959. Aynı zamanda bkz. Kurt Samuelsson, *Religion and Economic Action*, London, 1961, s. 1-26.

33 Hugh Trevor-Roper, "Religion, the Reformation and Social Change", *Historical Studies*, 4 (1965), s. 18-45.

34 Werner Sombart, The Jews and Modern Capitalism (İngilizceye çev M. Epstein) New york, 1962.

35 Lenski, *The Religious Factor*, a.g.e.

onaylamıştır. Lenski, Protestanlarla Katoliklerin ekonomik başarı motivasyonları arasındaki gibi önemli bir ayrımın varlığını tesbit etmiştir. Bu tesbit, birçoklarının yanısıra, özellikle Greeley'in eleştirisine konu olmuştur. Greeley bu bakımdan Katoliklikle Protestanlık arasında ya hiçbir farkın bulunmadığını veya çok az farkın bulunduğunu farketmiştir.[36] Ayrıca, Bundan başka, Greeley'in çalışması dinsel yöneliş-ler ve bağlılıkların kendi -etnik, çevresel, tabakasal vs.- sosyo-kültürel bağlamları içine yerleştirmenin ne kadar önemli olduğunu gösterir. Çünkü dinsel bağlılıklar başarı ve diğer motivasyon tiplerini hesaba katabilmek için gerçekten de eleştirel değişkenler olabilirler. Dolayısıyla bu görüşte, kişinin *tözel dinî bağlılığı*, bağlılığın yapısal yeri kadar çok dikkate alınmamıştır. Genel bir ifadeyle bu, Trevor-Roper ve Sombart'ın yukarda işaret edilen tezleriyle aynı çizgidedir.[37]

Lenski'nin çalışmasının asıl önemi, belki de, ampirik çalışmada dinselliğin *boyutlarının* bir şemasını sistemateze etme ve kullanma girişiminin oldukça kapsamlı olmasıdır. Daha önceki çalışmaların hepsi değilse bile çoğu dinselliğin göstergeleri olarak ya Protestanlık gibi (dinselliğin çn.) belirli bir çeşidini veya dinin pratiğini, özellikle ibadet yerine devam etmeyi -veya arasıra ikisini- kullanmakla ilgilenmişlerdir. Weber'den doğrudan esinlenerek gerçekleştirilen, Protestanlığın tarihsel analizinde bu tür yöntemler tarihsel incelemenin analizciyi elde mevcut olan verileri kullanmaya zorladıkça "mazur" görülebilir -çünkü tarihçi veya tarih sosyoloğu gerçek anlamda yeni bilgiler üretemediği için tamamen kendi yöntembilimi içinde sınırlı kalmaktadır. Oysaki çağdaş toplumun sosyoloğu bu şekilde sınırlanmamalıdır; basitçe, dinsel mensubiyetin ifade edilebileceği yolların değişikliğini tesbit etme konusundaki başarısızlığı yüzünden, Weber tezinin değişik yönleri üzerine birçok yetersiz araştırma yapılmıştır. İşte Lenski'nin katkısının önemi buradadır. Lenski, dinsel inanç (onun deyimiyle *ortodoxluk* boyutu) ve dinsel sebat (birlik-beraberlik boyutu) boyutlarına iki ayrı dinsel boyut daha eklemiştir: dinselliğin dua gibi yönle-

36 Andrew M. Greeley, Religion and Career, New York, 1963. Aynı zamanda bkz. *inter alia*, "Influence of the Religious Factor on Career Plans and Occupational Values of College Graduates", *American Journal of Sociology*, 68 (May, 1963), ss. 658-71.

37 Swanson, Religion and Regime, a.g.e., ss. 247-52.

riyle ilgili olarak ibadet boyutu, ve dinsel grup olarak ayrı olma (segregation) anlamında *cemaat* boyutu.[38]

Aslında din sosyolojisi sahasında çağdaş çalışmaların ayırdedici olan bir niteliği daha kesin analiz standartlarının ortaya çıkmasıdır. Günümüzde, bir bütün olan din kavramını birbirinden bağımsız olarak değişebilen dini görünüş ve boyutlarına ayırma yönündeki ilgi bu özelliğin en iyi örneklerinden biridir. Kezâ, bu sahanın en yaygın analiz konularından biri -olan spesifik dinî örgüt ve akımların incelenişi- metodolojik prosedüre dair öz-bilinçlilik sayesinde anlaşılmıştır. Bu yeniden yönelişin tek sakıncası, belki de, dinin yeterli bir sosyolojk yorumu için gereken geniş ampirik bilginin, özellikle dinî doktrinin ayrıntılarından haberdar olmanın ihmal edilecek olmasıdır. Bununla birlikte bu sakınca, yeni oluşmuş metodolojik ve teorik sofistikasyonun zorunlu bir sonucu değildir. Aslında, ampirik-tarihsel ve öz-bilinçli analitik-açıklamacı yaklaşımların iyi düşünülmüş bir birleşimi, Weber ve Durkheim'ın öncülük ettiği büyük ölçekli temel sorunlarla yeniden ciddi bir biçimde uğraşamızı sağlayabilir. Ancak bu programın yeterli bir şekilde gerçekleşebilmesi için bazı ciddi sorunların üstesinden gelinmesi gerekmektedir. Bu sorunlardan biri, dinsellik konusunda geçerli -aynı zamanda belirli dinsel grupların dinsel tanımlarını aşacak ve ayrıca *x toplumu y toplumundan daha mı dindardır*? türünden soruları lüzumsuz kılacak kadar genel olacak- bir "temel anlayış" ın tesis edilmesi gereğidir.

Daha kesinlikli analitik prosedür arayışları son yılların tek yeniliği değildir. Klasik sosyologlar zamanından beri din sosyolojisinde teorik konuların ihmal edilmesine karşı daha keskin, daha eleştirel bir tepki varolagelmiştir. Berger ve Luckmann, dinin kurumsal biçimlerinde yani görünebilir, birbirlerine cemaatler, mezhepler ve tarikatlerle sıkı sıkıya bağlı dinî fenomenlerde odaklanmanın, dinin gerçek bir sosyolojik teorisinin oluşmasını engelleyici olduğunu ikna edici bir biçimde

38 Lenski, a.g.e., Öte yandan dinselliğin boyutlarının çok tartışılmış bir şeması Glock tarafından ortaya konulmuştur. Bkz. Glook & Stark, a.g.e.; Charles Y. Glock, "On the Study of Religious Commitment", *Religious Education*, 42 (1962), Araştırma eki, ss.98-110; Glock, "Comment on 'Pluralism, Religion and Secularism'", *Journal for the Scientific Study of Religion*, VI (Spring, 1967), ss. 28-30).

savunmuşlardır.[39] Böylece onlar, kalkış noktası olarak Weber ve Durkheim'ın sosyo-kültürel yaşam hakkındaki genel düşüncelerinde dine ayarladıkları merkezîliği almışlardır. Luckmann, din sosyolojisi çalışmalarında hem Weber'in hem Durkheim'ın ilk olarak bireysel varoluş sorunuyla, sosyo-kültürel düzen içerisinde kimlik sorunuyla ilgilendiklerini savunmuştur.[40] Böylece, birey için bir anlam ve önem sağlama yolu olarak dinsel mensubiyet Luckmann'ın temel ilgi odağıdır. Bu yüzden hem Luckmann hem de Berger -dindarlığın artmasının 'altında yatan' temel etkenleri anlayabilmek için- dinin kendisini sergilediği kurumsal formların 'arkaplanını yakalamaya' giriştiler. Böyle bir girişimle onlar Weber ve Durkheim'ın çalışmalarını karakterize eden din ve dindarlığın temel özellikleri üzerindeki açıklamacı odaklanışa geri dönmüş oluyorlar. Bununla birlikte Luckmann'ın, bireyin kendi yaşam durumu için yeterli bir anlam-yönelişi arayışı ve bunu sürdürmesi sorununu teşhis etme noktasındaki ısrarının bir ilgi odağı olarak çok geniş olması mesele olabilir. Zira bu durum, Berger'in belirtmiş olduğu gibi, bizim dindarlığın modern sananyi dünyasındaki temel değişimleri[41] -aslında dindarlıktan *uzaklaşma*- hakkındaki anlayışımızı azaltabilir. Bununla birlikte gerek hem Berger'in hem de Luckmann'ın temel teorik konuların yeniden gündeme getirilmesi konusundaki katkıları oldukça önemlidir.

---

39 Peter L. Berger & Luckmann, "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge", *Sociology and Social Research*, 47 (1963) Luckmann, "On Religion in Modern society", *Journal for the Scientific Study of Religion*, II (April, 1963), ss. 147-62; Luckmann, *The Invisible Religion*, a.g.e.; Berger, *The Sacred Canopy*, a.g.e.. Bazı anlamlarda bu araştırmacıların çalışmaları *genel* tarihsel ve karşılaştırmalı din incelemesi (sadece sosyolojik veya tarihsel değil) olan *Religionswissenchaft* geleneği içinde yer almıştır. Bu yaklaşım Almanya'da, Weber'in ayırdedici bir biçimde sosyolojik olan din incelemesini kristalize ettiği entellektüel bağlamda başlamıştır. Öteki önemli simalar ise Sombart, Ernst Troeltsch ve Joachim Wach'tır. *Religionswissenchaft*'ın bazı temel özellikleri için bkz. Joseph M. Katagawan, "Life and Thought of Joachim Wach", Wach, *The Comparative Study of Religions*, New York, 1958, ss. xlii-xlviii.

40 *The Invisible Religion*, a.g.e. s. 12 vd.

41 Berger, *The Sacred Canopy*, a.g.e., ss.175-8

SİVİL DİN*

BRYAN S. TURNER

Toplumsal sözleşme üzerine incelemesinde Rousseau, Hristiyanlığın sivil bir din olmaya uyum sağlamadığını savunmuştur; buna rağmen, Alexis de Tocqueville, 1835 ve 1840'ta yayımlanan *Democracy in America* isimli iki ciltlik eserinde (1946), Hristiyanlığın Amerika'daki demokratik siyaset için hayati bir temel oluşturduğunu iddia etmiştir. Mutlakçılık ve dinsel hoşgörüsüzlüğü silkelemiş olduğundan, Amerika toplumundaki yerleşiklerin ve göçmenlerin dininin 'demokratik ve cumhuriyetçi' olarak tanımlanması doğru olurdu (de Tocqueville, 1946: 229). Tarihsel anlamda olumsal nedenlerden dolayı, Amerika'da Hristiyanlık seküler siyaset yapısı etrafında şekillenmişti. Devlet ve kilisenin ayrılması, kurulu bir dinin yokluğu, vicdan özgürlüğü üzerindeki vurgu ve dinsel özgürlüklerin kurumsallaşması, sayısız mezhep ve fırkanın örgütlenmesinin siyasal alandaki partilerin demokratik rekabetlerine paralel olması anlamına geliyordu. Açık siyasal çatışmalardan çekilmiş olması itibariyle din, inanç ve yaşam tarzları için 'demokratik hayatı düzenlemek suretiyle devleti düzenleyen' temel bir çizgi sağlamış oldu (de Tocqueville, 1946: 233). Dinsel örgütlenme, sadece siyasetle benzer değildi, din Amerikan tarihindeki dönüm-noktalarının çoğu ritüel ve sembolizmlerini de sağladı. Kısaca, Hristiyanlık yeni cumhuriyetin rakipsiz sivil din işlevini gördü ve "dinsel gayret, sürekli olarak Birleşik Devletlerdeki vatanseverlik yükümlülüklerini harekete geçirdi" (de Tocqueville, 1946: 237-7).

---

* İngilizce'den Çeviren Yasin Aktay (Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, London: Routledge, üçüncü baskı, 1994)

Amerikan toplumunun yapısal farklılaşması ve demokratik siyasetinin doğrudan doğruya dinsel inanç ve düşünceye tekabül ettiği şeklindeki Tocquevillacı tez, Amerikan sivil dini üzerine sonraki din sosyolojisi yorumları için bir temel oluşturmuştur. Parsons'un, Hristiyanlığın Amerikan mezhepçiliğine doğru evrimsel gelişmesi hakkındaki temel temasını şekillendirmiş (Parsons, 1963), bunun etkisi de Sperry (1946), Niebhur (1949) ve Williams (1965) üzerinde eşit şekilde görülmüştür. Bununla birlikte, Amerika'da sivil din hakkındaki tartışmanın bütününün *locus classicus*'u hâlen, ilk baskısı 1955'te yapılan Will Herberg'in *Protestant, Catholic, Jew* (1960) isimli eseridir.

1926 ve 1950'de kilise üyeliğindeki yüzde 60'lık artışa bir açıklama getirirken, Herberg, argümanını göçmen kuşakların kendi kültürlerine ve ev sahibinin kültürüne karşı tepkilerindeki farklılaşma bağlamında sundu. Bu kültürel tepkileri anlamak için merkezi kavramlar, öz-kimliklenme ve toplumsal yerleşim terimleriyle formüle edildi. Birleşik Devletlere göç, göçmenlerin önemli bir kısmını geleneksel hayattan hareketli, bireyselci ve kültürel anlamda çoğul olan bir topluma attı. Bazı bakımlardan onlar mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçiş ve yerel bir kollektif bilinç kaybı tecrübesi geçirdiler. Her ne kadar ilk kuşak göçmenler için salt bir hayat idamesinin ekonomik sorunları başat konulardan idiyse de, ayrıca kendi geleneksel, etnik kültürlerini Yeni Dünya'ya nakletmek gibi ilave sorunları da vardı. Amerikanlaşmanın ilk aşamasına damgasını vuran şey, bu yüzden, köyü ve etnik bağları yeni toplulukta tesis etme çabalarıydı. Çok dilin konuşulduğu göçmen bir toplumda en önemli sorunun iletişim sorunu olduğu bir durumda, göçmenler kaçınılmaz olarak dil grupları içerisinde buluştular. Göçmenlerin kilisesi artık bir köy kültürünün mahalli olarak değil, fakat daha ziyade savunmacı kapasitesiyle dilin ve etnik kültürün bekâsını sağlayan başlıca araç olarak işliyordu. 'Eski ülke'nin çıkar ve istemlerinin temel eklemleyicisi olan kilise yeni göçmenlere özkimliklenme ve toplumsal yerleşim için tanıdık kurumlar sağlıyordu.

İkinci kuşak göçmenlerin evsahibi ve etnik kültürlere karşı tepkileri çok daha karışıktı. İkinci kuşak Amerika doğumluydu, ama hâlen göçmendi ve kısmen asimile edimişti. Evlerinde kendi göçetmiş kültürlerinin dilini konuşup onların ilgi ve çıkarlarını takip ediyorlardı; okulda ve işte ise ilgi ve çıkarları Amerikan, konuştukları dil İngilizceydi. Bu marjinal topluluklar tarafından bu kültürel şizofreni için bir çok

çözüm benimsendi. İkinci kuşak topluluklara hitap eden bazı sektörler evsahibi ve göçmen topluluklar arasında arabulucu gibi çalışarak onların marjinalliklerini sömürmeyi başarabilmiştir. Göçmenlerin ikinci kuşağının büyük bir çoğunluğu, yine de, kendi kültürel yabancılıklarını toplumsal hareketliliklerine ve başarılı bir özümsenmeye (asimilasyon) engel gördüler. Toplum içinde ilerleme ve kabul görmenin zorunlu bir koşulu Amerikanlaşmaydı. İkinci-kuşak topluluğun bu bölümü, bu yüzden, kendi toplumsal marjinalliklerine kendi etnik kültürlerini reddetmek suretiyle cevap vermiş oldular ve, etnik kilise göçmen geleneksel, kırsal kültürün bir kalesi olduğundan, bu red aynı zamanda kendi ebeveynlerinin dinini reddetmeyi de gerektiriyordu.

Üçüncü bir kuşağın ortaya çıkması, asimilasyon ve toplumsal yerleşimin durumu, bu kez daha temel düzeyde dönüştü. Üçüncü kuşak kendini Amerikalı hissetti, Amerika'nın dilini konuştu ve hiç bir yabancılık hissi duymadı. Ancak onlar gayr-i şahsî, hareketli bir toplumda hâlen keskin bir öz-kimliklenme ve toplumsal yerleşim sorununa sahiptiler. Onların ne büyükbabalarının cemaati ve dinsel toplulukları ne de kendi babalarının siyasi etnik ilgileri vardı. Üçüncü kuşak için dinsel kimliklenme optimal bir tercih haline geldi. Bunun en büyük sebebi Amerikan toplumunun, göçmenden, kendi kilisesini zorunlu olarak yoketmeden etnik kültürünün bütün yanlarını değiştirmesini ummuş olmasıydı. Yine de, dinin üçüncü kuşak içindeki devamı aldatıcıdır. Tıpkı göçmenin toplum içinde bir Amerikanlaşma süreceyle asimile olması gibi, din de benzer bir uyuma uğramıştır. Dinin yaşadığı değişimin bir yönü de, çok çeşitli mezheplerin isimlendirilmeleri toplumsal olarak Protestan, Katolik veya Yahudi şeklinde tanımlanır hale geldi. Bu üç etiketin toplumsal ve dinsel anlamda eşit sayılmasından itibaren bir standartlaştırma süreci yaşandı. Dinsel tanımlar böylece toplumsal olarak sayıldıkları kadar teolojik olarak sayılmadılar. Kilise insanların evlendikleri, çocuklarını yetiştirdikleri ve kendi boş zamanlarını geçirdikleri bir toplumsal cemaat haline geldi. Amerikan hayatının üç büyük cemaati 'Amerikan Yaşam Tarzı'nın üç büyük bölümünü temsil ettiği kadar, temel bir Yahudi-Hristiyan inancının kurumsallaşmış üç biçimini temsil etmiyordu.

Amerikan yaşam tarzı Hristiyanlığın bir yan olgusu değil, fakat kendi inaçlarıyla, ritüelleriyle ve azizleriyle ayrı ve bağımsız bir dindi. Bununla birlikte, iki din arasında bazı kültürel yayılma dereceleri vardı:

> Açıktır ki, Amerikan Yaşam Tarzı ile tasarlanan, 'ortak-payda' denilen bir din değildi; söz konusu olan, bütün veya bir grup dinde bulunacak inançlardan müteşekkil sentetik bir sistem değildi. O, Amerikalılarda ortak olan —Amerikan toplumunun 'resmî' dinlerini etkileyen ve onlardan etkilenen— bir inancı oluşturan ve onların hayatında gerçek anlamda işler halde olan düşünce, değer ve inançların organik bir yapısıdır (Herberg, 1960: 77).

Siyasi görünüşü itibariyle, Amerikan yaşam tarzı Anayasa, demokrasi ve bireysel özgürlüğü temsil eder —ekonomik yanıyla ise, *laissez-faire*'i. Herşeyden önce, kentsel din bireyselcilik, pragmatizm ve kişisel faaliyeti benimser. Özetle, Amerikan Yaşam Tarzı'nın sekülerleşmiş bir Protestan Ahlâkı olarak tanımlanması uygun olur:

> Bir çeşit sekülerleşmiş Püritencilik —aşkını olmayan, günah veya hüküm kavramından yoksun bir Püritencilik (Herberg, 1960: 81).

Sivil dinde iyimserlik hissi ve dünyevi faaliyet ve disipline yapılan vurgu, böylece, Amerikan mezheplerinin asetizmlerinden kaynaklanmış olan "yaşamın dinsel bir tanziminin türevleri" (Weber, 1961: 313) olarak sayılabilirler.

Amerikan kültüründe dinin toplumsal başatlığı ve siyasal alanda göze çarpan etkinliği, ondokuzuncu yüzyıl sosyal bilimcilerince yaygın ölçüde paylaşılan, kentsel sanayi toplumunun gelişmesinin zorunlu olarak artan sekülerleşmeye yol açacağı yönündeki düşünceyi zorluyor gibi görünüyor. Çağdaş birçok yazarın göstermiş olduğu gibi (MacIntyre), Herberg tezi sekülerleşmenin artması yönündeki beklentiyi, Birleşik Devletlerdeki dinsel inanç ve kurumlara olan kamusal bağlılık gerçeğiyle uzlaştırmanın bir aracını sağlamaktadır. Teorik uzlaştırma Amerika'da Hristiyanlığın sanayileşmeyle birlikte yaşamaya devam etmesinin kendi geleneksel teolojik muhtevası pahasına gerçekleşmiş olduğu yönündeki bir iddia biçimini almıştır. Hristiyan kurumlara yönelik kamusal desteklerin tezâhürü —baptizm, evlilik, Pazar okulu ve ibadeti— dinin muhtevasında derin bir boşalma ve dönüşmeyi maskelemektedir. Kiliseler artık hareketli, yabancılaşmış, kentli orta sınıflar için sosyal kulüp ve toplulukların rolünü oynamaya başlamıştır

(Whyte, 1956); ulusal düzeyde, Hristiyanlık, soğuk savaşta ateist komünizme karşı Amerikan tavrında önemli bir rol oynayabilmişti. Ortodoks Hristiyan inancından (Stark ve Glock, 1968) uzaklaşıldığına dair deliller var, ama bu durum, bayrağa sadakat, Bağımsızlık Günü törenlerine ilgi ve Arlington Milli Kabristanı gibi kutsal yerlere duygusal yakınlıkla birlikte işlemekte olan dinsel uygulama ve kurumlara bağlılıkla birleşmektedir. Bu millî uygulamaların arkasında yatan inanç sistemleri sivil dinin yarı-dinsel törenlerinin toplumsal işlevleri ve sonuçlarına nispetle görece önemsiz hale gelirler. Hristiyanlık seküler bir toplum bağlamında yaşamaya devam eder, çünkü Kuzey Amerika'nın çelişki dolu çoğulcu toplumunun onsuz yaşayamayacağı bu hayatî toplumsal ögeyi üretmeye devam etmektedir.

Herberg tezine yöneltilmiş birçok eleştiri ve argümanın dayandığı verilere büyük itirazlar vardır (Argyle, 1958; Stark and Glock, 1965; Demearth and Hammond, 1969); bu tartışmanın içerdiği Amerikan Hristiyanlığının eksik, evlilik izinlerini vermekten ibaret bir din olduğu yönündeki imaya asıl itiraz Robert Bellah'ın "Amerika'da Sivil Din" (1970) isimli makalesinden gelmiş ve sonuç olarak, Tanrısız bir toplumda bir bütün olarak din sorunu, sanayi toplumunun doğası içindeki sosyolojik araştırmanın en önünde kalmıştır (Cutler, 1968; Richey, 1974).

Bellah'ın argümanı Amerikan sivil dininin resmi Hristiyanlıktan ayrı ve farklı olduğu, fakat ayrıca onun 'kendi ciddiyet ve bütünlüğü'ne sahip olduğu yönünde olmuştur (Bellah, 1970). Her ne kadar Hristiyanlıkla sivil din arasında ayrıca bir kesişme varsa da, Amerikan Yaşam Tarzı'nın sembolleri, inançları ve ritüelleri Amerikan tarihi içindeki bunalım ve dönüm noktalarına birer cevap olarak ortaya çıkıp gelişmiştir. Bu büyük olaylar her şeyden önce, Devrim, İç Savaş ve Amerika'nın yirminci yüzyılda, özellikle Vietnam'da, girdiği küresel iktidar mücadeleleridir. Sivil din, ayrıca Abraham Lincoln ve John F. Kennedy'nin ölümlerindeki kutsallık, şehitlik ve restorasyon temalarıyla da kaplıdır. Onun kutsal kitapları Bağımsızlık Bildirgesi, Anayasa ve Gettsyburg söylevini içermektedir. Dolayısıyla, Bellah'ın terimleriyle sivil din, dinin milliyetçiliğin omuzlarına sürdüğü muğlak veya genel bir ciladan ibaret değil —muhtevası, özü ve kısmiliğiyle, millî duyguları rahatlatıp yatıştırmaktan ziyade ona moral itirazı temsil eden bir dindir.

Bellah'ın sivil dinin geçerliliğini savunuşu onun epistemolojik konumuyla birarada düşünülmelidir. O bu konumunu "Hristiyanlık ve Sembolik Realizm" (1970) isimli makalesinde geliştirmiştir. Her ne kadar Durkheim yanlış olan dinin olmadığını savunmuşsa da, Bellah indirgemeciliğe karşı daha güçlü bir tartışma yürütmüştür: "Din kendine özgü (*sui generis*) bir gerçekliktir. Açıkça söylemek gerekirse, din doğrudur' (1970: 93).

Sembolik Gerçekçilik

Sembolik gerçekçilik bizi dini ciddiye almaya, özellikle sembol ve pratiklerin insan hayatındaki giderilmesi imkansız önemini tanımaya çağırır. Sembolik gerçekçilik böylece dinin aynı anda hem zorunlu hem yanlış görüldüğü ondokuzuncu yüzyıldaki Tanrının ölümü katastrofuna karşı çağdaş bir çözümdür. Sembol ve pratiklere insanlık durumunun esası olarak dikkat yöneltmek suretiyle Bellah, dinsel hakikat-iddialarıyla ilgili engeller üzerinde entellektüel anlamda tereddüde düşmeksizin dinsel kurumları hakiki olarak (kendine özgü bir gerçeklik olarak) kucaklayabilir. Böylece Bellah'ın bakışaçısını şu sloganla özetleyebiliriz: Tanrı öldü; yaşasın din!

Daha yakın bir bakışta, bu, sembolik gerçekçiliğin akılla vahyin ilişkisiyle ilgili eski probleme cevap verememektedir; dinsel sembollerin neyi sembolize ettiğini bize anlatamamakta ve bu yüzden dinsel pratiğin konusunu neyin veya kimin şekillendirdiği konusundan kaçınmaktadır. Sembolik gerçekçiye göre, teistik (tanrıcılık) inançların yokluğuna rağmen dinsel fenomeni oluşturan şey ibadet gerçeğinin yani din pratiğinin kendisidir. *Homo religiosus*'un (dindar insanın) inançlardan ziyade pratikleri ciddiye alan kişi olduğu düşüncesi Peter Berger'in şu iddiasından kaynaklanmıştır: "Dinin prototipik jestlerinin tekrar tekrar gerçeklendiği yer ibadetlerdir" (Berger, 1969: 109).

Bu bağlamda, sembolizmin iki işlevi arasında bir ayırım yapmak faydalı olur. Dinsel semboller ruh halleri, duygu ve değerleri somutlaştırabilir veya özetleyebilir, fakat semboller ayrıca tarih içindeki özel yer, kişi ve olaylara işaret de edebilir. Hristiyanlıktaki Haç işareti fedakârlık ve ızdırap hâlet-i rûhiyelerini özetler, fakat ayrıca Nasıralı İsa'nın özel olarak çarmıha gerilişine de işaret eder. Bellah ve Berger gibi sosyologların argümanlarının söylediği şey, dinsel sembollerin neredey-

se tamamen göndergesel olmaktan ziyade özetleyici sayılabileceğidir. Hristiyanlık ve sivil dini özellikle özetleyici semboller olarak ele almak suretiyle sembolik gerçekçilik, en azından geleneksel olarak Hristiyan olanların kendi sembolizmlerini hem ruh hallerinin ifadeleri hem de dinsel ve tarihsel gerçeklerinin özetleri olarak anlamış oldukları gerçeğinden kaçınmak için bir yöntem önermiş oluyor. Dikkatini dinin tarihsel olayların ebedî anlamları hakkındaki hakikat-iddialarından uzağa yönelten sembolik gerçekçilik, rasyonel insanı dinsel toplumla buluşturmuş oluyor.

Dinin toplumsal değeri ve birey için tedavi edici öneminin takdiri eylemciyi dinsel inancın doğruluğu veya yanlışlığına inanmaksızın dinsel eyleme katılmaya yöneltir. Hristiyan mensubiyetin bir müdafaasını sağlayan sembolik gerçekçilik, paradoksal olarak Amerikan sekülerliğinin güçlü bir yeniden ifadesine dönüşebilir. İndirgemeciliğe karşı sembolist argüman dinsel pratiği, bu pratikleri nihai olarak açıklayan geleneksel inaçlarla beraber olsun veya olmasın, esas itibariyle faydalı gören Amerikan vurgusunun doğal bir mukâbili olabilir. Nitekim, Amerikalıların geleneksel Hristiyan ortodoksisinden ziyade dinsel pratiğe inandıkları sıkça vurgulanmıştır: "İnanç Tanrıya değil inancın kendisinedir: biz Tanrı'ya değil ibadetimizin kendisine tapınırız" (Herberg, 1960: 84). Bu mensubiyet Durkheim'in, dinsel sembol ve pratiklerin nesnesinin toplumun kendisi olduğu yönündeki indirgemeciliğinin ironik bir yeniden formülleştirimidir. Dahası, dinin "iyi birşey" olduğu fikri inanç ve pratiğin geleneksel Hristiyan temellerinden yavaş yavaş ipini koparmış olan Amerikan halk dindarlığının temeli haline gelmiştir. Sembolik gerçekçilik, Başkan Eisenhower'in çok nakledilen sözünde dediği gibi, içeriği ne olursa olsun dinin din olarak bir haklılaştırımı şeklinde işlemiştir:

> Bizim hükümetimizin, derinden hissedilen inanca dayanmadığı sürece hiç bir anlamı yok, ve benim umurumda değil

bu da dinin bilişsel içeriğine karşı teolojik kayıtsızlığın bir meşrulaştırımına hizmet etmiştir. Pratik, inançların oldukça uzak veya belirsiz olduğu durumda bile mükemmelleştiricidir. Buradaki argüman şu: Bellah'ın sembolik gerçekçiliği ironik olarak Protestan, Katolik ve Yahudiliğin —dinsel cemaatler için değil, fakat Amerikan siyasetiyle toplum-

sal özdeşleşme için— eşit etiketler haline geldikleri durumun entellektüel sûretidir.

Kamusal Törenler

İngiliz sosyoloji ve antropolojisinde, kamusal hayattaki kollektif törenlerin önemi hakkındaki çağdaş tartışmalarda benzer teorik gelişmeler meydana geliyordu. Örneğin, "Taç Giyme Töreninin Anlamı" üzerine Shils ve Young tarafından yazılan bir makalede (1953) taç giyme töreninin ulusun manevi değerlerinden kabul edildiğini gösterdiler; seremoninin İngiliz toplumunu monarşinin sembolleri ve ritüelleri etrafında birleştiren bir 'millî paylaşım' idi. Kuşkusuz, millî paylaşım İngiliz işçi sınıfının siyasal sistemle başarılı bütünleşmesini öngörüyordu. Benzer argümanlar Büyük Britanya Veliahtının tayiniyle ilgili de yapılmıştır (Blumler, 1971). Bu tayin aile dayanışması ve millî bilincin güçlendirilmesi ve meşrulaştırılması eylemi olarak görülmüştür. Daha kapsamlı bir tarzda, sanayi toplumunun, futbol kupası finali, kriket test yarışları, Guy Fawkes Gecesi, madencilerin gala gösterileri gibi seküler ritüellerin oluşturduğu dağınık bir koroyla çekilip çevrildiği savunulmuştur (Bocock, 1974).

Her ne kadar Durkheim'ın basit toplumlardaki totemik pratikleri analizi bizim dinsel pratik, inanç ve tecrübenin toplumsal mekanizmalarıyla ilgili bilgilerimize etkili bir katkıda bulunmuşsa da, modern toplumda toplumsal bir yapıştırıcı olarak dinin analizinin tam anlamıyla nasıl tatmin edici olduğunu görmek zordur. Bir "sivil din" olarak tashih edilmiş biçimiyle bile, çağdaş toplumu kuşatan bir "kutsal gökkubbe" nosyonu tam anlamıyla ikna edici değil. Uylaşımsal, toplumun bütün kesimlerinde ortak ve açıkça dinsel olan inançların yokluğunda, sosyologlar sanayi toplumunda bağlayıcı güç olarak ritüeller, seremoniler ve millî pratikler üzerinde durmuşlardır. Ritüellere toplumsal bütünleşme ögesi olarak bakan bu Durkheimcı perspektiflerin bir sorunu, 'ritüel' kavramının muğlaklığının dinsel alandan seküler alana kolay bir geçişe imkan vermesidir.

Faydacı olmayan bir özelliğe sahip düzenli, tekrarlanan, standart herhangi bir etkinlik olarak 'ritüel' kavramı böylece Buckingham Sarayı'ndaki muhafızların değiştirilmesinden Anma Günü'ne, Parlamento'nun açılışından bayrağın selamlanışına kadar birçok etkinliğin ta-

mamını kuşatacak kadar geniştir. İlke olarak, sivil dinin bir parçası sayılabilecek ritüeller listesini sınırlayabilecek hiçbir yöntem yoktur; ne yazık ki, örneklerin çokluğu sivil dinlerin etkililiğini savunananlar için hiç bir teorik mahcubiyet taşır gibi görünmüyor. Kavramın muğlaklığı gözönünde bulundurulduğunda, aslında neyin dışlanacağını bilmek zor oluyor (Goody, 1977).

Sivil din argümanı, başat bir kültür nosyonuyla ilgili tüm argümanlarla paylaştığı yaygın bir metodolojik zorluktan kötü etkilenmiyor. O sıklığı toplumsal sonuçlarla karıştırarak, toplumsal hakimiyeti kültürel hakimiyetle denkleştirmektedir. Başat bir kültür veya sivil din hakkında güçlü bir tez, sözkonusu inanç ve pratiklerin toplumsal bir sistemin bekâsı ve sürekliliğinde kaçınılmaz bir rol oynadıklarını göstermek zorundadır. Kamusal düzeyde geçerli inanç ve pratiklerin, hayatî toplumsal süreçlerin ve toplumsal düzenlemelerin korunmasında zorunlu olarak önemli etkileri olduğu iddia edilemez. Sivil din argümanlarının veya milliyetçilikle ilgili argümanların çoğu sözde ortak belirli pratiklerin mevcudiyetini vurgulayan ve bunların bütünleştirici sonuçları olduğunu iddia eden zayıf teorilerdir. Kraliyet Düğünü, Bağımsızlık Günü kutlamaları veya taç giyme töreni gibi seremonilere bakıldığında, insanların onlara değişik düzeylerde katıldıkları gibi önemsiz anlamda toplumsal sonuçları olduğu görülür, fakat bu ritüellerin kapitalist toplumun istikrarı üzerinde özel sonuçları olduğunu gösterebilmek için daha ileri gitmek gerekiyor. Toplu ritüellerin varoluşundan, bunların işlevsel olarak zorunlu oldukları veya kendilerine yüklenen işlevleri yerine getirdikleri sonucu çıkarılamaz. Mevcut deliller üzerinde, sivil din en iyi ihtimalle üstünkörü ve ancak periyodik olarak *kollektif bilinç* sorunsalının yeniden harekete geçmesiyle irtibatlıdır, fakat bu ortak duygularla sanayi toplumunun yapısal düzenlemeleri arasındaki ince bağlantı yetersiz bir biçimde tesbit edilmektedir.

Milliyetçilik ve 'Kollekif Bilinç'

Durkheim'den bu yana sivil dinlerin sosyolojik mütalaası ayrıca millî duygularda dinsel heyecana paralel bir şey keşfetmeye çalışan teorilere eşlik eden sorunların ayrıntılı bir temsilini sağlar. Hem marksistler hem de sosyologlar milliyetçiliği kapitalist toplumun bölünmelerinin üzerine binen bir çeşit kollektif bilinç olarak, ekonomik çıkarların çıplak çatışmalarını maskeleyen bir ideoloji olarak görmüşlerdir.

(Bottomore, 1979). Kapitalist toplumların siyasal yaşamında milliyetçi inançların görünen hakimiyetine rağmen, milliyetçilikle kapitalizm arasınaki bağın tam mahiyeti bir tartışma konusu olmaya devam etmiştir.

Kapitalist ekonomilerin gelişmesinde ulus-devlet ve milliyetçi ideolojinin önemi hakkında (Poggi, 1978) ve emperyalizme karşı tepkiler olarak milliyetçi hareketlerin rolü hakkında (Smith, 1971) birçok genel argümanlar vardır. Bununla birlikte, Durkheim'ı ilgilendiren milliyetçi duygu, çoğu kez oldukça münferid, tarihsel anlamda olumsal olayların kısa vadeli bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır; bir sanayi toplumunun zorunlu koşullarına bakıldığında, milliyetçi ritüel ve duyguların önemi hakkında herhangi bir genel ifade üretmek çoğunlukla zordur. Birinci Dünya savaşıyla birlikte dönemin şiirine markasını vuran büyübozumu ve yanılsamanın gideriminin (disillusion), örneğin, vatansever mensubiyetin başlangıç heyecanına eşlik ederek tesis edilmesi gerekecektir.

Dolayısıyla metodolojik tartışma için ayrıntılı bir alan var, fakat ortada eşit oranda önemli teorik sorunlar vardır. Sivil din hakkındaki tartışmalar, Herberg tezi, kollektif bilinç vs. hepsi de nihâî olarak toplumsal felsefedeki temel bir meseleye yönelirler: toplumsal hayatta rıza ve zorlama, konsensus ve çatışma arasındaki ilişki meselesine. Parsons sosyolojisi ve Amerikan yapısal işlevselciliği, değişik yollarla, toplumdaki değer konsensusunun hem uzanımını hem de önemini abartmış olmakla eleştirilmişlerdir (Dahrendorf, 1968). Bununla birlikte, kapitalist toplum üzerine marksist teoriler, Batılı dünyanın odak bölgelerinde devrimci, işçi politikalarının yokluğunu açıklamayla ilgili olarak ayna-imaj sorunuyla karşılaşmışlardır. İşçi sınıfı arasında milliyetçi inanç ve duyguların mevcudiyetinin, en azından kısmen, bu özel durumları açıklayabileceği düşünülür. Feodal Orta Çağların dinsel hareketleriyle yirminci yüzyıldaki irasyonel faşist ve milliyetçi ayaklanmalar arasında varsayılmış bir paralellik vardır (Cohen, 1957).

Bir çeşit din olarak milliyetçilik meselesi bu bağlamda örnekleyicidir. Milliyetçilik bazı bunalım dönemlerinde toplumsal bütünleşme işlevlerini yerine getiriyor gibi görünüyor; örneğin Fransa'da Franko-Prusya Savaşı ve Birinci Dünya Savaşının sonu arasında öyle bir şey olmuştur, ama milliyetçilik ayrıca etnik veya kültürel olarak farklılık ar-

zeden bir siyasal topluluk içerisinde toplumsal olarak bölücü de olabilir. Örneğin, 1970'lerde Avrupa siyasetine bölgesel ve ayrılıkçı hareketlerin etkisi altında merkezileşmiş ulus-devletlerin birliğine yönelmiş tehdit hakimdi. İrlanda, Galler, İskoçya, Britanya ve Bask bölgelerindeki milliyetçi ve kültürel politikalar konvansiyonel siyaseti bozma tehdidine yol açıyordu (Nairn, 1975). Daha uzun bir zaman ölçeğinde, İngiliz siyaseti her zaman Katolik ve Keltik çevreleri Protestan merkezden ayıran, dinsel-milliyetçi çizgilerle parçalanmıştır (Hechter, 1975). Milliyetçi duygu bir savaş durumunda bir dış düşmana karşı siyasî bir sınırı tanımlamaya hizmet ettiği zaman, Durkheim tarafından belirtilen iç-toplumsal sonuçlara sahip olabilir; fakat milliyetçi duygu mevcut bir siyasal sistem içerisinde tepkici bir ayrılıkçı siyaset dalgasınca fitillendiği zaman, milliyetçilik kemirici olur. Milliyetçi hareketler çoğunlukla dinsel farklılıklarla yakından ilgili olduklarından, İskoçya ve Kanada'da olduğu gibi, din toplumsal ve ekonomik bölünmelerin iyileştirilmesinde bir role sahip olabilir. Dinsel ritüeller içsel çelişkileri somutlaştırdığı kadar toplumsal dokuyu koruyamayabilir (Lukes, 1975).

Sonuç

Dinin —ister bir sivil din biçimi içinde isterse de milliyetçilikle bir almaşık içerisinde— modern toplumda tıpkı geleneksel toplumları birbirine bağladığı varsayıldığı gibi modern toplumda da bir yapıştırıcı olarak işleyebileceği düşüncesine yöneltilebilecek üç büyük itiraz vardır. İlkin, bu düşünce sanayi toplumunda sınıf ve sınıf çatışmaları sorununa gerçek anlamda tatmin edici bir çözüm getirmiyor. Din sosyolojisindeki Durkheimcı gelenek şundan dolayı eleştirilebilir:

> (O) hiç biryerde dinsel inançların, bazı grupların diğerleri üzerindeki hakimiyetini meşrulaştırmaya yardım eden ideolojiler olma ihtimaliyle karşılaşmıyor (Giddens, 1978: 103-4)

Ampirik deliller toplumsal sınıflar arasında dinsel münasebetler, stil ve pratik konusunda önemli dinsel farkları vurgulamaktadır. Mezhebi farklılıklar millî sınıf yapısındaki kırılmalara yol açar ve yerel düzeyde şehir içindeki sınıf siyasetine kültürel sınırlarını sağlar.

İkincisi, herhangi bir ortak kültür teorisinde olduğu gibi, tıpkı dinsel çöküşün toplumsal istikrar üzerindeki sonuçlarını abarttıkça, sosyologlar için toplumsal bağlılığın alternatif koşullarını ihmal etmek gibi bir eğilim vardır. Toplumlar basitçe veya hatta öncelikle bazı inanç ve ritüel pratikler aracılığıyla değil, bir 'maddi' güçlerin çokluğuyla —güç, ekonomik zorlama, ekonomik bağımlılık, yasal zorlama, ekonomik kıtlık, alışkanlık ve gündelik hayatın zorunlulukları aracılığıyla— birarada tutulurlar. Toplumlar değerlerin pragmatik kabulüyle birlikte, görece yüksek düzeyde çelişki, normlara karşı soğukluk ve kayıtsızlıkla işlemeye devam edebilirler. Toplumsal yapıştırıcı bu ortamlar yüzünden, anomi ve toplumsal kaos içerisinde nihâî bir düşüşe gitmeksizin, sürekli olarak kemirilmekte, silinip süpürülmektedir.

Son olarak, her ne kadar din sosyologları modern toplumda dinsel ve seküler pratiklerin —taç giyme törenleri, millî seremoniler, tarihî bayramların— toplumsal işlevlerine vurgu yapmışlarsa da, Michel Foucault, Nicos Poulantzas ve Louis Althusser'in bu kadar anlamlı bir biçimde bahsetmiş oldukları, disipline edici pratikler alanına dikkat etmeyi başaramamışlardır.

REFERANSLAR

Argyle, M., 1968, Seven Sociological Roots of Religion, *Theology*, vol. 67.

Bellah, R. 1970, Civil Religion in America, *Beyond Belief*, New York and London: Harper and Row.

Berger, P. L., 1969, *The Social Reality of Religion*, London: Faber and Faber.

Blumler, J. G., Brown, J., Ewbank, A. J. ve Nossiter, T., 1971, Attitudes to the moarchy: their structure and development during a ceremonial occasion, *Political Studies*, Cilt. 19, No. 2.

Bocock, R., 1974, *Ritual in Industrial Society : A Sociological Analysis of Ritualism in Modern England*, London· George Allen and Unwin.

Bottomore, T., 1979, *Political Sociology*, London: Hutchinson.

Cohen, W., 1957, *The Pursuit of the Millennium*, London: Mercury Books, Heinemann.

Cutler, D. R., (ed.) 1968, The Religious Situation, Boston.

Dahrendorf, R., 1968, Out of Utopia, R. Dahrendorf (ed.) *Essays in the Theory of Society*, London.

Demerath, N. J. ve Hammond, P. E., 1969, *Religion in Social Context: Tradition and Transition*, New York.

Giddens, A., 1978, *Durkheim*, London: Fontana, Collins.

Goody, J., 1977, Against 'Ritual' — Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic, S. F. Moore ve B. G. Myerhoff (eds.), *Secular Ritual*, Amsterdam: Van Goreum.

Hechter, M., 1975, *Internal Colonialism, the Celtic Fringe in British National Development* 1536-1966, London: Routledge and Kegan Paul.

Herberg, W., 1960, *Protestant, Catholic, Jew*, New York: Anchor Books.

Lukes, S., 1975, Political Ritual and Social Integration, *Sociology*, Vol. 9, No. 2.

MacIntyre, A., 1967, *Secularization and Moral Change*, Oxford University Press.

Nairn, T., 1975, Old Nationalism and New Nationalism, G. Brown (ed.) *The Red Paper on Scotland*, Edinburgh.

Parsons, T., 1975, Christianity and Modern Industrial Society, E. A. Tiryakian (ed.), *Sociological Theory, Values and Social Cultural Change, Essays in Honour of Pitrim Sorokin*, New York: The Free Press.

Poggi, G., 1978, The Develpment of Modern State, A *Sociological Review*, London: Hutchinson Educational.

Richey, R. E., (ed.) 1974, *American Civil Religion*, New York.

Shils, E. ve Young, M., 1953, The Meaning of the Corronation, *Sociological Review*, vol. 1.

Smith, A. D., 1971, *Theories of Nationalism*, London: Duckworth.

Stark, R. ve Glock, C. Y., 1965, The 'New Denominationalism', *Review of Religious Research*, vol. 7, no1.,

Stark, R. ve Glock, C. Y., 1968, *American Piety, the Nature of Religious Commitment*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Weber, M., 1961, *Max Weber, Essays in Sociology*, H. Gerth ve C. Wright Mills, (eds.), London: Routledge.

Whyte, W. H., 1956, *The Organization Man*, New York, Touchstone Books.

DİNDARLIĞIN BOYUTLARI ÜZERİNE*

CHARLES Y. GLOCK

Din, —ne karmaşık modern toplumlarda ne de son derece homojen ilkel kültürlerde— bütün insanlar için aynı anlama gelmez. Bizzat her dini gelenek içinde bile pek çok değişik anlayışlara rastlanır. Bu basit gerçeğin belgelendirilmeye ihtiyacı yoktur. Din meselesi söz konusu olduğunda, insanların nasıl farklı düşündüklerini, farklı hissettiklerini ve farklı davrandıklarını her gün görmekteyiz. Bu nedenle, birey ve onun dini araştırılmak istendiğinde, din fenomeninin kavramsal olarak nasıl ifade edilebileceğine ve insanların dini yönelimlerinin görünümlerinin nasıl sınıflandırılabileceğine karar vermek gibi zor bir görevle karşı karşıya kalınmaktadır. Gerçi bu sorular defalarca sorulmuştur, fakat şu ana kadar dini yönelimlerle ilgili sınıflandırmalar geliştirmek veya bir insanın dindar olup olmamasına etki eden faktörleri açığa çıkarmak konusunda pek az inandırıcı çalışma yapılmıştır. Herşey karışıktır. Bu durumda, çeşitli dini anlayış ve bağlılıkların sistemli bir analizi için bir dayanak noktası ortaya koyma görevinin bir sorun olarak hala önümüzde durduğunu söyleyebiliriz.

Bu makalenin amacı, bu meselenin çözülmesine bir adım daha yaklaşabilmektir. Daha önceki araştırmalar göz önünde bulundurul-

---

* Almanca'dan çeviren, M. Emin Köktaş. (makalenin İngilizce aslının yayınlandığı yer: Ch. Y. Glock, "On the Study of Religious Commitment", *Religious Education*, Juli-August 1962. Ayrıca bkz: Ch. Y. Glock ve R. Stark (Ed.), *Religion and Sciety in Tension*, Rand McNally and Company, Chicago 1965. Elinizdeki çeviri, makalenin Ioachim Matthes'in *Kirche und Gesellschaft* (Rowohlt Verlag, Hamburg 1969) adlı kitabının ekinde yayımlanan "Über die Dimensionen der Religiösitaet" başlıklı Almanca çevirisinden yapılmıştır.

duğunda dinin kapsamlı ve operasyonel (işevuruk, işlemsel) olarak yararlı nasıl bir tanımının gerekli olduğu ve bu ihtiyaçları dikkate alarak nasıl bir araştırma stratejisi geliştirmenin gerektiği sorulmalıdır. Dinin sadece insan hayatında herkes tarafından bilinen anlamı, bireysel dindarlığın ayrıntılı bir analizini haklı göstermek için yeterli görülebilir. Çeşitli dini bağlılık ve dini zihniyetleri ölçebilme imkanına sahip olmak, sadece bizim merakımızı gidermekten daha fazla işe yarayabilir. Bu şekilde daha çok, bireysel dindarlığın kaynak ve etkileri ile ilgili önemli sorulara hem bireyler hem de toplumlar açısından cevap verebilmek için bir çok hipotez ortaya atılabilir.

Dindarlığın Boyutları

Dini zihniyet ve bağlılıklar mümkün olduğunca kapsamlı olarak ortaya konulmak isteniyorsa, o zaman öncelikle insanın genel olarak dindar olabileceği farklı formlar kavranmalıdır. Bazı istisnalar dışında, bu temel meselenin şu ana kadar yapılmış araştırmalarda ihmal edildiği görülmektedir. Mevcut araştırmaların çoğu, şu veya bu şekilde, dindarlığın farklı bir tezahürü üzerinde yoğunlaşmış ve dinin bütün diğerler tezahürlerini görmezlikten gelmiştir. Böylece, bir araştırmada dini inanç şekilleri problemi ve inanç muhtevası, başka bir araştırmada çeşitli dini pratikler ön plana alınmıştır. Dinin araştırılan her özel yönü, dindarlığın diğer ifade şekilleri ile geniş ilişkiler bağlamında pek az ele alınmıştır. Aynı şekilde belli bir tarzda kendini gösteren dindarlığın, başka şekillerde ifadesini bulan dindarlıkla ilişkisinin olup olmadığı sorusu da pek az sorulmuştur.

Eğer bildiğimiz çeşitli dünya dinlerini inceleyecek olursak, bu dinlerin tezahür tarzlarında nasıl farklılaştıkları hemen açıklık kazanır. Farklı dinler, mensuplarından son derece farklı beklentiler içindedirler. Örneğin Katolik ve Protestanlardan, düzenli olarak kutsal kominyon ayinine veya kuddas ayinine katılmaları beklenir. Buna karşılık İslam'da, Hıristiyanlıkta bulunmayan, her Müslümanın hayatında bir kez hacca gitmesi gerektiği emri vardır.

Dünya dinleri arasındaki bu şekildeki farklılıklara rağmen, bu dinlerde, dindarlığın kendini gösterdiği genel boyutlar bakımından bir uzlaşma bulunmaktadır. Bu çerçevede biz, dindarlığın esas boyutlarından söz etmek istiyoruz. Bu bağlamda beş boyut birbirinden ayrıla-

bilir; çeşitli dünya dinleri tarafından kabul edilebilecek dindarlığın çeşitli tezahürleri bu boyutlardan birine veya diğerine bağlanabilir. Bu anlamda biz, dini tecrübe boyutu (experiential dimension), ayinsel (ibadet) boyut (ritualistic dimension), ideolojik (inanç) boyut (ideological dimension), bilgi boyutu (intellectual dimension) ve dini kanaatlerin etkileme boyutunu (conzequential dimension) birbirinden ayırıyoruz.[1]

Dini tecrübe boyutu kategorisi ile, bütün dinlerin, dindar insanın herhangi bir zamanda nihai gerçeklikle doğrudan temas ettiğini veya dini bir duyguyu tecrübe ettiğini az—çok açıkça kabul ettikleri hususunu göz önünde bulunduruyoruz. Çeşitli dinlerin uygun biçimde açıkladığı üzere veya çeşitli bireyler tarafından realite olarak tecrübe edildiği gibi, bu duygu tarzı önemli ölçüde farklılaşabilir. Bu duygu, korku veya vecd halinde ortaya çıkabilir, huşu veya mutluluk duygusunda, ruhsal huzur bulmada veya evren veya tanrısal olanla heyecanlı bir ilişkide ortaya çıkabilir. Ayrıca, hangi dini duygunun dindarlığın esas elemanı olarak görüldüğü hususunda da farklılıklar olabilir. Bizzat Hıristiyanlıkta, mistik tecrübenin değerlendirilmesi konusunda veya ihtida olayına yüklenen anlamda önemli farklılıklar vardır. Doğal olarak her din, bireysel dindarlığın işareti olarak subjektif dini tecrübeye belli bir değer verir.

İnanç boyutu kategorisi ile, dindar her insanın belli inanç ilkelerini kabul edeceğine yönelik beklentiler ifade edilmektedir. Bu inanç ilkelerinin muhtevasının kapsamı sadece farklı dinlerde değil, aynı dini geleneğin içinde de farklı olabilir. Böylece her din, inanç ilkelerinden belli bir sistem kurar ve mensuplarından bu ilkelere inanmalarını bekler.

İbadet boyutu kategorisi ile, bir dinin mensuplarının yerine getirdikleri bütün spesifik dini pratikler kast edilmektedir. Her türlü ayin, dua, özel sakramental davranışlara katılma, perhiz ve benzeri ibadetler bu boyut içinde yer alır.

Eğer bilgi boyutundan söz ediyorsak bununla, bütün dinlerde dindar insandan, inancının temel öğretilerini ve kutsal metinleri bilmesi

1 Bu konu ile ilgili olarak krş: Ch. Y. Glock, "The Religious Revival in America?", J. Zahn (Hg.). *Religion and the Face of America*, Berkeley 1959. Bu incelemede dindarlık dört boyuta ayrılmıştır. Bilgi boyutunu Y. Fukuyama'nın incelemesine dayanarak yeni olarak ilave ettim.

ve onlara güvenmesinin beklendiği hususunu düşünüyoruz. Bir inancı bilmek, onu kabul etmek için gerekli şart olduğu için, bilgi boyutu ile inanç boyutu arasında sıkı bir bağlantı vardır. Bununla birlikte inanç, bilginin zorunlu sonucu değildir ve her dini bilgi de doğrudan inançla sonuçlanmaz.

Etkileme boyutu, anılan dört boyuttan farklıdır. Bu kategori ile, birey olarak insanın dini inanç, pratik, tecrübe ve bilgisinin bütün seküler sonuçları özetlenebilir. İnsanların ne yapmaları gerektiğini ve dinlerin etkilemesi sonucu hangi zihniyete sahip olmaları gerektiğini belirleyen dini kuralların tümü burada ortaya çıkar. Amellerin teolojik anlamının burada bir yeri vardır. Hıristiyan inanç dilinde, etkileme boyutunun, insan—Tanrı ilişkisine göre daha çok insan—insan ilişkisinde söz konusu olduğu ifade edilmektedir.

Dinin araştırılması ve dindarlığın değerlendirilmesinde bu beş boyutun kategorik dayanak noktaları olarak kullanılmalarını teklif ediyoruz. Mevcut araştırmaların hiçbirisi bu beş boyutun hepsini birden aynı ölçüde dikkate almamış; pek azı müstesna[2] birey ve onun dinini araştıran mevcut araştırmalar genellikle çok boyutlu bir anlayış yerine tek boyutlu bir anlayıştan hareket etmiştir. Hall, Lauba, Starbuck ve James'in araştırmaları dikkate alınmazsa, dini tecrübe boyutu hemen hemen hiç incelenmemiştir.[3] Gerçi bazı denaminasyonların teşvikiyle Hıristiyanların dini bilgileri konusunda yapılmış bazı araştırmalar vardır. Bununla birlikte, doğrudan veya yan olarak bu boyutla meşgul olan daha büyük bir araştırma yoktur. Birçok araştırmada kullanılan dindarlık göstergeleri —bizim anlayışımıza göre— ibadet ve inanç boyutu kategorilerine denk düşerler.[4] Mahiyet itibariyle dindarlığın etkileme boyutu, diğer boyutlardan ayrı olarak incelenemez. Eğer dini kanaatlardan kaynaklanıyorlarsa —eğer dini inanç muhtevaları ve şekil-

2 Karşılaştırınız: I. H. Fichter, *Dynamics of City Church; Southern Parish*, Chicago 1951 ve G. Lenski, *The Religious Factor*, New York 1961.

3 St. Hall, "The Moral and Religious Training of Children and Adolescents", *Pedagogical Seminary*, June-1891; J. H. Lauba, *A Psychological Study of Religion*, New York 1912; E. Starbuck, *The Psychology of Religion*, New York 1899; W. James, *The Varieties of Religious Experience*, New York 1902.

4 Karşılaştırınız: L. Bultena, "Church Membership and Church Attendance in Madison, Winconsin", *Am. Soc.Rew.*, Nr.47, Marz 1952 ve G. Lenski, "Social Correlates of Religious Interest", *Am. Soc. Rew.*, Nr.15, 1950.

lerinden, dini pratik, tecrübe ve bilgiden oluşuyorlarsa— seküler hayat alanlarındaki zihniyet ve davranış tarzları dini bağlılık için ölçü olarak kabul edilebilirler. Dini bağlılığın farklı etkileri konusundaki mevcut araştırmalar mantıki olarak öyle hareket etmişlerdir ki, gerçekte dinin seküler tutum ve davranış tarzlarına bir etkide bulunup bulunmadığını keşif etmek gayesiyle kiliseye giden ve gitmeyenlerin, inanan ve inanmayanların seküler tutum ve davranış tarzlarını birbiriyle karşılaştırmışlardır.[5]

Dindarlığın bütün tezahürlerini anlamaya yönelik araştırmalar yapılmadıkça, beş boyut arasındaki karşılıklı ilişkiler arzu edilen düzeyde açıklanamaz. Dindarlığın çeşitli tezahürlerinin birbirlerinden bütünüyle bağımsız olabilecekleri görüşü akla yatkın değildir. Diğer yandan, bazı yeni araştırmalar, bir boyutta dindar olanın zorunlu olarak diğer bir boyutta da dindar olması gerekmediğini ortaya koymuşlardır.[6] Dini birlikler tarafından beğenilen biri olarak kendisine danışılan Fukuyama, kilise ayinlerine sıkıca bağlı olan ve aynı zamanda İncil'i bilenlerin inanç ve dini tecrübe boyutları bakımından oldukça zayıf olduklarını gösterdi.[7] Araştırmasında dindarlığın dört göstergesini (ayinlere katılma, dini inanç, dini tecrübe ve associationism (religious self—segregation)) kullanan Lenski, bu göstergeler arasında sadece zayıf bir ilişkinin bulunduğu sonucuna vardı.[8]

Bazen de din ile bir sosyal sınıfa mensubiyet arasındaki ilişki konusuyla ilgili birbirine zıt araştırma sonuçlarının, çeşitli araştırmalarda her defasında başka bir dindarlık kavramının kullanılmasından kaynaklandığı varsayımı ileri sürülmüştür. Bu konudaki incelemesinde Demerath, bir sınıfa mensubiyetle dindarlık arasında bir ilişki bulunmadığını, pozitif bir korelasyon bulunduğunu, dindarlıkla bir sınıfa mensubiyet arasında negatif bir korelasyon olduğunu gösteren ve nihayet iki sosyal faktör arasında doğrusal olmayan bir ilişki tespit eden araştırmaları alıntılıyor.[9] Birbirine karşıt olan bu araştırma sonuçları-

5 Karşılaştırınız: G. Lenski, *The Religious Factor* ve S. Stouffer, *Communism, Conformity and Civil Liberties*, New York 1955.

6 Bütün bu araştırmalar bireysel dindarlığın tespitinde çeşitli boyutlardan sadece birini kullanmışlardır. Bu tek boyutlu yöntemin doğru olup olmadığı sorgulanmalıdır.

7 Y. Fukuyama, "The Major Dimensions of Church Membership", *Rev. Rel. Res.*, Frühjahr 1961.

8 G. Lenski, a.g.e.

9 J. Demerath, *Religious Orientation and Social Class*, Berkeley 1961.

nı tartışan Demerath, sosyal bir sınıfa veya tabakaya mensubiyete göre dindarlığın tezahür tarzının nasıl farklılaştığına işaret ediyor. Böylece, dindarlığın hangi göstergelerinin kullanıldığına, —bizim anlayışımıza göre— dindarlığın hangi boyutlarının kullanıldığına göre araştırma sonuçları farklıymış gibi görünmek durumunda kalıyorlar.

Bugünlerde Amerikan toplumunda dinin durumu konusundaki tartışmalar da dindarlığın tek boyutlu bir tanımına dayanan ve dindarlığın diğer boyutlarına pek önem vermemekten kaynaklanan karışıklıklara neden olmaktadır. Birkaç yıl önce bazı gözlemciler, Amerika'da II. Dünya Savaşından sonra dini hayatın dikkate değer bir dirilişinden söz ediyorlardı.[10] W. Herberg, *Protestant- Catholic- Jew*, New York 1955.— - | Dipnot Sonu | Bu gözleme tamamen katılan başkaları ayrıca Amerika'da dine ilginin uzun zamandır süren bir gelişmenin devamı olduğunu ileri sürdüler.[10] Buna karşılık başka gözlemciler, Amerika'da giderek güçlenen bir sekülerleşmenin uzun bir geçmişinin bulunduğunu iddia ettiler.[11] Ve nihayet diğer bazı gözlemciler, Amerikan dininin karakterinin yüzyıldan fazla zamandan beri istikrarlı olduğunu ve ne büyük bir dindarlık eğiliminin ne de önemli bir sekülerleşme eğiliminin bulunduğu sonucuna vardılar.[12]

Dün veya bugün Amerika'da dinin durumu konusundaki böyle birbirine karşıt tezlerin bulunmasının nedeni, en azından kısmen, değişik gözlemcilerin din veya dindarlığı her defasında farklı olarak tanımlamalarıdır. Dindarlığı birisi inanma yönüyle, diğeri kilise hayatına düzenli katılma yönüyle, bir başkası da dini tutumların seküler etkileri yönüyle ölçüyor. Eğer dindarlığın kendini gösterdiği çeşitli formları tespitle işe başlanırsa, bu yöntemin bazı açılardan faydalı olduğu görülecektir. Bu yöntemin yardımıyla eski ve yeni araştırmalardaki boşluklar ortaya konabilir; ayrıca bu da dindarlık konusunda yapılmış araştırmaların sonuçlarında ortaya çıkan bazı tutarsızlıkların açıklanmasına katkıda bulunabilir. Nihayet bu yöntemin yardımıyla, en azından din fenomeni hakkında kapsamlı bir araştırma yapma amacı güdülüyorsa ne yapmak gerektiği de ayrıntılı olarak ortaya konabilir.

10 M. Argyle, *Religious Behaviour*, London 1958.

11 W. H. Whyte, *The Organization Man*, New York 1956.

12 S. M. Lipset, "Religion in America: What Religious Revival?", *Columbia University Forum*, 2.Jg. (1959), Nr.2.

Doğrusu bu yöntem, dindarlığın araştırılmasında nasıl hareket etmek gerektiği konusunda geniş ve ayrıntılı ilkeler vermez. Şimdi bu meseleye yönelmek istiyoruz. Bunu yaparken, dindarlığın bir bütün olarak anlaşılmasının genelde mümkün olduğu hususunda, bunun ancak o bütünün elementlerinin anlaşılmasından çıkarılabileceği şartından hareket ediyoruz. Bu nedenle dikkatimizi öncelikle dindarlığın her esas boyutunda nasıl araştırılabileceği meselesine yöneltiyoruz. Ve nihayet bu boyutların karşılıklı ilişkileri ve etkileri bakımından araştırılma imkanlarını tartışıyoruz. Düşüncelerimiz Yahudi—Hıristiyan geleneğine bağlı toplumlardaki din fenomeni üzerine yoğunlaşıyor. Mamafih ara sıra karşılaştırmalı din araştırmalarında görülen özel problemleri de gösteriyoruz.

Eğer dindarlığın anılan temel boyutlarının bir bütünlük içinde bulundukları kabulünden hareket edebilirsek, araştırma ve analiz işi gerçekten kolaylaşmış olur. O zaman mümkün alt boyutlar meselesini erteleyebilir ve bazı temel boyutlar içinde dindarlığın çeşitli derecelerini doğrudan ayırma konusuna yoğunlaşabiliriz. Maalesef işimiz pek de kolay değildir. Her temel boyutun içindeki farklılıklarla hem şekil hem de derece olarak ilgilenmek zorundayız.

Dini İnanç Boyutu (*die ideologische Dimension*)

Dini inanç çeşitli şekillerde araştırılabilir. Kurumsallaşmış bir dinin doktrinlerinden veya geleneksel doktrinleri de içine alan bir din tanımından hareket edebiliriz. Çok basit olarak, insanların olgusal olarak neye inandıklarından da yola çıkılabilir. Nihayet, insan için inancın işlevleri ve anlamı da araştırılabilir. Dini inancı tam olarak anlayabilmek için muhtemelen bütün bu bakış açılarını aynı ölçüde göz önünde bulundurmak gerekli olacaktır.

Şu ana kadar dini inancın araştırılması konusunda çoğunlukla geleneksel kilise doktrinlerinden hareket edilmiştir. Araştırma sorunu çoğunlukla şöyle oluyor: İnsanların kilise doktrinlerini kabul etmeleri hususunda hangi farkların bulunduğunu tespit edebiliriz?[13] Bu soru-

13 Yaklaşık olarak karşılaştırınız: G. Allport, J. M. Gillespie, J. Young, "The Religion of the Post War College Student", *The Journal of Psychology*, 25.Jg. (1948); aynı şekilde krş: D. Katz, F. H. Allport, "Student's Attitudes", ve L. Barnett, "God and the American People". Her iki makale de *Ladies Home Journal*'da (September 1948) yayınlanmıştır.

ya cevap olmak üzere basit veya karmaşık bir dizi skala ve gösterge geliştirilmiştir. Her şeyden önce bunların amacı, dini inanç zihniyetini, geleneksel dindarlıktan, liberal veya modern dindarlık üzerinden geçerek inançsızlığa uzanan bir süreklilik içine yerleştirmektir.[14] Genellikle bu ölçümler hemen hemen tek boyutlu olarak yapılmıştır ve bireyin inanç gücünün doğrudan doğruya onun nitelenebilir inanç anlayışının niceliği ile bağlantılı olduğu —en azından zımnen— kabul edilmiştir.

Bu anlayış bazı açılardan faydalı olmakla birlikte açıkça bireyin dini inanç tutumunun işlev ve anlamı ile bağlantılı olan bütün problemlerin etrafında döner. Bu işlev ve anlam meselesini tartışmadan önce dini inancı —bizzat geleneksel inancı— tek boyutlu bir kategori olarak görmenin uygun olup olmadığını açıklamamız gerekir. Genel bir kategori içinde "dini inanç"ın farklılığıyla ilgilenmek ihmal edilirse, o zaman inancın veya inançsızlığın kök itibariyle farklı olan tipleri çok kolay olarak gözden kaçırılır ve perdelenir.

Her dinin inanç yapısı üç kısma ayrılabilir. Öncelikle her dinde inanç ilkeleri bulunmaktadır. Bu ilkelerin birinci görevi, ilahi bir varlığın varolduğunu savunmak ve onun tabiatını belirlemektir. Hıristiyanlıkta bu şekilde savunulan ve korunan inanç ilkeleri, bir Tanrı'yla, İsa'yla ve onun mucizeleriyle, bakire Meryem'den doğma ile ve benzeri muhtevayla ilgilidir. Bu inanç ilkelerini kabul eden kimse sadece bir Tanrı'nın varlığını değil, bununla birlikte zati bir Tanrı'nın varlığını da kabul etmiş olur. Savunulan ve korunan bu inanç ilkeleri ilahi iradenin içeriği ve amacını tartışarak, bir amaca yönelik ilahi irade bağlamında insanın rolünü tanımlayarak farklılaşabilir. Hristiyanlıkta bu şekilde amaç belirleyen inanç ilkeleri, asli günaha, kurtuluşun imkanına, ahiret gününe, ebedi kurtuluş veya cezaya imandır. Amaç belirleyen inanç ilkeleri, başka bir yönüyle inanç ilkelerinden üçüncü bir kategori ortaya çıkarır. Bu kategori ilahi iradenin amacının yerine gelmesi ve gerçekleşmesiyle ilgilidir.

İnanç sistemlerinin bu üç bileşeni farklı dinlerde değişik biçimlerde değerlendirilmiştir. Konfüçyanizm ve Jainizm inanç sisteminin sonuncu, yani gerçekleşmeye yönelik bileşenini vurgulamaktadır. Buna karşılık Hinduizm ikinci, yani amaçlı ilahi iradeye özel bir değer ver-

14 Karşılaştırınız: Allport, a.g.e., g. Lenski, a.g.e., M. G. Ross, *Religious Beliefs of Youth*, New York 1950.

mektedir. Hıristiyanlıkta ise bu üç bileşenin değerlendirilmesinde farklılıklar olduğunu gözlemliyoruz. Luthercilik ilk iki bileşeni, Quakercilik ise sonuncusunu vurgulamaktadır.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan, dindarlığın derecesinin sadece inanç ilkeleri ve bunları kabul etmenin sayımına bağlı olarak kolayca ölçülemeyeceği anlaşılmaktadır. Her ne kadar değişik dini sistemler içinde farklı inanç ilkeleri farklı biçimlerde değerlendirilse de, aynı dini sistem içinde de kişisel inanç sistemi, özellikle ilkelerin gerçekleşmesine yönelik olan veya kişisel inanç sistemi korumayla ve/veya amaçlı ilahi iradeyle ilgili ifadelere özel bir değer veren insanlar bulabiliriz. Bundan sonra dindarlığın ölçülmesi amacıyla yapılacak araştırmalarda dini inanç ilkelerinin tipolojisini geliştirmek muhtemelen yararlı olacaktır. Bu yöntem, şu ana kadar kullanılan ve bütün insanları dini bilgi ve dini bağlılıkla ilgili olarak tek bir skalayla aynı biçimde ölçmeyle karşılaştırıldığında daha uygun olacaktır.

Aynı şekilde, şimdiye kadar kullanılan yöntemle, inançsızlığı ayrı bir tip olarak görmek uygun olmayabilir. Şimdiye kadar yapılan araştırmalarda farklılaşma sınırında bulunan ateist ve agnostiklerin sayılarının azlığı belki bunu mazur gösterebilir. Ancak, dini inancı açıkça ve tereddüt etmeden reddeden bir insanın, inanç meselesini cevap ve karar imkanının ötesinde gören diğer bir insandan radikal olarak farklı olduğu ilk bakışta belli olmaktadır.

İnanç ilkelerinin insan için anlamı meselesi, dini kanaatın derecesi ve etki sahasının nasıl ölçülebileceği gibi meselelerle kaçınılmaz şekilde bağlantılıdır. Dini ilkeleri kabul eden, bununla birlikte bu ilkeleri kendisi için önemli bulmayan insanların sayısı az değildir. Örneğin Amerikalıların % 95—97'si Tanrı'ya inanıyor. Şimdi artık insanlara böyle bir inancın kendileri için ne anlama geldiğini doğrudan sormak mümkündür. Dini kanaatların anlamını, bireysel dindarlığın kendini diğer boyutlarda hangi tarzda ifade ettiğinden çıkarmak elbette daha isabetli olabilir. İbadetlere katılma, dini yaşantı tarzı, bunlardan birine sahip olma, dini bilginin varlığı, dini kanaatların pratikte kullanılma çerçevesi; bütün bunlar inancın anlamının göstergeleridir.

Şimdiye kadar sahip olduğumuz düşünceler, gerçi dini inancın farklılaşmış operasyonel bir tanımını mümkün kılıyor; ancak, bu düşünceler inanç ilkelerinin insan için işlevi meselesine değinmiyor. Bu meselede sadece insanın neye inandığını veya inanç ilkelerinin onun

için .ne kadar önemli olduğunu göstermek yeterli değildir, bununla birlikte insanın ruhsal ve sosyal hayatının düzenliliği içinde dinin rolünü anlamak söz konusudur. Eğer dinin işlevleri araştırılmak isteniyorsa, o zaman, "insanlar niçin dindardır?" sorusuna dini bağlılığın ruhsal ve sosyal yararı çerçevesinde cevap aramayı denemek gerekir. Doğrudan insanlara sorularak bu soru cevaplandırılamaz. Doğrudan insanlara sorulursa, öncelikle bu sorunun anlaşılmazlığı ile karşılaşılır veya işlevsel analiz için önemli olmayan cevaplar alınır. Örneğin "İsa'ya inanıyorum, çünkü o benim günahlarım için ölmüştür" gibi. Doğrudan yöntem, insanların nadiren inançlarının gizli işlevinin bilincinde oldukları ve sadece becerikli bir görüşmeci tarafından yapılacak nitel bir derinliğine görüşme ile bu konuda bilgi temin edilebileceği vakıasıyla karşı karşıyadır.

Dini inançla ilgili kanaatların işlevsel analizi farklı dini geleneklere yaygınlaşıyor ve inancın daha çok genel işlevleri konusuna yöneliyor. Artık, dinin işlevlerini açıklamak için pek çok hipotez geliştirilmiştir, gelecekte de geliştirilecektir. Hem bizzat inanç hem de ona katılan birey göz önünde bulundurulduğunda, dini inancın her şeye rağmen bir çok işlev yerine getirdiği görülür.

Şimdiye kadar geliştirilmiş hipotezlerden biri, bütün dinlerin insanın varoluşuna bir anlam verdiğini ifade etmektedir. Hedef ve gayesi aklın yardımıyla keşfedilemeyen bir dünyada din, dünya anlayışındaki boşlukları doldurmak için —kısmi de olsa— bir açıklama sunuyor. Bu nedenle dini doktrinlere inancın önemli bir yönü, "nihai anlam","son anlam" problemini kendileri için problem görenler için çözmesidir.

Bu hipotez, eğer inananların inanmayanlara göre "nihai anlam" meselesiyle olgusal olarak daha fazla uğraştıklarını ve dini öğretinin, mensuplarının "metafizik korku"sunu olgusal olarak hafiflettiğini ispat edebilirse kabul edilebilir. Eğer dini inancın sadece "nihai anlam" problemini çözmek için bir yol olduğu düşünülürse, o zaman dinin işlevsel alternatiflerine göre bu problemin az veya çok tatminkar bir çözümü olup olmadığı meselesi hala açıkta kalmaktadır.

Dini inancın, yaşadığı birçok mahrumiyet ve hayal kırıklıklarını, yalnızlığı v.b. aşmada insana yardım ettiği de söylenmiştir. Kendi dini inancının böyle anlamlandırmalar sağladığı bizzat müminin kendince bilinmemektedir. Böyle anlamların var olduğu ancak çeşitli yöntemlerin yardımıyla ortaya konabilir. Bu yöntemlerin inandırıcı olabilmeleri için, bir yandan ihtiyaç ile mahrumiyet arasında, diğer yandan

dini inancın belli bir ifadesi arasında bir ilişkinin bulunduğu kabulünden hareket etmeleri gerekir.

Şu ana kadar dini inancı analizimizde çoğunlukla, daha çok geleneksel olarak belirlenmiş bir din anlayışından hareket ettik. Dini inancın ne olduğu meselesi tamamen başka türlü de kavramlaştırılabilir. Artık açıklık kazanmıştır ki, din denince, insanın, hayatın anlamı ve gayesi meselesiyle ilgilenmesi anlaşılabileceği gibi, bu meseleye cevap olmak üzere benimsediği kanaatlar de anlaşılabilir. Bu meseleyle ilgilenen ve onu çözen herkes mümindir. Bu meseleyle ilgilenen, fakat onu çözememiş olanlar arayanlar olarak nitelenebilirler. Bu durumda inanmayanlar ise asla bu meseleyle ilgilenme gereği duymayanlar olmaktadır.

Dini tanımlamak için başka bir imkanı Durkheim ve Tillich'in eserlerinde bulmaktayız. Burada dindar, kendini nihai olarak ve derinden belli bir değer düzeniyle sorumlu hisseden kimsedir.[15] Bu görüş açısından, her derin ve nihai değer bağlılığı insan için —esas olarak ilahi veya tabiatüstü ile ilgili bir otorite olarak görülüp görülmediğinden bağımsız olarak— bir "kutsal" olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlama izlenirse o zaman insanın dindar olarak kabul edilmesi için geleneksel dini doktrinlere bağlı olup olmaması tamamen önemsiz olmaktadır.

Dini inancın bu şekilde alternatif tanımları mümkün olduğu için, genellikle dinin nasıl ve kim tarafından tanımlandığı sorusu sorulur. Araştırma noktai nazarından dinin doğru veya yanlış tanımı yoktur, aksine sadece az veya çok verimli olan tanımlar vardır. Her kavramsallaştırmanın savunulması, onun geniş ölçüde kabul edilip edilmediğine veya benimsenip benimsenmediğine dayanmaz. Din araştırmasını dindar bir insan olarak yapan kimse ilke olarak Durkheim'in tanımını reddedecektir. Son tahlilde sadece, bir tanımın, insan ve toplum hakkındaki bilgimizi ve anlayışımızı ilerletmek ve genişletmeye katkıda bulunup bulunmadığı hesaba katılır.

Dini Pratik Boyutu (*die ritüelle Dimension*)

Neyin dini inanca dahil olduğu sorusuna bağlı olarak araştırma ilgisi daha çok insanın neye inandığı konusuna ve nadiren sahip olduğu

15 E. Durkheim, *Les formes elementaires de la vie religieuse*, 1912; P. Tillich, *The Dynamics of Faith*, New York 1958.

inancın insan için ne anlam ifade ettiği konusuna yoğunlaşmaktadır. Aynı mesele dini pratiğin araştırılmasında da dikkat çekmektedir. Bu konuda da ilgi öncelikle insanların ne yaptıklarına yönelmektedir, fiillerinin onlar için ne anlama geldiğine değil. Bu sınırlama içinde sürdürülen araştırma çabaları doğal olarak şu ana kadar ne sistematik ne de kapsamlı olmuşlardır.

Şimdiye kadar, dindarlığın ritüel boyutunun araştırılmasında çoğu kez kiliseye mensubiyet ve kilise hayatına katılmanın sıklığı dindarlığın göstergesi olarak kullanılmıştır. Bu göstergelerin sosyal uzantılarını niteleyen birçok araştırma bulunmaktadır.[16] Bazen de takdis ayini merasimine katılma ve dua merasimleri araştırılmıştır. Mevcut araştırmalar arasında en kapsamlı araştırma Fichter tarafından yapılmıştır. Bu araştırma New Orleans'daki Roma—Katolik bir cemaatin üyelerinin kilise ile ilgili olarak yukarıda belirtilen davranışlarına ilişkindir.[17] Mamafih Fichter katılmanın çeşitli biçimleri arasındaki karşılıklı ilişkileri araştırmıyor, ayrıca —umumi olana karşı olan— özel dini pratikleri de inceleme dışı bırakıyor.

Bireysel dini pratik meselesi yeniden ortaya konulacak olursa, üç anlayış kendiliğinden ortaya çıkar. Öncelikle insanların ibadete katılmalarının sıklığının farklılaşması araştırılır, dini pratiğin çeşitli biçimleri arasındaki değişik ilişkiler araştırılabilir. Bundan sonra, belli bir pratiğin içindeki değişkenler, örneğin dua pratiği gibi, izlenebilir. Nihayet, insanların yerine getirdikleri ritüel davranışın onlar için hangi anlama geldiği meselesini açıklamak denenebilir.

Dini pratiğin kalıbı ve sıklığının araştırılması muhtemelen en kolay yöntemdir. Bu noktada öncelikle olgusal olarak gerçekleştirilen dini pratiklerin çeşitliliği ayrı ayrı gösterilmelidir. Farklı dinler farklı pratiklere sahip oldukları için, farklı dini geleneklerde ortak olan pratikler üzerinde yoğunlaşmak istenip istenmediğine veya farklılığı da işe dahil etmenin istenip istenmediğine karar vermelidir. Amerika'daki Yahudi ve Hıristiyanların dini pratikleri hakkındaki bir araştırma dini pratiklerin çeşitliliğini kapsamalıdır: Dini ayin, dua, kutsal metinleri okuma, günah çıkarma, oruç, tövbe, tasadduk v.s.

---

16 Karşılaştırınız:G.Lenski,a.g.e.: Demerath, a.g.e. ve W. Goldschmidt, "Class Denominationalism in Southern California Churches", *American Journal of Sociology*, 1949.

17 Karşılaştırınız: Fichter, a.g.e

Şimdiye kadar ne belli bir dini grubun ne de genel olarak halkın dini pratik kalıbı hakkında hiçbir araştırma yapılmamıştır. Böyle bir araştırma sadece deskriptif bir ilgiyle değil aynı zamanda dini pratiğin tek boyutlu veya —genelin dindarlığı gibi— çok boyutlu olarak tasarlanıp tasarlanmadığına bir karar verebilmek için ampirik temele de sahip olmalıdır. Ayrıca böyle bir araştırma, dini aktivite ile dine "dahil olma (Einbezogenheit)" arasında bir fark görülüp görülmediği hususunda bir karar verebilmek için malzeme sunmalıdır.

Aktiflik ve dahil olmanın ayrılmamasının ne anlama geldiği aşağıdaki örnekle açıklanabilir. İki insan aynı ölçüde titizlikle bütün pazar ayinlerine katılma kuralına uyar. Bu bakımdan ikisi de ibadet bakımından aynı ölçüde aktiftirler. Bunlardan birisi için pazar ayini, bir hafta boyunca yaptığı yegane dini pratik şekli olabilir. Diğeri için ise pazar ayini, bir hafta boyunca yaptığı birçok dini aktiviteden sadece biri olabilir. Her iki insan aynı şekilde benzer olarak yerine getirdikleri pazar ayini bakımından ele alındıklarında, onların "dahil olma"larındaki esas farklılığın ritüel aktiflik içinde bulanıklaşacağı kendiliğinden anlaşılır. Eğer bireysel dindarlığın farklılıkları ortaya konulmak isteniyorsa, bu örnek açıkça —diğerlerinde de olduğu gibi— tek başına dindarlığın bu boyutuna bir gösterge olarak güvenmenin sakatlığını göstermektedir. Araştırmanın diğer bir görevi de güvenilir bir ölçüm çerçevesinin göstergeleri arasında hangi kombinasyonların olabileceğini bulup çıkarmak olmalıdır.

Dini pratiklerin sıklığı ve karşılıklı ilişkileri konusunda yapılan araştırmalar, dini pratik fenomenine daha derin olarak nüfuz eden araştırmalarla tamamlanmaya muhtaçtırlar. Değişik dinlerde ve aynı dini grup içindeki farklı insanların dua pratiğinin sıklığındaki değişimleri meydana çıkarmak bir şeydir; bizzat duanın tabiatındaki değişimleri meydana çıkarmak ise başka bir şeydir. İnsanların dua ettikleri durumlar ve ettikleri duaların muhtevası hakkında oldukça az ampirik bilgiye sahibiz. Bu nedenle dua pratiğindeki nitel farklılıklar o kadar çoğaltılabilir ki, bunu, dua fiilini dindarlık için genel bir gösterge olarak kullanmaktan vazgeçmeye neden olarak görebiliriz.[18]

Dini pratiğin kendine özgü şekillerinde ortaya çıkan değişimler hakkında geniş bir bilgiye sahip olma, muhtemelen bu pratiklerin bi-

18 Aynı şey doğal olarak ritüel aktivitenin her çeşidi için söylenebilir. Bizzat ayinlere katılmanın farklı bireyler için aynı anlama geldiği kabul edilemez

rey için anlamının daha iyi anlaşılması yolunda ilk adım olacaktır. Övgüye adanmış dualar, dilekte bulunmaya göre bir başka anlama sahiptir. Veya farklı bireylerin dini davranışlarını dayandırdıkları çeşitli anlamlar hakkında geniş bilgi sahibi olmak, farklılaşmış dini katılma ve tecrübenin açıklanması yolunda ilk adım olabilir.

Dini Tecrübe Boyutu (*die Dimension religiöser Erfahrung*)

Dini yaşantıyı dini ifadenin ekstrem şekilleriyle —ihtida tecrübesi, dille anlatma, kutsal ruhla doğrudan karşılaşma tecrübesi v.b.gibi— bağlantı içinde ele alma yönünde genel bir eğilim vardır. Şimdiye kadar olgu olarak dini yaşantı ve dini tecrübeyi ele alan, dini duygunun bu şekildeki anlatımı üzerinde yoğunlaşmış pek az araştırma yapılmıştır. Dini inanç ve dini pratikle bağlantılı, hassas ve daha az açık olan yaşantı şekillerinin bulunduğu da elbette göz önünde bulundurulur. Emniyet, güven, tevekkül, ve cemaat yaşantısı burada anılabilir.

Araştırmaların şimdiye kadar olan gelişmeleri, dindarlığın tecrübe boyutunun araştırılmasındaki zorlukları açık bir şekilde göstermektedir. Son yıllarda bu konuya ilgi artmaktadır. Psikolog Stanley Hall daha 1881 yılında kendini dini ihtidaların ampirik olarak araştırılmasına vakfetmişti. Onun iki öğrencisi olan Leuba ve Starbuck, onun başlattığı geleneği sürdürdüler.[19] Onların çalışması o zaman büyük bir ilgi ve kabul görmüştü. 1902 yılında W. James'in klasik eseri "The Varieties of Religious Experience" yayınlanmasıyla, dinin psikolojik olarak araştırılması konusunun belli bir gelişme dönemine girdiği görülür. Elbette bu eser hakkında çok konuşulmuştur. Ancak, bu eserde geliştirilen anlayışlar daha sonra izlenmedi ve bundan sonra dini tecrübe ve dini yaşantı konusunda daha büyük ve değerli bilimsel çalışma yapılmadı.

Şimdi dindarlığın bu boyutuna yeniden yönelmek, sadece bir araştırma geleneğinin hemen hemen tamamen bulunmamasının zorluklarına değil, bununla birlikte bu fenomenlerle ilgili olarak ilk kavram ve anlayışın gelişmesi için ham malzeme sunacak günlük tecrübenin geniş ölçüde eksik olmasının getirdiği zorluklara sahiptir. Ekstrem ve açık olarak ortaya çıkan durumlar bir yana bırakılırsa, ilahi olanın tec-

19 Hall, Leuba ve Starbuck'ın anılan eserlerine bakınız.

rübesiyle ilgili bireysel dini duygular kural olarak günlük hayatta açıkça ifade edilmez. Bu nedenle, bu alanla ilgili bir araştırma stratejisi konusundaki görüşlerimiz çok geçici olarak görülmelidir. Bu düşünceler, araştırma pratiği tecrübesiyle kazanılacak düzeltmelere zaruri olarak muhtaçtır.

Diğer taraftan, dini duygu ve tecrübenin belli bir formu aşarak ifade edilebileceği de dikkate alınmalıdır. Burada, ihtiyaç, idrak, tevekkül (veya güven) ve korku kavramlarıyla nitelenebilecek dörtlü bir farklılaşma teklif edilmektedir. İnsanların, aşkın olarak temellendirilen bir inanç öğretisine sahip olma konusunda farklı ihtiyaçlar içinde bulundukları noktasından hareket edilebilir. Nerede böyle bir ihtiyaç varsa, hayatın anlam ve gayesini aramada ve dünya hakkında hayal kırıklığına düşmede olduğu gibi, orada bir inanma arzusu kendini gösterir. Bu anlamda dini ihtiyaç, dini tecrübe boyutu içinde dindarlığın bir bileşeni olabilir.

İkinci bir bileşen, bireyin ilahi olanın bilincinde olduğu veya onu kabul ettiği ölçü olarak görülebilir. J. Moran Weston, musiki ve sanat kabiliyeti gibi manevi—dini bir kabiliyetin olabileceği görüşünü savunmaktadır.[20] Eğer bu doğruysa, o zaman bu kabiliyet, ilahi bir huzurda bulunmanın öznel tecrübesinde, ilahi olana bir yakınlık içinde veya kutsal tecrübesinde ve kurtuluş tecrübesinde tezahür eder. İlahi olanın bu şekilde idraki —ihtida olayında olduğu gibi— yoğun olabilir veya, eğer insan ilahi olanı tabiatın güzelliğinde keşfederse daha ölçülü olabilir. İlahi olanın bu şekilde idraki ayrıca —kutsal ayinde olduğu gibi— açık biçimde de tezahür edebilir veya başkalarından izole biçimde kişisel olarak da açığa çıkabilir.

Üçüncü bileşen —güven veya tevekkül— bireyin hayatının, güvenilen ilahi gücün elinde bulunduğu bilincini yansıtır. Bu bileşen bazı dinlerde bulunmaz, Hıristiyanlıkta ise önemli bir rol oynar. Bu bileşeni ölçmek açıkça zor bir girişimdir. Bu bileşeni ölçmek için inanmış insanlara, ilahi bir gücün kendilerine itina gösterdiği ve kendileriyle ilgilendiği duygusuna sahip olup olmadıkları doğrudan sorulabilir. Bu problemi dolaylı olarak araştırmak elbette daha verimli olabilir. Bu

20 Bu teklif yazara Dr Weston tarafından kişisel olarak yapılmıştır.

anlamda mümkün dolaylı göstergeler, korku ve endişeden kurtulma ve emniyette olma duygusu olabilir.[21]

Gerçi bütün dinlerde endişe (korku) ve güvenin özel bir karışımının bulunduğunu gözlemliyoruz, ancak, genellikle biri diğerine baskın çıkıyor. Hıristiyan dininde endişe bileşeni bulunmakla birlikte İslam dinine göre daha zayıf olarak ortaya çıkmaktadır. Güven bileşenini neyin ilgilendirdiği, ilahi olandan korkulup korkulmadığı ve eğer cevap evetse bunun hangi tarzda olduğu doğrudan sorularak öğrenilebilir. Dindarlığın diğer boyutlarında —Tanrı'nın doğası konusundaki inanç ilkelerinde olduğu gibi— endişe bileşeninin ne dereceye kadar temsil edildiğinin tetkik edilmesi elbette tekrar sonuç vaat eden bir hareket tarzı olabilir.

Dini tecrübe boyutu da dindarlığın diğer boyutlarıyla zorunlu olarak bağlantılıdır. Bu nedenle o sadece, diğer boyutlarda da kendini açığa vuran daha geniş bireysel dindarlık bağlamında araştırılmalıdır.

Dini Bilgi Boyutu (*die intellektuelle Dimension*)

Bütün dinler taraftarlarından inançları hakkında bilgi sahibi olmalarını bekler. Elbette farklı dinler tarafından değer verilen dini bilginin tarzı üzerinde dikkate değer farklılıklar bulunmaktadır. Konfüçyanizm klasik bilgiye daha fazla değer vermektedir. Yahudilikte ise Yahudi tarihini ve şeriatını bilmek daha belirleyicidir. Bütün dinlerin ihtida bakımından en güçlüsünde —Hıristiyanlıkta— kutsal metinle münasebete çok üstün değer verilir; Hıristiyan inancının kaynağını ve tarihini bilmeye ise daha az değer verilir. Seküler bilgi ve özellikle eleştirel bilginin geliştirici biçimleri hakkındaki tutum bakımından dinler arasında önemli farklılıklar vardır. Bazı Hıristiyan mezheplerinde (Sekten) bilinçli olarak, üyenin sadece seküler bilgi ile karşılaşma sınırında durmasının tenkit edilmesine ve sadece inanç "gerçeği"nin metne uygun yorumuna müsamaha gösterilmesine dikkat edilir.

---

21 Muhakkak ki dinin birey için işlevi ve etkilerinin başka göstergeleri de vardır. Farklı boyutlar arasındaki karşılıklı ilişkilerden hareket edilirse onları birbirinden tamamen bağımsız olarak araştırmak imkansız olur ve bazı göstergelerin bu boyutların bir çoğunda anlamlı olduklarını kabul etmek gerekir.

Çeşitli dinlerin kendi içlerinde ve birbirleri arasında, dindar insanın neyi bilmesi gerektiği ve dini bilginin kalitesinin nasıl sağlanabileceği konusunda büyük farklılıklar bulunduğundan, dini bağlılığın göstergesi olarak ne tür bir bilginin kullanılacağını belirlemek gerçekten zordur. Eğer aynı zamanda ilgili bireyin bizim dindarlık boyutlarımız bakımından yönelimine, özellikle inanç ilkeleri bakımından, dayanılırsa, bilgi formlarına dayanan dindarlığın bir nitelemesi yapılabilir. Kural olarak ateistin dini meseleler hakkında iyi bilgi sahibi olması düşünülemez değildir, hatta ihtimal dahilindedir. Tabii tanıma göre o bir inançsızdır. Bu nedenle araştırmanın en ivedi görevlerinden biri, bir yandan bireysel dini bilginin tarzı ve kapsamı arasındaki ilişkileri, diğer yandan dini inanç, dini pratik ve dini yaşantının kalıbını çıkarmak olmalıdır.

Eğer biz dindarlığın bu bileşenleri için ölçüm teknikleri geliştirmeyi deniyorsak artık mevcut araştırmalara baş vurmamalıyız. Yayımlanmamış doktora tezleri veya bu konuda bir mezhep tarafından talep edilmiş araştırmalar olabilir; yayımlanmış literatürde bu konuda hemen hemen hiçbirşey yoktur.

Öncelikle gerçekten neyi ölçmek istediğimizi sormalıyız. Öncelikle insanların hangi konuda ne kadar bilgi sahibi olduklarını öğrenmek ilginç olabilir. Böylece insanın, geleneği içinde eğitildiği dinin kökeni ve tarihini, diğer dinleri içine alan sorulardan oluşan geniş bir alanı kapsayan bir dini malumat testi geliştirilebilir. Bu tarzdaki bir testin değerlendirilmesi kuşkusuz dini bilgi tiplerinin çok çeşitli olmasına neden olabilir. Dini bakımdan tamamen bilgisiz olunabilir. Birçok kimse, bizzat içinde büyüdüğü din hakkında malumat sahibi olabilir, fakat diğer dinler hakkında olmayabilir. En azından Hıristiyanlık ve Yahudilikte, bu dinlerin tarihlerine oranla kaynakları hakkında daha geniş bilgi sahibi olunur. Kapsamlı dini bilginin, belli bir dini yaşantıya, düzgün dini pratiğe ve dini inanç ilkelerine güçlü bir bağlılığa sirayet etmesi ihtimali zayıftır. Muhtemelen bunun aksi daha doğrudur. Sadece sınırlı bir dini bilgiye sahip olanların, dindarlığın diğer boyutları bakımından, dini bilgisi çok kapsamlı olan veya hiç olmayanlara oranla daha güçlü dindar olmaları daha muhtemeldir. Ayrıca, birçok insanın, kendi dininin aslı ve tarihi hakkında yanlış veya bozuk bilgiye sahip olduğu ve bu bozuk bilginin belli bir dini inanç, pratik ve yaşantı kalıbıyla birlikte sürdüğü de kabul edilmelidir.

Bilgi konusundaki tutumları bilmek de genel olarak yararlı olur. Kural olarak —dini bilginin elde edilmesi için bir gösterge olarak— dini literatürü okumaya ne kadar zaman ayrıldığı dini pratik alanında araştırılmaktadır. Bundan başka, genel olarak dini bilgiye ve buna bağlı olarak benimsenen bilgi tarzlarına verilen önemi ortaya çıkarmak da yararlıdır. Burada din eleştirisi ile ilgili literatürü de bilmeyi uygun görmeyenler ile ne söylendiğini veya ne düşünüldüğünü bilmek isteyenler arasındaki fark düşünülmektedir. Manevi yönelimin açıklığı veya kapalılığı hiç kuşkusuz dini inanç ve inançsızlığın tiplerinin geliştirilmesi bakımından önemli bir faktördür.

Dini bilginin araştırılması bakımından diğer önemli bir faktör, kutsal metinler ve diğer dini literatür kendisiyle okunan eleştirel zihniyetin derecesi olabilir. Bu bağlamda bir gösterge de dini metinlerin eleştirisiz olarak harfi harfine kabul edilmesi olabilir. Her halükarda, insanın dini yönünün anlaşılabilmesi için, dini bilginin bütün bu farklı perspektifler altında dikkate alınmasının ve diğer boyutlarda tecrübe edilen farklı dini bağlılığın dini bilgiye bağlanmasının zaruri olduğu anlaşılıyor. Şimdiye kadar yapılan araştırmaların, dindarlığın bu bilgi boyutuna hiç değer vermemesi çok hayret vericidir.

Dinin Etkileme Boyutu (*consequential Dimension*)

Bazı dinlerde dinin pratik davranış için implikasyonları açık ve somut olarak gösterilir, diğerlerinde ise sadece oldukça soyut olarak. Bir din sosyal yapıyla ne kadar fazla bütünleşmişse, insanın günlük davranışının dini emirlerle tanımlanması da o kadar muhtemeldir. Örneğin Hinduizmde müminin sabahtan akşama bütün davranışları, arkasında dini otoritenin bulunduğu örf ve adetlerle düzenlenir. Toplumsal yapıdan geniş ölçüde bağımsız olarak varolan, daha güçlü olarak kurumlaşmış dinlerde günlük hayat dini emirlerle daha az düzenlenir veya hiç düzenlenmez. Burada din, sadece genel standardı belirler ve günlük hayatın talepleriyle karşı karşıya kalınca dini yorumlamak bireylere kalır. Bu nedenle Hıristiyanlığın "Tanrı'nın ev idaresi" olması, boş vakitlerde ve ekonomide "Hıristiyan olarak sorumlu" davranmak, Hıristiyan vatandaşın siyasal sorumluluğunu Tanrı devletinin vatandaşlığı temelinde kabul etmek teşvik edilmiştir. Bu genel talimatları somut ilişkilerde kullanma ve yorumlama kararı bireye bırakılmıştır.

Bütün bu farklılıklara rağmen bütün dinler, dini bağlılık ve imanın bazı sonuçları olduğu veya olması gerektiği tezi konusunda birleşmektedirler. Bu sonuçlar, hem dindar olarak bireyden ne beklendiği hem de bizzat onun ne yaptığıyla ilişkilidir. Dindarlığın ödülü doğrudan olabilir veya gelecekte ümit edilebilir. Doğrudan olan ödüller şunlar olabilir: Manevi huzur, korku ve endişeden kurtulma, güven duygusu ve hatta —bazı dinlerde— maddi başarı. Gelecekte beklenen ödüller ise, kurtuluş, ebedi hayat, daha iyi bir dünyevi konumda yeniden doğuş v.s. olabilir. Bir insanın kendi dini bağlılığının sonucu ve etkisi olarak ne yapması gerektiğine ilişkin beklentiler, belli davranış tarzlarından kaçınmayı ve diğer davranış tarzlarına aktif olarak katılmayı kapsar. Hıristiyanlıktaki on emirde olduğu gibi, bütün dinlerde "yapmalısın" ve yapmamalısın" şeklinde emirler vardır.

Bir kez daha ortaya çıkmıştır ki, dini etkilerin araştırılması dindarlığın diğer yönlerinin araştırılmasından yalıtılarak sürdürülemez. Bir insanın bu diğer boyutlarda nasıl dindar olduğu, öncelikle belli bir davranışın fiilen dini olduğunun iddia edilmesine bağlıdır. Eğer dindarlığın bir sonucu ise ancak o zaman bir davranış —tanıma uygun olarak— dini bir sonuç olabilir.[22]

Dinin etkileri problemi konusunda mevcut araştırmaların katkısı nedir? "Ödül—sorumluluk" şemamızdan hareket edecek olursak, ödüller kısmında haliyle gelecekte ümit edilen ödüllerin gerçekliği konusunda fiili olarak hiç bir araştırma yapılamamıştır. Gelecekte ümit edilen ödüllerin şu andaki davranış için ne anlam ifade ettiği konusu acilen araştırılmalıdır. Böyle bir araştırmanın, amaca uygun olarak dini inanç boyutunun araştırılması çerçevesinde yürütülmesi gerekir. Dini bağlılığın doğrudan ödüllendirilmesi konusunda şimdiye kadar az araştırma yapılmıştır[23] Mevcut araştırma dini etkiler üzerine yoğun-

22 Elbette din öyle tanımlanabilir ki, sadece onun ahlaki ilkelerinin günlük hayattaki etkileri dikkate alınır ve dini inanç, ayin, dini yaşantı ve dini bilgi ile ilgili bütün görüşler inceleme dışı bırakılır. Böyle bir tanımın yararı tartışılabilir, ancak dindarlığın etkilerinin diğer boyutlardan bağımsız olarak araştırılabileceğini de gösterir.

23 Dini inancın birey için olan işlevlerini, dini birey için hazır hale getiren ödüllerle - inanç boyutuyla- sınırlamak zordur. Dinin birey bakımından işlevlerinden biri manevi huzuru sağlamasıdır ve bu tamamıyla dinin ümit edilen ödüllerinden biri olabilir. Eğer burada bir ayrım gerekli ise, dindarlığın sonuçları olarak ümit edilen ödüllerden fiilî olarak gerçekleşmiş olanlarını belirleyebiliriz. O zaman din tarafın-

laşmış olsa da, öncelikle "sorumluluk" meseleleriyle ilgilenmiştir: O araştırma, bir insanın dininin etkisinin sonucu olarak ne yaptığı veya neyi terk ettiği meselesini araştırmıştır.[24] Pek çok araştırma dini bağlılığın bireysel tutum ve değerlere etkisini konu edinmiştir. Bunlar arasında Hartshorne ve meslektaşlarının otuzlu yıllarda Hıristiyani eğitimin etkileri konusunda yaptıkları araştırma anılabilir.[25] Onlar dini tanımlamak için pazar ayinine katılma veya pazar okuluna gitmekle sınırlı göstergeler kullanmalarına rağmen hiçbir dini etki bulamadılar. "Souther Parish" adlı kitabının son bölümünde Joseph Fichter, cemaat üyesinin, ayin davranışları bakımından hangi ölçüde tipik dindar olarak görüldüğünü, Roma—Katolik kilisesinin belli ahlaki ve etik standarlarına ne ölçüde uyduğunu araştırdı.[26] Fichter, kilisenin etik ve ahlaki standartlarına uymanın, sadece onların seküler değerlerle çatışmadıkları yerlerde yüksek olduğu sonucuna vardı. "Conformity and Civil Liberties" adlı araştırmasında Samuel Stouffer, beklentilerine karşıt olarak, dindar insanın dindar olmayan insana göre daha az burjuva özgürlüğü zihniyetine sahip olduğunu ortaya çıkardı. Stouffer, dindarlığın göstergesi olarak pazar ayinlerine katılma sıklığını kullandı.

Dinin etkilerini araştırma konusunda bu zamana kadar yapılanlar içinde en titiz çabayı "The Religious Factor" adlı kitabında Gerhard Lenski gösterdi. Ampirik araştırmasında Lenski, dindarlığın dört göstergesinden hareket etmiş ve onlardan her birini, örnekleme giren ki-

---

dan karşılanan, içlerinde açık veya kapalı biçimde ümit edilen ödüller bulunmayan bütün ihtiyaçlar dini inancın işlevleri olarak görülebilir.

24 İnanç sisteminde formüle edilmiş olan beklentilerde açıkça görülen sonuçlar ile etkileri birbirinden ayırmak çoğu kez zor olabilir. Böyle bir durum, görece soyut olarak formüle edilmiş beklentilerde ("Hıristiyani ev idaresi"), ve yine ilahi olanla kişisel temasta veya içinde dini pratiğin gerçekleştiği cemaat şekillerinde görülebilir. Bir araştırma sonucunun Katoliklerin doğum kontrolü yaptıklarını göstermesi ilk kategoriye girer. Mü'minin, inanmayana göre cemaat hayatına daha aktif olarak katılması gözlemi ikinci kategoriye girer. Daha büyük çevrelerde inananların inanmayanlara oranla daha çok cumhuriyetçileri seçtikleri tespiti, üçüncü kategori olarak kabul edilebilir.

25 H. Harsthorne, J. B. Maller, *Studies in Service and Self Control*, New York 1929, H. Harsthorne, M. A. May, *Studies in Deceit*, New York 1928; H. Harsthorne, F. J. Shuttleworth, *Studies in the Organization of Character*, New York 1930.

26 Karşılaştırınız: Fichter, a.g.e.

şilerin siyasal, ekonomik ve aile ilgili değer yargılarını kapsayan bir dizi soruyla donatmıştır. Genel olarak Lenski'nin vardığı sonuca göre dindarlık, araştırılan değer yargılarıyla açıkça bağlantılıdır. Kuşkusuz bu bağlantının şekli, dini bağlılık için kullanılan göstergeye göre farklılık gösterir.

Elbette yapılmış olan bütün bu araştırmaların —Lenski'nin ki de dahil— sınırlılıkları vardır; hemen hepsi dindarlık için gerçekten kapsayıcı olacak göstergeler kullanmaktan uzaktırlar. Bu nedenle sistematik ve kapsamlı araştırmalar gereklidir. Fakat bu arada, insanın Tanrı ile ilişkisini tespit eden boyutun artık daha fazla dikkatle kullanılıp kullanılmayacağı sorulabilir. Eğer biz dindarlığın tipleştirilmesi için bu boyutta güvenilir bilgilere sahipsek, bu konuda, insan—insan ilişkileri boyutunda dinin etkileri konusundaki yüzeysel, bölük pörçük araştırmalara göre daha iyi durumdayız demektir.

Bu tür araştırmalar için gerekli şartlar üzerinde durulmuştur. Eğer dinin birey bakımından hiçbir sonucu yoksa, toplumumuzda daha gelişmiş bir dini hayata sahip olamayız. Bizim kanaatımıza göre bu sonuçlar "ödüller" alanından çok "sorumluluk" alanında aranmalıdır. Elbette ki iki bakımdan da yoğun araştırmalara ihtiyaç vardır. Dinin ruhi ve manevi sağlığa katkısının olup olmadığı ve var ise bunun hangi şekilde olduğunu tecrübe etmek fevkalade önemli olmalıdır.[27] Diğer önemli araştırma konuları, genel ahlakta, diğergam davranışlarda din faktörü[28] ve insanların çeşitli yaşlarda verdikleri kararlarda din faktörünün yeri olabilir.

Sonuç

Birey ve onun dinini doğru olarak anlamaktan oldukça uzakta bulunmaktayız. Bu yetersiz durumun sorumluluğunun bilhassa dinin doğasını anlamakta şu anda içinde bulunduğumuz acizlikte aranması gerekir. Dinin ilişkilerini araştırmaya ve onun etkilerini anlamaya çalışırken, bizzat din fenomenini gözden kaçırdık. Bizzat din fenomeninin

27 Karşılaştırınız: W. E. Oates, "Religious Factors in Mental Illness", *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, C. 2, Köln-Opladen 1966.

28 Karşılaştırınız: P. A. Sorokin, "The Western Religion and Morality of Today", *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, C.2, Köln-Opladen 1966.

kendisinin, bugüne kadar yeterli gördüğümüz çok basit göstergelerin gösterdiği dine göre daha büyük bir derinlik göstermediği anlaşılmaktadır. Elbette biz bu düşüncelerle kolayca yetinemeyiz veya şimdiye kadar ki araştırmamıza kör olarak tamamen güvenemeyiz. Bunun yerine daha çok dinin bütün tezahürlerini daha yeterli olacak biçimde açmakla ilgilenmemiz gerekir.

Din bakımından gittikçe daha fazla uzlaşma sağlanan gösterge ve ölçüm tekniklerini, anılan boyutların her birinin kendi içinde ve aralarında geliştirmemiz ilk zarurettir. Bu boyutların kendi içinde homojen olduklarını veya dini yönelimleri farklılaştırmak için tek bir göstergenin yeterli olabileceğini —mevcut araştırmaların yaptıkları gibi— kolayca ileri sürmemeliyiz. Ayrıca yine bir boyutta tezahür eden dindarlığın otomatik olarak diğer boyutta da tezahür ettiğini kolaylıkla ileri sürmemeliyiz. En yeni araştırmalar, dini tezahürün farklı şekillerinin tamamen birbirinden bağımsız olarak bulunduklarını gösterdiler.[29] Dindarlığın çeşitli yönleri arasındaki karşılıklı ilişkiler sistematik olarak araştırılarak bu anlayış sürdürülmelidir.

Nihayet bizim, dinin bir tanımı yerine dinin operasyonel tanımlarından oluşan bütün bir sistem önerdiğimiz, bu sistemde dinin sosyal bağlantılarının ve etkilerinin çok değişik olabileceğinin dikkate alındığı mutlaka akla gelir. Din gibi karmaşık bir fenomen, tek boyutlu kategorilerle —veyahut da yalnız geleneksel dinin beklentilerini iktibas eden kategorik bir çerçeve ile — bütünüyle nasıl anlaşılabilir. Eğer psikolojik ve sosyolojik kuram tarafından bir din kavramı geliştirilecekse, bununla ilgili olarak ortaya çıkan imkanlar araştırmalarda şimdiye kadar henüz değerlendirilmemiştir. Ve elbette bu imkanlar, en azından eskiden dinin münhasıran çok geleneksel olarak kavramlaştırılmasına güvenilmesiyle ortaya çıkan imkanlar kadar ümit vermektedirler.

Geleceğin din sosyolojisi araştırmasının görevi ve cazip tarafı muhtemelen bilhassa dini bağlılığın kültürler arasında araştırılmasında bulunmaktadır. Bununla beraber, kendi kültürümüzde din fenomeninin araştırılması konusunda en uygun yolu bulmadan paldır küldür kültürler arası karşılaştırmalı araştırmaya atılmak da akılsızlık olur.

---

29 Karşılaştırınız: Y. Fukuyama, a.g.e. ve G. Lenski, a.g.e.

DİN SOSYOLOJİSİ NEDİR*

P. HENDRİK VRİJHOF

Haklı olarak bu makalenin başlığı iddialı görülebilir. Kolayca yerine getirilemeyecek beklentiler uyandırıyor. Buna rağmen, bu şekilde formüle edilmesi gerekiyordu. Bu başlıkla amaçlanan, din sosyolojisinin ne olduğunu veya ne olabileceğini tartışmak değil, daha çok, din sosyolojisi meselesinin niçin bir mesele olduğunu ve her şeyden önce niçin böyle kalacağını açıklamaktır. Din sosyolojisinin bugünkü durumu daha çok, konusu ve objesi hakkında ciddî ve makul sorular sorulmasına bağlıdır. Bu makale bunu teşvik etmek arzusu taşımaktadır.

I. "Klasik" Din Sosyolojisinin Konusu

Din sosyolojisi, henüz gelişmesinin başlangıcında bulunan ve şu ana kadar konusu ve yöntemleri ile ilgili olarak yeterli güvenlik kazanmamış genç bir bilimdir. Sosyoloji veya onun yan alanlarından birisi üzerinde yapılacak genel bir gözlemle hemen hemen zorunlu olarak ortaya çıkan bu tespit, din sosyolojisi üzerindeki genel kanaat (communis opinio) ile göze çarpan bir biçimde iyice belirginlik kazanıyor. Bu anlayış az-çok bilinçli olarak bu bilimle ilgilenenlere hakim olmuş görünüyor. Bu durum yaklaşık olarak şöyle açıklanabilir: Din sosyolojisi bir din bilimi değil, insan ve grupların birlikte yaşamalarının bilimi olan sosyolojidir. Din fenomeni bu bilim için sadece insan toplumu bağlamında aydınlatıcı olabilir. Bu tespit, dinin topluma etkisi meselesini olduğu gibi, bunun aksini de içine alır. Bu demektir ki din sosyolojisi,

---

* Almanca'dan çeviren M. Emin Köktaş. (*Probleme der Religions-Soziologie*, D. Goldschmidt ve J. Matthes -edts-Westdeutsche Verlag, Opladen, 1971)

din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkileri ve etkileri konu edinir. Şüphesiz bu açıklama, din ve toplumun tabii, birincil, birbirinden bağımsız olarak birbirleriyle ilişkide bulunan büyüklükler oldukları anlayışını telkin ediyor. Din, ne insani ilişkilerde veya toplumda tamamıyla kaybolabilir ne de her iki faktörden türetilebilir veya onlarla "açıklanabilir". Din, ilke olarak insan ve topluma önceliği olan meta-sosyal bir fenomendir.

Helmut Schelsky'e göre bu anlayış -büyük oranda- "artık klasik olarak adlandırılan din sosyolojisini ortaya koyan M. Weber, Troeltsch, Sombart vb. gibi"[1] eskilerin anlayışıdır. Doğrusu bu anlayışın içinde de önemsiz olmayan faklılıklar bulunmaktadır. Ernst Troeltsch, dini fenomenlerin sosyolojik bakımdan önemli olan etkilerini merkeze yerleştiriyor. Hıristiyanlık, böyle düşünüyor o, "tabii olarak diğer her hangi bir fenomen gibi, örneğin cinsiyet içgüdüsü, sanat, bilim, geçimini sağlama gibi, veya herhangi bir hobi ve geçici bir gaye gibi sosyolojik etkiye sahiptir"[2] Troeltsch önce "Hıristiyanlığın kendine özgü sosyolojik özelliklerini ve bunların gelişme ve örgütlenmesini" araştırıyor. Bu nedenle "bu sosyolojik yapının sosyal hayatla, yani devlet, çalışma hayatı ve aile ile münasebeti" meselesi önem kazanmaktadır. Bunun için öncelikle "dini-sosyolojik temel modelin diğer hayat alanlarına gerçek etkileri" ve yine "bundan ayrı olarak dini cemaatin sosyo-politik yapıdan hangi etkileri aldığı" meselesi söz konusudur. Nihayet "iç temas ve nüfuzun ne ölçüde mümkün olduğu ve umumi hayatın iç bütünlüğünün ne ölçüde sağlandığı"[3] şeklinde başka bir konu bunu izliyor. Troeltsch, araştırmalarını Hıristiyanlığın tarihi-sosyolojik analizi ile sınırlamaktadır. Buna rağmen, alıntılanan ifadelerde din (yani Hıristiyanlık) ve toplum arasındaki karşılıklı etkileşim ve ilişki konusu açıkça dikkati çekmektedir. Tarihi eğilimine rağmen Troeltsch, Hıristiyanlığı, etkisini insan ve topluma yayan bağımsız, otonom bir fenomen olarak görmektedir.

---

1 H. Schelsky, "Ist die Dauerreflektion institutionaliesbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie", Zeitschrift für evangelische Ethik, Temmuz 1957, Nr.4, s.153.

2 E. Troeltsch, Die Sozlallehren den chrislichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 19223, s.5.

3 E. Troeltsch, a.g.e., s.14 v.d.

M. Weber'de din ve toplumun değişen ilişkisini açıkça sorgulama konusu eksiktir. Sosyolog olarak o, "sosyal davranışın izahını" ilk görev olarak görüyor. Bu nedenle ona göre din sosyolojisi, "esas itibariyle dinin "mahiyet"i ile değil, toplumsal davranışın belli bir tarzının etkileri ve şartları ile ilgilenmelidir. Bunun anlaşılması da, dış akış çok yüksek derecede çeşitlilik gösterdiği için bireyin subjektif yaşantı, tasavvur ve gayelerinden 'anlam' olarak elde edilebilir. Dini veya büyüsel olarak motive olmuş davranış, kendine özgü varlığı içinde bu dünyaya yönelmiştir."[4] Bu uzunca alıntı, bilimsel-deskriptif bir düsturdur, din veya dini fenomen hakkında bir yargı değil. Weber, dinin etkisini, tabiatüstü bir gerçeğin insana ve topluma tesiri olarak almak istemiyor; bu şekilde tetkik dışı bıraktığı tabiatüstünün insani anlamının izahı olarak anlamak istiyor.

Troetlsch ve M. Weber'in eserleri genel-tarihi bir karaktere sahiptir. Bu nedenle Dietrich Bonhoeffer "genel-tarihi veya ekonomi-politik bakış açısı çerçevesinde din sosyolojisinin hemen hemen din tarihinden başka bir şey olmadığı"[5] eleştirisini yapmaktadır. Bu din sosyolojisinde sistematik-sosyolojik bir çatı kurma bakımından eksiklik bulunmaktadır. Troeltsch ve Weber'in hedefleri bir yandan da böyle bir çatı kurmaya yönelmiştir. Troeltsch son tahlilde çeşitli toplumsal görünüm şekillerinin analizi sayesinde Hıristiyanlığın gerçek mahiyetini meydana çıkarmak istiyordu. M. Weber ise son tahlilde dini önemli bir faktör olarak gördüğü Avrupa kültürünün özel konumuna ve bunun gelişmesine vakıf olmakla ilgileniyordu. O, karşılaştırmalı tarihi araştırmalarında bu faktörün Avrupa kültürünün geçmişinde, halinde ve geleceğindeki önemini temellendirme gayesi güdüyordu. Bu nedenle din sosyolojisi ile ilgili incelemelerini Wirtschaft und Gesellschaft (Ekonomi ve Toplum) adlı eserinin ikinci kısmının 4. bölümü olarak düzenledi. Ona ve "klasik" din sosyolojisinin diğer temsilcilerine göre din sosyolojisinin, genel sosyolojinin bir yan bölümü olması söz konusu değildir. Din, sanat, politika vb., gerçek mahiyeti ve önemi içinde anlaşılması ve anlamlandırılması gereken, bölünemez sosyal gerçekliğin sadece birer görünüşleridirler.

4 M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1956, s.227.

5 D. Bonhoeffer, Sanctorum Communio, Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, München 1960, s.14.

Tarihi ilgi alanlarında ve karşılaştırmalı tetkik tarzlarında Troeltsch ve M. Weber, dinin, toplumun şekillendirme gücüne karşı az-çok bağımsız olmasını şart koştular. Onlar eserlerini planladıklarında din ve kilise hala genel kabul gören ve etkin olan büyüklüklerdiler. Bundan başka onlar, -Tylor, Freud v.b'nin psikolojik teorilerine ve Comte, Marx v.b.'nin sosyolojik fikirlerine karşı- "dini, sosyal hayatın bütünleştirici ve toplumda yokluğu açıkça hissedilen bir unsuru olarak"[6] ortaya koydular. Bu nedenle bu din sosyolojisi, "modern dünyanın Hıristiyanlıktan türetilmesinde, para ekonomisinde, kapitalist ücret sisteminde, işletme ve çalışma ilişkilerinde, devlet fikri ve hukuki eşitlikte vs. rasyonalizmin dini köklerinin keşfi konularında"[7] büyük önem kazandı. Dietrich Goldschmidt bu konuyu "toplumsal olanla ilişkilerin dini bağlantısı meselesi" olarak adlandırdı.[8] Dinin toplumla ilişkisi meselesi önceleri esas olarak görülüyordu. Dinin topluma etkisi araştırılmış; bu etkileme sosyal gerçekliğin tamamlayıcı bir parçası olarak anlaşılmıştır.

Kendisinden öncekilerin ve çağdaşlarının eserlerini düzene koymayı ve sistematikleştirmeyi deneyen Joachim Wach, din sosyolojisini "din ve toplum arasındaki ilişki ve onlar arasındaki etkileşimin şekilleri"[9] biçiminde çok kapsamlı olarak tanımlamaktadır. O, dini, ifadesini mitos, öğreti, ibadet ve dini gruplaşmada bulan, toplumsal bütünleşmenin bir faktörü olarak görüyor. Her şeyden önce din sosyolojisi için önemli olan, bu bilimin "dini gruplaşmanın tipolojisi"ne özel bir ilgi göstermesidir.[10] Bununla birlikte Wach'ın "dinin oldukça tesirli ve bütünleştirici gücüne" özel bir vurgu yaptığı görülür. Bacon'ın ünlü vecizesini katılarak alıntılıyor: "Religio praecipuum huma-

6 D. Goldschmidt, "Zur Religionssoziologie in der Bundesrepublik Deutschland", Archives Sos.Relig., Temmuz-Aralık 1959, s.54; "Standort und Methoden der Religionssoziologie", Soziologie und moderne Gesellschaft; Verhandlungen des vierzehnten Deutschen Soziologentages vom 20. bis 24. Mai 1959 in Berlin içinde, Stuttgart 1959, s.140.

7 Schelsky, a.g.e.,s.153.

8 D. Goldschmidt, a.g.y.,s.57 ve s.149.

9 J. Wach, Sociology of Religion, London 1947, s.6,11,384; "Sociology of Religion", Twetieth Century Sociology, içinde, s.433 v.d.

10 J. Wach, a.g.e., s.384.

nae sociatic vinculum" (Din, toplumun en güçlü bağıdır)[11] Dinin etkisi toplumun bütün alanlarında kendini gösterir. Bu nedenle Wach'ın tetkikleri genel bir kültür tarihi karakterine sahiptir. Onun oldukça sistematik analizleri pek sağlamlaştırılmamış ve eksiklikleri giderilmemiş olarak görünüyor. Yine ona göre din sosyolojisinden, sosyolojinin bağımsız bir yan disiplini olarak söz edilemez.

II. Bugünkü Din Sosyolojisinin Konusu

Modern toplumda din ve kilisenin anlam ve konumundaki önemli değişmelerin bugünkü din sosyolojisinin ilgi alanını ve sorunşalını karakterize ettiği genel olarak ileri sürülür. Modern, dinamik toplumun din ve kilise üzerindeki etkisi her yerde açıkça izlenebilir. Goldschmidt'e göre "M. Weber ve Troeltsch'de görülen sosyal davranışın dini bağlantısı şeklindeki önceki problem, şimdi dini davranışın, dini muhtevanın sosyal bağlantısı şeklinde çağdaş probleme dönüşmüştür."[12] Friedrich Fürstenberg, aynı anlamda "dini sosyal davranış ve dini kurumların dünyevi görünüşlerinden" din sosyolojisinin gerçek problemi olarak söz ediyor.[13]

Schelsky, "modern bir din sosyolojisinin konusu"nun merkezine "din veya Hıristiyanlığın modern topluma intibakının tezahürlerini" yerleştiriyor ve intibakı ise "Hıristiyanlığın sosyal tezahür şeklindeki değişme" ile sınırlıyor. O, bu intibak kavramını, "Hıristiyanlığın eski bir hakikati savunması gerekmesi"ne karşın, "modern dünyayı otonom, kendiliğinden varolan bir realite" olarak karakterize etmek suretiyle açıklıyor. "Hıristiyanlık ve kilise, kendi ebedi hakikatini değişen, dünyevi olarak otonomlaşmış yapılarda yeniden kurma göreviyle karşı karşıya bulunuyor."[14]

Hollanda'da P. Smits, Schelsky tarafından formüle edilen sorunsalı, din sosyolojisinin yenilenmesi denemesi olarak benimsiyor. Smits'e göre Schelsky, aksini savunmak ve "din ve Hıristiyanlığın mo-

11 J. Wach, a.g.e.s.6.

12 D. Goldschmidt, a.g.y.,s.57 ve 143.

13 Fr. Fürstenberg, "Religionssoziologie", K. Galling (Haz.), Die Religion in Geschichte und Gegenwart, C.IV, 3.b.,Tübingen 1961, .1031.

14 Schelsky, a.g.e.,s.154 v.d.

dern topluma intibakını" ön plana almak suretiyle M. Weber, Troeltsch, Sombart gibilerin klasik din sosyolojilerinin sorunsalından fiilen ayrılmak istemektedir.[15] Mamafih dikkatli bir okuyucu alıntılanan ifadelerden, "klasik" din sosyolojisinin konusal karşıtlığının, henüz ondan ayrılmakla aynı anlama gelmediğinin farkına varır. Hatta Schelsky daha çok, bir yandan modern toplumu, diğer yandan dini (Hıristiyanlık) otonom olarak, yani temelde birbirine yabancı büyüklükler halinde karşı karşıya koymak suretiyle son problemi vurgulamaktadır. Klasik din sosyolojisi ile ilgili problem gerçi bunun aksidir, fakat mahiyet itibariyle aynı kalmıştır.

Din sosyolojisinin konusunun ne olduğuna ilişkin çağdaş bir çok anlatımda J. Wach tarafından genelleştirilen ele alış tarzı hala korunmaktadır. Bernhard Haering'e göre "özellikle dinin kendi cemaat şekilleri göz önünde bulundurulmak suretiyle din sosyolojisinin konusu, din ve toplumsal ilişkiler arasındaki karşılıklı ilişkilerdir."[16] Norbert Greinacher, -alıntı yaptığı birçok yazarla aynı fikirde olarak- Wach'ın tanımlamalarının değiştirilmeden kabul edilebileceğini düşünüyor.[17] "Sosyolojiye Giriş" adlı kitabında Pieter J. Bouman, inanç ve onun sosyal hayatta cemaat olarak tezahür etmiş yapısının yerinin ne olduğunun araştırılmasını görev olarak din sosyolojisine yüklüyor. Bundan başka, inanç ve kilise örgütünün, genelde meslek hayatını, özelde bireyin sosyal yönelimini hangi ölçüde etkilediğinin yaklaşık olarak belirlenmesi de onun görevidir. Burada diğer bir problem, yani toplumsal hayat ve sosyal yapı değişmesinin dini yaşantıyı ne ölçüde etkilediği ve dini örgütlenme biçimlerini ne dereceye kadar belirli bir gelişme çizgisine götürebildiği meselesi söz konusudur.[18] Milton Yinger'in vardığı sonuç ise şöyledir: "En geniş ifadesiyle din sosyolojisi, toplumun, kültürün ve şahsiyetin dini etkileyiş tarzlarının bilimsel olarak araştırılmasıdır. Ki bu amiller, dinin kaynağına, öğretilerine, uygula-

15 P.Smits, "Schelsky's poping tot vernieeuwing der godsdienstsociologie", Mens en Maat., 1961,s.152.

16 B. Haering, Macht und Ohnmacht der Religion, Religionssoziologie als Anruf, Salzburg 1956, s.18.

17 N. Greinacher, Soziologie der Pfarrei, Wege zur Untersuhung, Colmar-Freiburg 1955, s.6.8.

18 P. J. Bouman, Sociologie, Begrippen en problemen, 7.b., Antwerben-Amsterdam 1958, s.145.

malarına, dini yaşayan grupların tiplerine, liderlik şekillerine tesir etmektedirler. Diğer taraftan din sosyolojisi, dinin, toplumu, kültürü ve şahsiyeti etkileyiş biçimlerinin bilimsel olarak araştırılmasıdır da. Başka bir deyişle din, sosyal istikrar ve sosyal değişme süreçlerini, normatif sistemlerinin bünyesini, kişilik ihtiyaçlarının karşılanması veya engellenmesini etkiler. Bu değişik unsurların karşılıklı etkileme özellikleri sürekli olarak akılda tutulmalıdır."[19]

Bütün bu ifadelerde Wach'ın konuyu ele alış tarzı açıkça kendini gösteriyor. Kelimeler değişmiştir, ele alış biçimi değil. -En azından Katolik olmayan yazarlarda- dinin bağımsız, özel bir tezahür olarak görülmesi, fakat dokunulmaz olarak değil, elbette önemlidir. Bouman, toplum ve toplumsal yapının değişmesinin dini yaşantıyı ne ölçüde etkilediğini merak ediyor. Goldschmidt sadece dini davranışı değil, dini muhtevayı da modern din sosyolojisinin konuları arasına yerleştiriyor. "Sadece diğer dini biçim ve muhtevaların değil, aynı zamanda Hıristiyani ifadeler ve kilise tarafından şekillendirilen davranış şekillerinin toplumsal göreceliği göz önünde bulundurulduğunda Hıristiyan mesajının bildirdiği değişmez varlık nerede bulunuyor?" diye soruyor.[20] Schelsky, sadece "dini hayatın kurum*sal veya* sosyo-olgusal intibaklarını değil, bizzat Hıristiyan öğretisinin de değişen modern dünyaya intibakını" araştırıyor. Ayrıca o, "insanın deruni hayat formunun ve bilincin değişmesi olarak kabul edilebilecek olan inanç şekillerinin değişmelerini" din sosyolojisinin konusu olarak kabul ediyor.[21] Thomas Luckmann bu tespitleri "**inanç şekillerinin** sosyal kalıbı" kavramıyla özetliyor ve bu tespitlerin yeni bir sorun olarak değerlendirilebileceklerini düşünüyor.[22]

Fürstenberg, M. Weber tarafından formüle edilmiş olan ve modern din sosyolojisine "en etkili teşviki sağlayan" sekülerleşme kuramına atıfta bulunuyor. Bu kuramın temel problemi "halkın devamlı şekilde kiliseden ayrılması, daha doğrusu dini meselelere karşı kayıtsızlı-

19 I. M. Yinger, Religion, Society and the Individual, An Introduction to the Sociology of Religion, New York 1957, s.20 v.d.

20 D. Goldschmidt, aa.g.y.,s.57 ve 143.

21 Schelsky, a.g.e, s.157 v.d.

22 Th. Luckmann, "Neuere Schriften zur Religionssoziologie", K.Z f.S.S., içinde, 1960, Nr.2, s.321.

23 Fr. Fürstenberg, a.g.y., s.1027 v.d.

ğı"dır.[23] Bu kuramın, dinin (modern) dünya ile ilişkisi meselesini içerdiği giderek daha da açıklık kazandı. Schelsky bunu uyum kuramı ile açıkça ön plana çıkarmıştı. Bu tezin, bugünkü uyum problemine yönelmesi sadece görünüşte bir sınırlama anlamına gelir; gerçekte böylece bu tezle insan toplumu din sosyolojisinin konusu içine alınmıştır. Konu bakımından bu genişleme, yukarıda alıntılanan ifadelerden açıkça anlaşılabilir. Din, kendi ifadesini, tamamen toplumla aynı bağlamda ele alınan kendi sosyal sisteminde bulur. Bundan sonra da din sosyolojisinin mantıken "sosyolojinin merkezi alanlarından birisi" olarak görülmesi gerekir.[24] Din sosyolojisinin, sosyolojinin bağımsız bir (yan) disiplini olup olmadığı meselesi, her şeyden önce konu olarak oldukça daraltılmış bir anlayışın arkasında gizli olarak devam ediyor.

Bütün bunlardan, bugünkü din sosyolojisindeki yıpranmış konuların, eski "klasik" din sosyolojisinin konusunun vazıh bir kabuk değiştirmesi ve varyasyonu olarak artık terk edildiği sonucunu çıkarmamız gerekir. Gerçi onun temel konusu farklı olabilir ve zaman zaman değişebilir, fakat tabii bütünüyle aşılamaz. Din sosyolojisi ile ilgili meselelerin genel, teorik içerimleri hala kapalı kalmaya devam ediyor. Hatta Luckmann, modern din sosyolojisinde problemlerin uygun biçimde ele alınmasının eksik olduğunu şöyle ifade ediyor: "Bugünkü din sosyolojisinin esas problemi genel sosyolojik teoriye yeterli oranda kenetlenmemesidir." Din sosyolojisi, sistematik anlayışın bizzat kendisinden meydana çıkacağı ümidiyle araştırmalarını teorik bir boşluğa yerleştiriyor.[25]

Modern din sosyolojisi yine de temel eğilim bakımından din ve toplum arasında bir ikileme tutulmuştur. Schelsky bunu kararlı bir şekilde vurguluyor. O zaman din sosyolojisinin en önemli görevi, dinin ve dini tezahürlerin inceden inceye açıklanması olmaya devam ediyor demektir. Esas mesele daima, sosyolog olarak din sosyologunun dini (Hıristiyanlık) ve onun etkisini, yani onun insan davranışı ve topluma intibakının (veya aksi durumun) gerçekte hangi tarzda olduğunun belirlenmesidir. O, bunu yalnızca dinin esas ve spesifik karakterini öne çıkararak yapabilir; yoksa gerçekte hangi tesir ve intibakı tespit ettiği

24 Yinger, a.g.e.,s18.

25 Th. Luckmann, a.g.e., s.316.

konusunda fazla bir şey söyleyemez ve onları nasıl tespit ettiğini, niçin ve neden dinin etki ve intibakı olarak nitelediği konusunda daha az konuşabilir.

III. Dinin Sosyolojik Tanımları

"Klasik" din sosyolojisinin anılan *temsil*cileri, psikolojizm ve sosyolojizmin öncüleri ve çağdaşlarına bir tepki olarak, dinin mahiyetinin sorgulama ve inceleme dışı bırakılması gerektiği noktai nazarından hareket etmişlerdi. Bu bakış açısının temellendirilmesinin analizinde kendimizi M. Weber ve Wach'ın ifadeleriyle sınırlıyoruz. Wach'ın fikirlerini izlemek kolaydır ve onun vardığı sonuçlar ihata edilebilir. Bu durum M. Weber'de daha zordur. Bir de ikisi bazı noktalarda farklı konumdadırlar. Bu nedenle biz önce Wach'ın fikirlerinin analizi ile başlıyoruz ve M. Weber'in düşüncelerini sonraya bırakıyoruz.

Wach farklı yerlerde dinin sosyolojik olarak içerdiklerinin analizinin asla "bizzat dinin mahiyeti ve tabiatını" bütün çıplaklığı ile ortaya koyamadığını ifade ediyor.[26] Bu şekildeki bir kabul, din sosyolojisini daha çok Marksizme veya "Durkheimciliğe" doğru geriletirdi. Bu nedenle din sosyolojisinin, bağımsız din bilimlerinin deskriptif bir yardımcı bilimi olarak kabul edilmesi gerekir. Son tahlilde din sosyolojisi, sadece din bilimini tamamlayabilir, asla onun yerine geçemez. Deskriptif bir analizden teolojik veya felsefi önermeler türetilemez. "İlkeler farklı alanlara dayanmalı"[27] Bu durum sosyolojik analizde ortaya çıkan teolojik, felsefi, metafizik problemlerin çözümsüz kalmaları gerektiği anlamına gelmez. Ancak, bu çözümleri beraberinde getirmek din sosyolojisinin görevi değildir.[28] Wach, mantıki olarak kendini bu görevden muaf tutuyor. Onun din konusundaki son incelemeleri ilave olarak incelenebilir. Araştırmalarıyla vardığı sonuçların gerekeni temin ettiği (veya edebileceği) hiçbiryerde açık değildir.

Wach'a göre böyle bir ayrım yapmanın nedeni, kutsal ile birey olarak insan arasında bir ilişki olan dinin, yoğun, kişisel bir mesele olmasında bulunabilir. Dinin gerçek mahiyeti içsel dini yaşantıda aranma-

26 J. Wach, a.g.e., s.4 v.d.
27 J. Wach, a.g.e., s.384.
28 J. Wach, a.g.e., s.384.

lıdır. "Din sahasında geçerli bir ifade veya şeklin nihai kaynak ve anlamı, önemli bir dini tecrübeden doğmasına ve (böyle bir dini tecrübeye) şahadet etmesine bağlıdır. Halbuki bu tür ifadeler orijinal oldukları yerlerde, harici, sosyal, ekonomik, politik, estetik veya kişisel amaç ve gayelere hizmet etmeyi amaçlamak yerine, insanın en derin tecrübesini, onun Tanrı ile ilişkisini formüle edip uygulamasını amaçlar." İnsanın "sonsuzla iletişim kurma" ihtiyacı vardır. Bu nedenle din, belli tasavvurlarla, dini ayinlerle veya müesseselerle aynileştirilmemelidir. Din "bütün insanlığın beslendiği ve tüm görünümlerinde kendisine dayandığı engin bir kaynaktır ki, bu da kişinin Tanrı ile ilişkisidir."[29]

Şimdi mesele, dini tecrübenin özel tabiatının ve onun sosyolojik ifadesinin nasıl elde edilebileceği ve kavranabileceğidir. Wach bu konudaki düşüncesini açık bir şekilde ifade ediyor. "Tanrı ile ilişki zorunlu olarak fani varlıklardan kopmayı ima ettiği ve en azından ara sıra derin yalnızlık duygusu oluşturarak geçici tecride yol açtığı halde, bununla beraber bir veya top yekun içten (samimi) dini tavrın incelenmesinin, zımni olarak dinin sosyal keyfiyet ve özelliğini ortaya koyacağı konusunda hiçbir şüphe yoktur. Bu çalışmanın en başında her dini tecrübede iman sahibini, ilahi varlığın iradesine veya kendisine bildirildiği şekliyle kainatın mahiyetine göre davranışta (to akt) bulunmaya zorlayan bir mecburiyetin tabii olarak mevcut bulunduğunu göstermeye teşebbüs etmiştik. En geniş ifadesiyle bu top yekun gerçek, dini tecrübedeki sosyal ve ahlaki neticedir."[30] Burada sosyal davranışın imkan ve gerekliliği bireysel yaşantı ve davranıştan çıkarılıyor. Wach ısrarla bu iki büyüklüğü birbiriyle karıştırmamak için uyarıda bulunuyor. "Gerçi kesin olarak sonucu ile özdeşleştirilmemesi gerekmekle beraber din, esas itibariyle ve mutlak bir şekilde toplumsalla bütünleşmeyi sağlar. Sosyalleşmenin dinin "hedefi" ve amacı olmadığını göstermeye çalıştık. Din, Tanrı'ya ibadetin dışında bir gaye ve maksada sahip olmadığı müddetçe bu onun kendi mahiyetine uygun olur."[31] İnsanı davranışa sevk eden ve onu spesifik gruplaşmaya bağlayan dini yaşantıdır. Kişisel, deruni dini yaşantı birincil ve aşkındır; onun

29 J. Wach, a.g.e., s.385 v.d.393.
30 J. Wach, a.g.e., s.388.
31 J. Wach, a.g.e., s.391.

sosyolojik ifadesi sadece dünyevi ve zahiri sonuçları itibariyle görülebilir. Dinin *sosyal yapısı* türetilmiştir, onun asıl karakteri değildir.

Bu durum, sosyolog olarak Wach'ın, dinin bu şekildeki ifade biçimlerini nasıl meydana çıkardığı ve değerlendirdiği şeklindeki önemli soruya götürür. Wach bu meselenin açıkça farkındaydı. "Bu ruh, hala dini tecrübenin bütün değişik ifadeleri içerisinde nerede mevcuttur ve nerede değildir? 'Samimi" diye adlandırılan dini tecrübeyi belirlemede kullandığımız ölçütler hangileridir"[32] Eserinin sonunda bir soru daha soruyor: "Eğer biz, dini toplumsal bütünleşme gücüne sahip olarak nitelersek, bizim de yaptığımız gibi, onun farklılaştırıcı rolünden niçin söz edilir? Bu amaca ulaşmak için başka vasıtalar yok mudur? Niçin salt seküler bir toplum, tesirli ve devamlı olarak bütünleşmek için başka vasıta ve yollar bulamamıştır?" Wach, "dini bir temel olmaksızın *toplumun* mükemmel bütünleşmesi asla sağlanamamıştır ve sağlanamaz da" anlayışı bu meselelere bakışta bir mutabakata götürebilirdi diye düşünüyor.[33] Bununla beraber, bu sosyal bütünleşme ve dini gruplaşmaların spesifik dini karakteri için gerekli ölçütler yine de cevapsız kalıyor. Wach, ferdi yaşantı olarak dinin mahiyetini sosyolojik tetkikin dışında bıraktığı için, sosyolog olarak dini, sosyal etkileri ile daha fazla aynileştirebilir. Wach, eserinin sonunda bu şekilde ortaya konan çerçeve ile okuyucuyu baş başa bırakıyor. Eserinin sonundaki notlar -daha önce de söylendiği gibi- onun din sosyolojisi ile ilgili görüşleri için önemli bir anlam taşımıyor.

Weber'e göre din sosyolojisinin "esas itibariyle dinin 'mahiyeti' ile ilgilenmediğini" daha önce ifade etmiştik. Sosyolog olarak onun için söz konusu olan, dini davranışın da ait olduğu "sosyal davranışın anlaşılması"dır. Belirli olayları, konuları ve kişilerin zahiri görünüşlerinin "arkası" esas alındığı için bu, son tahlilde dini olarak adlandırılabilir. Bunlar biraz da tabiatüstü ve kutsal tecrübeyle bilinen bir güce (güçlere) işaret ediyorlar. M. Weber, bu şekilde dinin bu tabiatüstü ile ilgili aşkın karakterini insanın anlam alanına ve böylece de insanın varoluşuna bağlıyor. Diğer bir ifadeyle, M. Weber'e göre din, insan olmakla verilmiş olarak görülmelidir. Bu nedenle o, kendi din sosyolojisine girişini (Ekonomi ve Toplum içinde) "Dinlerin Oluşumu" şeklin-

32 J. Wach, a.g.e., s.385.
33 J. Wach, a.g.e., s.227.

de dikkate değer bir başlıkla sunmuştu. Buradaki açıklamalarına ise "başlangıçta dinin bir tanımının imkansız olduğuna, olsa olsa daha sonra yapılacağı üzere bir tartışmanın sonunda ortaya konabileceğine"[34] dikkati çekerek başlıyor. Bu tanım, bu dünyaya yönelmiş olarak kalıyor ve dinin "mahiyeti" ile umumiyet itibariyle fazla ilgilenmiyor. Bu nasıl mümkündür sorusunu M. Weber tetkik dışı bırakıyor.

M. Weber'in kendisini çok defa dinin antroposantrik izahından uzak tutmadığı iddia edilmiştir. Bu suçlama, -Max zu Solms'a göre- M. Weber dinin 'mahiyetini' bütünüyle ilgi dışı bıraktığı için haksız ve anlamsızdır. Dinin sosyolojik analizi ve etkileri onun "mahiyetini belirleme"den kesinlikle ayrılmalıdır. Solms, sonra da A. Dempf'e dayanarak "Weber'in anlama ve bu dünyayla sınırlama yolunun, dindarlığın öteki dünya temelli olduğunun bilincinde olan için de verimli olabileceğini"[35] kaydediyor. Bu notla o, gizli bir psikolojizm veya sosyolojizm suçlamasını M. Weber'den uzak tutmak istiyor. Fakat reddedilen suçlamanın derin sorunsalı onun gözünden kaçıyor. Zımnen Weber insanın esas itibariyle dindarlığın öbür yönünün bilincinde nasıl olabileceği şeklinde temel soruyu soruyor. O, din ve dini fenomenlerin her belirlenmesinin önemli insani bir iş olduğunu sezmişti. Onun dinin "mahiyeti" hakkındaki kısa imaları bunu gösteriyor. Bu imalar her temsilde en yüksek formda ortaya çıkan dini-mistik yaşantıya yöneliktirler.[36] Belki de bunun için o, bu yaşantıyı ilgi alanı dışında bırakıyor. Mamafih bu yaşantı insani idrakin devamı olarak kalır ve ilke olarak olmasa da anlam çerçevesini aşar. M. Weber için din, -"mahiyeti" anlamında da- aşkın, otonom bir güce katılma değil, insani anlam çerçevesinin bir fiilidir.

M. Weber dini, sosyal bir fenomen olarak bireysel davranıştan çıkarıyor. Dini-sosyal davranış gerçi anlam yüklü olarak diğer davranışlara taalluk etmektedir, fakat kuruluşunda ferdilik esas olarak. Bunun için "cemaat davranışının belirli bir tarzın şartları ve tesirleri, sadece bireyin subjektif yaşantı, tasavvur ve hedeflerinden -"anlam"- olarak

34 M. Weber, a.g.e., s.227.

35 M. Ernst Graf zu Solms, Einleitung zu Max Weber, Auswahl, Einleitung und Bemerkungen, Franfurt a.M. 1948, s.226,33.

36 Krş:M. Weber, "Religionssoziologie", Gesammelte Aufsaetze zur Religionssoziologie içinde C.I, Tübingen 1947, s.112.

elde edilebilir." Wach'da olduğu gibi Weber'de de dinin sosyal yapısı türevdir, esas değil. Dinin sosyal yapısının dinin ifadesi olarak nasıl anlaşılabileceği meselesi Weber için anlamını yitirmektedir. M. Weber için din, tabiatüstü, otonom bir gücün belli bir etkisi değil, insani olarak motive olmuş bir davranıştır. Bu davranış böyle anlaşılabilir ve tipleştirilebilir. Wach, son tahlilde dini, toplumla ilişkide bulunan ve ona belli bir etki yapan, otonom, aşkın bir güç olarak görüyor. Bu nedenle onun araştırmaları fonksiyonalist eğilimli olarak nitelenebilir. Buna karşılık M. Weber dini, insani bir fenomen olarak incelemesinin merkezine yerleştiriyor. Onun için belli bir etki veya işlevin analizi değil, bir anlamın anlaşılması söz konusudur. Wach kendini dinin mahiyetini ilgi alanı *dışında bıraktığı* ve bırakmak zorunda olduğu bir konuma yerleştirebildi. M. Weber'in benzer ifadesi daha çok belli bir bilgi teorisi ile ilgili şartların sonucu olarak görülmelidir. M. Weber zımnen dindarlık meselesini ve buna bağlı olarak "insan olma"yı böylece ele alıyor. Mamafih o, bu meseleden mantıki çıkarımlar yapmıyor, en azından bütünüyle arzu edile açıklıkta. Onun din kavramı -ve insan kavramı- Wach'da da olduğu gibi birey merkezli ve idealistik olarak şekillenmiştir. Bu felsefi-antropolojik durumdan "klasik" din sosyolojisinin sorunsalı anlaşılmalı ve açıklanmalıdır. Bu sorunsalı her yenileme denemesi bu durumu açıkça tartışmalıdır.

Din sosyolojisi ile ilgili araştırmalarda dinin mahiyeti meselesinden kaçınma genel olarak sonuna kadar sürdürülür. Tabi i bu, hemen hemen Katolik yazarlar için geçerlidir ve Katolik teoloji de buna uygundur. Fakat diğer din sosyologlarında da bu konuda ihtiyata sık sık rastlanmaktadır. Bouman'a göre din sosyolojisi, inancın mahiyetini tartışmaz, aksine onun konumunu ve sosyal hayatta toplumsal olarak dışlaşmasını mesele edinir.[37] Otto Heinrich von Gablentz'e göre "dinin muhtevası, insanın bağlı olduğu kutsal güçlerle ilişkisi" sosyolojik incelemenin dışındadır.[38] Milton Yinger, din "gerçekte" nedir veya ne olmalıdır şeklindeki soruları reddediyor ve kendisini von der Gablentz gibi fonksiyonel tanımla sınırlıyor.[39] Schelsky'nin "inan-

37 Bouman, a.g.e., s.147.

38 C. H. von Gablentz, "Religion" maddesi, W. Bersdorf, F. Bülow (Haz).Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1955, s.414.

39 M. Yinger, a.g.e.,s.9.

cı içselleştirme olarak din hayat (Wach'daki 'dini tecrübe' ile karşılaştırınız P.H.V.) sosyolojik bir konu değildir" şeklindeki cümlesi de aynı yöndedir.[40] Goldschmidt az önce alıntılanan durumu biraz daha kapalı bir şekilde ifade eder. Bununla birlikte tabii doğrudan doğruya "Marksist veya diğer aydınlanmacı naivliğe" dönmeme isteğini sürdürür. Schelsky, daha önce de alıntılandığı gibi, "sadece formun değil, bizzat Hıristiyan öğretisinin muhtevasının uyumu" meselesini de aynı şekilde bilinçte ve insanın iç hayatında meydana gelen değişmelere bağlı olarak "inanç şeklinin değişmesi" meselesini de araştırıyor. Bu yaklaşım, dinin (Hıristiyanlık) muhtevasının da sosyolojik analizi alakadar edeceğini ima eder görünüyor. Schelsky, öğreti ve inanç şeklinin uyumlarının söz konusu olduğunda şüphe etmiyor. Onun, dinin "kendine özgü", "önemli" muhtevasını din sosyolojisi ile ilgili tetkikin dışında tutma isteği bir izlenim olarak kalıyor.

Eğer mahiyeti itibariyle din, tabiatüstü bir güçle temas olarak görülürse[41] insani bir bilim olarak din sosyolojisi bu temasın dünyevi görünüşüyle ilgilenmekten başka pek az bir şey yapabilir. Dinin sosyolojik-fonksiyonel *tanımları* bu düşünce ile ortaya çıkmışlardır. Yinger'in tanımı bunlar arasında en meşhurudur. Ona göre din, "bir inanç ve uygulamalar sistemidir ki, bunun vasıtasıyla bir grup insan, insan hayatının şu nihai meseleleri ile mücadelede eder: Öleceğini bilme, ızdırap çekme, genelde insan hayatını ve mutluluğunu *tehdit eden güç*leri tanıma. Ayrıca Yinger dini, "nihai zorunlulukların severek yapılması için organize olmuş bir çaba" olarak da niteliyor.[42] Talcott Parsons da benzer biçimde dini tasavvurları "anlamlandırma hakkındaki meselelere verilen cevaplar" olarak görüyor. "Bu cevaplar bir taraftan bir bütün olarak eylem durumunun kognitif tanımını ilgilendirir; bununla birlikte, diğer yandan daha geniş felsefi anlamda, anlam meselelerini, ampirik bilginin (cognition) nesnelerinin anlamını, tabiatı, insanın mahiyetini, toplumu ve insan hayatının değişimlerini vs. içermeli-

40 Schelsky, a.g.e., s.156; "Religionssoziologie und Theologie", Zeitschrift für evangelische Ethik, Nr.3, 1959, s.135.

41 G. Mensching kısa süre önce bu tespiti R. Otto ile bağlantı içinde bir kere daha klasik bir tarzda formüle etti: "Din kutsalla hayati bir karşılaşma ve kutsal tarafından şekillenen insanın cevabi davranışıdır." G. Mensching, Die Religion - Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetzse, Stuttgart 1959, s.18

42 M. Yinger, a.g.e., s.9,12.

dir."[43] Th. F. Hoult dini, "bir ölçüde aşkın öneme sahip olduğu düşünülen değerlere ve/veya her şeyden sorumlu olduğuna inanılan nihai güç veya güçlere ya da evrenin temel düzeninin bazı yanlarına iyice bağlanma girişimi veya inanç"[44] olarak tasvir ediyor. Hollandalı W. ve H. P. M. Goddijn de hemen hemen aynı tanımı yapıyorlar.[45] Son olarak yapılan tanımların her ikisinde de Yinger'in tanımı kozmolojik olarak genişletilmiştir ve hayatın belli bir yönü (Niçin doğrudan ölüm ve ızdırap insan hayatının nihai problemleri olarak görülmelidir, gibi) istisna edilmiştir. Fakat temelde Yinger'in tanımı ile benzerlik göstermektedirler.

Bu ve benzer fonksiyonalist yönelimli tanımlarda din, insanın, sayesinde kendini savunabildiği, fani hayatta kavranamazın bir anlamı olarak görülüyor. "Din, başka türlü açıklanması mümkün olmayanı izah etme teşebbüsü, ümitsizlik sahiline inşa edilmiş bir ümit kalesidir." (Reinhold Niebuhr)[46] Din, insana özgü varoluş çatışmasına, giderilmesi daha yüksek bir güçte aranan insani yetersizliğin kabul edilmesine bir (bir mi?) cevaptır. Fürstenberg dinin bu şekilde tanımlanmasını telafi kuramı (Kompensationsthese) ile özetlemektedir.[47]

Özü itibariyle böyle tanımlanan din kavramının ferdi bir durum olduğu da göz ardı edilemez. Mesele sadece bu şekildeki tanımlamaların sosyolojik-foksiyonalist bir bakışla nasıl önemli hale geldiğidir. Parsons'un düşündüğü anlamlandırma aynı zamanda şahsi ve sosyal hayatta bütünleştirici bir etki yapan "ahlaki yükümlülük" karakterine sahiptir.[48] H. M. Johnson, "İnsanların tabiatüstü bir nizam ile alakalı bulunan inanç ve uygulamalar sisteminin, bu sisteme bağlı bulunanların davranışları ve güvenlikleri konusunda değişik tarz ve miktarda ve hususi ve kollektif hayatlarına dahil ettikleri neticelere sahip"[49] olduğunu ileri sürüyor. Parsons ve Johnson burada şahsi ve sosyal hayatın hangi nedenle birlikte anıldıklarını tartışma dışı bırakıyorlar.

43 T. Parsons, The Social System, London 1952, s.367.
44 Th. F. Hoult, The Sociology of Religion, New York 1958, s.9.
45 W. Goddijn ve H. P. M. Goddijn, Godsdienstsociologie, Utrecht-Antwerpen 1960, s.10.
46 J. M. Yinger, a.g.e., s.10.
47 F. Fürstenberg, a.g.e., s.1027.
48 T. Parsons, a.g.e., s.368.
49 H. M. Johnson, Sociology: A Systematic Introduction, London 1960, s.392.

Hoult, dinin "pür şahsi felsefe" ile sınırlı kalabileceğine işaret ediyor.[50] Dinin sosyal müesseselerde ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı veya bu müesseselere nasıl intikal ettiği ve bu iki büyüklük arasında nasıl bir ilişkinin görüldüğü konusu yine karanlıkta kalıyor. Yinger, dinin ferdi yönünün bir toplumsal yön tarafından mükemmelleştirildiğini düşünüyor. "Mükemmel bir din, paylaşılan sosyal bir fenomendir; en önemli yönlerinin bir çoğunu sadece bir grubun karşılıklı münasebetlerinde kazanır. Kendisinin neşet ettiği duygular ve takdim ettiği 'çözümlerin' her ikisi de sosyal olup, insanın grup içinde yaşayan bir canlı olduğu gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Dini arayışın merkezi olarak nitelendirdiğimiz 'çözümlenemez sorular', insan toplumu üzerindeki etkilerinden ötürü en büyük problemlerdirler. Hatta ölüm, temelde ferdi bir kriz olmayıp, cemaatin ve ailenin yapısını dağıtma tehdidinde bulunan sosyal bir krizdir."[51]

Bu ifadelerden, Yinger'in kendi din tanımında "bir grup insan" ve "organize olmuş bir çaba" kavramlarını benimsediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte dinin sosyal karakteri ve dinin sosyal ve ferdi yönü arasındaki ilişki yine de tam açıklık kazanmamaktadır. Belki hayatın içinde kavranamaz olanın dini olduğu, bunun da fiili olarak farklılaştığı söylenebilir. Eğer insanın kendi konumu diğerleriyle az veya çok uyuşursa, bir yandan onlara bağlanır, diğer yandan da onlar tarafından etkilenir ve şekillendirilir. Dini fikir birliğinin oluşması ve gruplaşması böylece mümkündür. (Krş: von der Gablentz, *a.g.e.*, s.30) Yine de bu gruplaşmanın, anlamlandırmanın, insanın tecanüs ve "toplu yaşama" karakterinden -veya her ikisinden- ortaya çıkıp çıkmadığı veya ne ölçüde çıktığı konusu sorun olmaya devam etmektedir. Yinger bu sorunu kendi tanımında kabul etmektedir. Burada söz konusu olan yazarlar için de aynı durum geçerlidir. Aslında dini ve dini fenomenleri problem olarak tanımlıyorlar; böylece de bu tanımlar dolayısıyla ve bu tanımlarda bazı temel meseleler açıkta kalıyor.

Dinin anılan tanımlarında mantıksal ve fenomenolojik olarak kişisel, bireysel anlamlandırma ve tutumlar esas alınmıştır. Buradan hareketle din, sosyal bir fenomen olarak ele alınıyor. Böylece de dinin sosyolojik olarak önemli işlevleri yalnız bir çıkarım olarak kabul edili-

50 Hoult, a.g.e., s.9.

51 J. M. Yinger, a.g.e., s.12.

yor, asli bir karakter olarak değil. Mamafih birçok yazar dinde böyle bir sosyal fenomen olduğunu kabul ediyor. Bunlardan birine göre bu, bizzat dinin kendisinden anlaşılan bir özellik anlamındadır, diğerine göre ise teolojik şartlarla bağlantılıdır.[52] *Burada da dinin sos*yal karakterinin menşei ayrıntılı olarak aydınlatılmıyor. Bu nedenle de dinin sosyolojik bakımdan önemli işlevlerinin karakteri karanlıkta kalıyor.

Genel olarak bakıldığında hem klasik hem de yeni din sosyolojisi*nde dinin bütünleş*tirici yönü en önemli işlevi olarak görülmektedir. Sayısı pek az olmayan sosyologların eserleri bu işlevlerin analizi olarak da görülebilir. Fürstenberg bütünleşme kuramından (Integrationsthese) söz ediyor ve bunu telafi kuramının yanında din sosyolojisinin ikinci temel kuramı olarak kabul ediyor.[53] Charles Y. Glock, toplumsal bütünleşmenin kesinlikle öncelikle dine (veya dinlere) indirgenemeyeceğini, aksine ona birçok faktörün katkıda bulunduğunu gösterdi.[54] Burada da yine rahatsız eden mesele, dinin bu faktörlerden biri olarak bütünleştirme işlevinin ortaya konup konamayacağı veya nasıl konacağıdır. Von der Gablentz, din ve toplumsal bütünleşmeyi iç içe yerleştiriyor. "Toplum, kurtuluşa ulaşma mücadelesinde anlamını yerine getirmek için bilinçte bütünleşir. Bütünleştirme dinin işlevidir. Aksi: bu integrasyon işlevi gerçek olarak nerede yerine getiriliyorsa sosyolog orada dinden söz etmek zorundadır; seküler fikir ve ayinlerde olsa bile."[55]

Bu açıklama tarzında din, doğrudan doğruya işlevi vasıtasıyla tanımlanıyor ve belki de beklendiği gibi zıddıyla değil. Şimdi, bütünleştirici etkinin din vasıtasıyla mı yoksa dinin bütünleştirme etkisiyle mi tanımlanıp tanımlanmadığı sorulabilir. Son durumda dini fenomenin sınırlarını tam olarak çizmek kısmen zordur. Von der Gablentz, seküler düşünce ve ayinleri din olarak nitelemeye hazırdır. Sosyolog olarak o, "dinlerle sanki-dinler (Pseude-Religionen) arasındaki farkı" kabul et-

52 ir çok örnek arasında eski ve yeni olmak üzere iki örnek anıyoruz: E. Troeltsch, a.g.e., s.9 ve J. M. Jammes, "La sociologie et le phenomene religieux", Sociologie et Religion, Nr.25, Paris 1958, s.32.

53 F. Fürstenberg, a.g.e., s.1027.

54 Ch. Y. Glock, "Religion and the Integration of Society", Review of Religious Research, Nr.4,1960, s.49-62

55 von der Gablentz, "Die antropologischen Voraussetzungen sozlologischer Grundbegriffe", Festgabe für Fr. Bülow, Berlin 1960, s.136.

miyor.[56] Yinger de "teistik olmayan bir inanç sistemi din olarak adlandırılabilir mi?" diye soruyor Sorunun cevabı bu şekilde sorulan sorunun içindedir. Yinger "teistik olmayan inanç sistemleri"nin, milliyetçilik, komünizm gibi, dine dönüştüklerini kabul ediyor.[57] Bu durumda din ile din olmayan arasındaki sınırı göstermenin zor olduğunu ispata hemen hemen ihtiyaç yoktur. Bu, genel olarak dinin kişisel ve/veya kollektif anlamlandırma ile özdeşleştirilmesinden daha fazla bir şeydir. Din kavramının bu şekilde genişletilmesi Yinger ve Parsons'un tanımlarında da mevcuttu.

Von der Gablentz bu genişletmeyi açıkça sürdürüyor. Ona göre "sosyolojik din kavramı, anlam bağlamlarına dayanan bütün tecrübe ve iddiaları sosyal neticeleri ile birlikte içine alır."[58] Böylece din, bu şekilde sosyal (ve kişisel?) hayatın bir alameti olur. Bu durumda hangi durumlarda ve niçin spesifik bir tezahür olarak dinden söz edilebileceğini veya söz edilmesi gerektiğini kabul etmek zordur. Von der Gablentz bunu açıkça görüyor. Bu nedenle o, dinin spesifik ("gerçekte yerine getirdiği" a.g.e,s.29) bütünleştirici bir etkisinin olduğunu ileri sürüyor. Topluluk (Gemeinschaft), toplum, birlik (Bund) kavramlarının yanında cemaat (Gemeinde) kavramıyla, toplumsal hayatın dördüncü bir temel kategorisinin olduğunu savunuyor. Cemaat (Gemeinde), aynı deruni tecrübe vasıtasıyla aynı dünya görüşüne sahip insanlar tarafından oluşturulur ve bu nedenle kişisel fakat objektifleşmiş ve stabilize olmuş ilişkiler vasıtasıyla karakterize edilir.[59] Bu durum Von der Gablentz'in kişisel, deruni tecrübeyi ortak dünya görüşünün esası ve çıkış noktası olarak gösterdiğini teyit ediyor. Buna göre cemaat (Gemeinde) da bir türevdir, esas olarak sosyal bir karaktere sahip değildir. Bu tarzdaki bir kavram tanımlamasının pozitif imkanları konusuna burada girmiyoruz. Bu deruni tecrübe ve dünya görüşünün nasıl dini olarak, daha doğrusu dine dayanarak -veya ondan çıkarak- teşhis edildiği ve kabul edildiği yine ciddi bir meseledir. Cemaatte ortaya çıkan sosyal ilişkilerin özel bir tarzına ve cemaatin spesifik yapısına da-

56 Schelsky de böyle düşünüyor: "Religionssoziologie und Theologie", Zeitschrift für evangelische Ethik, Nr.3, 1959, s.136.

57 J. M. Yinger, a.g.e., s.13 v.d.

58 Von der Gablentz, Religion, s.415.

59 Von der Gablentz, "Die antropologischen Voraussetzungen...", s.111.

yanarak mı? Eğer bu soruya hayır denirse, önceki soru cevapsız kalır. Eğer evet denirse, burada biz çoğu kez işaret edilen hermonötik çerçevede tutukluyuz demektir.

Bu bahsi bitirirken, dinin tanımı bakımından "klasik" ve yeni din sosyolojisi arasında göze çarpan bir benzerliğin öne çıktığını tespit ettiğimizi söyleyebiliriz. "Klasik" tanımların problemi yeniler tarafından kesinlikle çözülmedi, bilakis sadece kapatıldı. Bunun nedeni, din ve toplum ilişkisi meselesinin nihai noktada konusal hareket noktası olarak ele alınmasıdır. Schelsky gibilerin yaptıkları yenileme denemeleri de bu şemada tutuk kalıyor. Din, az-çok açıkça aşkın, otonom bir gerçeklik olarak görüldüğünden bu şema da kendini metafizik bir ikileme doğru geliştirdi. Parsons'a göre "Batı düşüncesindeki tabiatüstü ve tabiat nizamı arasındaki bu ayrılık, münasebetin bir tür metodolojik prototipi, bir analitik nizamı"dır.[60] *Bu şema* sayesinde -bugün tekrar her yerde yaşayan- fonksiyonalizm yerleşmiştir. Dinin asli yönleri din sosyolojisi için kavranabilir değildir. O, ancak dinin sosyal tezahürü olarak dinin etkileri ile ilgilenebilir. Bugün, toplumun bütün alanlarında dinin etkilerini araştırmaya karşı yoğun bir ilgi olduğu görünüyor. Din sosyolojisi kendini dini cemaat ve *kurumlarda dinin* spesifik ifade şekillerinin yapısal ve işlevsel analizi ile sınırlıyor. Dinin, görülebilir, dünyevi etkileri ile ilgili bu sınırlamayla kaçınılmaz olarak tefsirin circulus vitiosus'una gelinir. M. Weber, genel bir konu olarak din ve toplum arasındaki ilişkilerle *ilgilenmek ve* dinden insani bir fenomen olarak hareket etmek suretiyle bu çerçevenin dışına çıkan tek kişidir. Bu nedenle onunla daha fazla ilgilenmeliyiz. Nihayet, din sosyolojisinin tasviri hermonötik çerçeveyi kendi gücüyle aşabilmesinin imkansız olduğu tespit edilebilir. Bunun için yardıma ve diğer bilimlerle ortak çalışmaya ihtiyacı vardır; özellikle de teoloji ve felsefi antropoloji ile birlikte çalışmaya.

VI. Din Sosyolojisinin Konu ve Tanımının Yeniden Gözden Geçirilmesi

Din sosyolojisinde kullanılan din kavramının hala tabii din kavramına bağlı olduğu muhakkaktır. Bu bağlantı, din sosyolojisinin tarihi göz

60 T. Parsons, a.g.e., s.369.

önünde bulundurulduğunda kolayca görülebilir. Bu bilim, malzeme alanını, tabii dinin merkezi bir öneme sahip olduğu tarihi ve primitif toplumların analizine doğru yaygınlaştırmıştı. Bu nedenle konu ve kavramsal donanımı, din ve kilisenin bu şartları içine alması pozisyonuna yöneldi. Din sosyolojisinin konumundaki bu sarsıntının ona "en derin teşviki" (Fürstenberg) vermesi gayet tabiidir. Yine de din sosyolojisi, kilisenin içinde ve dışındaki tabii dinin kalıntılarıyla devamlı ilgileniyor. Bu nedenle Yinger ve von der Gablentz'in "teistik olmayan inanç sistemleri"ni, daha doğrusu seküler ideoloji ve ayinleri sosyal sonuçları ile "anlam bağlamlarının bütün iddia ve tecrübelerini" din olarak görmeye hazır oldukları anlaşılmaktadır. O zaman niçin hala "teistik olmayan inanç sistemleri"nden, "seküler ideoloji ve ayinler"den söz edildiği hususu problemdir. Aksine, bir tezahürün spesifik dini karakterinin nasıl belirlenebileceği daha az açıktır. Böylece din sosyolojisi, köklü olmaya kavramlarla bugünün dinsiz (religionslos) dünyasına yaklaşmak ve onun yaklaşılmaz alanlarına yönelmek tehlikesine düşmektedir. Bunun için, eğer Luckmann, bugünkü din sosyolojisinin sekülerleşme kuramını ve buna bağlı olarak ortaya çıkan tasavvur komplekslerini konu edinmesini gerektiğini söylüyorsa o da aynı düşünceyi taşıyor demektir. "Sosyolojik bakımdan temel mesele, daha çok bugün geçerli olan veya olacak sembolik realitelerin anlam bağlamının ne olduğu, bu realitelerin iç yapılarının nasıl oluştuğu ve ne dereceye kadar Hıristiyani bir sorunsalı sürdürdüğü gibi meseleler olmak zorundadır."[61] Bu ele alış tarzı, çağımız için yeni ve önemli bir din kavramını bulmak için kapsamlı ve zor bir görevle karşı karşıyadır.

Din sosyolojisi hala tabii din ve buna bağlı olarak tabiat ve tabiatüstü ikilemiyle bağlantılıdır.[62] Konu ve kavramlarında sekülerleşme gösteriyor. Veya daha doğrusu modern dünyanın rüştünü henüz pek az benimsedi. Henüz dinsizliğin ve dinsiz-dünyevi bir Hıristiyanlığın izlerini tanımak ve doğru olarak anlamak durumunda gözükmüyor.

Din sosyolojisinin bu durumu aşma denemesinde diğer bilimlerin yardımına muhtaç olduğu daha önce ifade edilmişti. Edvart Vogt, bu bağlamda öncelikle değerler felsefesi ve din felsefesine işaret ediyor. "Burada da dini fenomenlerin kapsadığı anlatımın son ölçülerini bu-

61 Th. Luckmann, a.g.e., s.326.

62 Bu bağlam D. Bonhoeffer tarafından sürekli olarak belirtilmektedir. (Krş: G. Ebeling, a.g.m., s.45,60.)

luruz."[63] Benim düşünceme göre vurgu daha çok teoloji ve felsefi antropolojiye yapılmalıdır.

Tabii bu çağa uyarlanmış, insan ve toplumda ifadesini bulmuş hakiki dini teşhis etmek söz konusudur. Bu nedenle yeni bir kilise kavramı da ortaya konmalıdır. Artık çeşit çeşit yeni kilise şekilleri görülmektedir. Şimdi yeniden spesifik Hristiyani cemaat, kardeşlik ve "koinonia" aranıyor. Bu cemaat, aynı iç tecrübe vasıtasıyla aynı dünya görüşüne ulaşmış bir insan cemaati (Gemeinde) (von der Gablentz) değil, bilakis başkalarına yönelmiş ve onlara açık olan hareketli bir gruptur." Eğer diğerleri için varsa kilise kilisedir."[64] Bunun için bu küçük, hareketli grupların içinde ve dışında dünyevi hizmet vurgulanmakta ve bu nedenle kilisenin kurumsal, statik yapısı eleştirilmektedir. Gerçek din, inancın içsel zenginliğinde ve kapalı grup yapısında olgunlaşmaz, aksine başkalarının hayatına katılma ve kullanılmayla olgunlaşır.

Teoloji ve din sosyolojisi arasındaki ortak çalışmada, din sosyolojisinin, teolojinin ayrıntılı kilise ve din tanımını terk etmeliymiş gibi bir tutum içinde olmaması gerekir. Daha çok bu, ortak bir iş olarak yerine getirilmelidir. Teoloji, zaman dışı ortak kavramlara ve ezeli hakikatlere sahip değildir. Sosyoloji gibi teoloji de daha çok insan tarafından yürütülen bir bilimdir ve bu nedenle de esas olarak insanlığa bağlıdır. Aynı şekilde her ikisi de şu anda geçerli bir din ve kilise kavramı bulmak göreviyle karşı karşıyadır. Din sosyologu bu kavramların kendi analizleri için ne ölçüde kullanılabilir olduğuna kendisi karar verecektir. Bu açıdan Roma-Katolik din sosyologları ile Protestan din sosyologları arasındaki belirleyici farklar dikkat çekicidir[65] -Vogt'a göre- belli "evrensel" perpektifler görülebilir olsa bile.[66]

Spesifik insani ve toplumsal ilişkiler içinde şekillenen dinin, nasıl dini (veya dini olmayan inanç) olarak anlaşılacağı ve bu dinin esas olarak sosyal bir tezahür olarak nasıl ifade edilebileceği konusu önemli bir problem olarak kalacak. Bu tespit, hermenötik çerçeveye

63 E. Vogt, "Religion et ideologie faussent-elles la sociologide des religiös?", Archives de Sociologie des Religions, Nr.12, 1961,s.80

64 D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, s.261.

65 Aynı görüş için bkz: N. de Volker, "De actuelle problematik van de goddienstsociologie", **Tijdschrift voor Philosophie**, Nr.3, 1954, s.477,486.

66 E. Vogt, a.g.e., s.78.

dönüş anlamına gelmez, aksine -M.Weber'de zımnen ifade edilmiştiinsan olarak bir insanın genel olarak nasıl dindar (veya dindar olmayan) olabileceği meselesini hedef almaktadır. Haklı olarak Gerhard Ebeling "din ve dinsizliğin varoluşsal yorumu" probleminin, yani "insanın insan olması konusunda her ikisinin hangi konumda bulundukları" meselesinin ele alınmasının kaçınılmazlığına atıfta bulunuyor. "O halde din ve dinsizliğin ortak noktası, bütün zıtlıklarına rağmen nerede aynileştikleri araştırılabilir. Eğer Hıristiyanlık şu anda din elbisesini taşıyor, buna karşılık bunu dinsizlik elbisesi ile değiştirmiyorsa bu, her ikisinin aynileşmesiyle, her ikisinin kök saldıkları yerle -birincil olarak din ve dinsizlikle değil- esasen açıkça ilgileniyor demektir."[67] Bu durumda Ebeling hem dünyevi hem de uhrevi bir dinin antropolojik şartlarını araştırıyor. Her şeyden önce bu mesele, din sosyolojisi, teoloji ve felsefi antropolojinin ortak olarak yönelmeleri gereken bir meseledir.[68]

Bu mesele, din sosyolojisinin felsefi-antropolojik arka planı meselesi, bilhassa dini-sosyal davranışın antropolojik olarak temellendirilmesi meselesi olarak da formüle edilebilir. Bilindiği gibi M. Weber, dini-sosyal davranışın anlamlandırılmasını din sosyolojisi ile ilgili analizlerin konusu olarak kabul ediyordu. O, dini-sosyal davranışı bireyin davranışında temellendiriyor ve buradan hareketle anlaşılır kılıyordu. "Sosyal bilim sadece bireysel davranışın yorumundan diğer sosyal ilişkilerin yorumuna geçiş yapabilir. Bu sosyal ilişkiler ise toplumsal dünyanın bireysel aktörünün davranışlarında oluşur."[69] Alfred Schuetz -Weber'in düşüncesine dayanarak- "subjektif anlam bilimlerinin esasen nasıl mümkün oldukları" meselesiyle etraflıca ilgilendi.[70] M. Weber'in sosyal davranışla ilgili teorisi üzerine yaptığı analizde, bireysel davranışın yorumunun bu imkanı varsaydığına işaret etmektedir. Bu bulgu, insani varoluşun başkalarıyla bağımlılığının *türetilmez* olduğunu ve bu nedenle de genel olarak sosyoloji ve sosyal bilimlerin ge-

67 G. Ebeling, "Die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe", **Die mündige Welt**, B.II, München 1956, s.49.v.d.

68 Krş: W. Schweitzer, "Die menschliche Wirklichkeit in soziologischer und sozialethischer-theologischer Sicht", **Zeitschrift für evangelische Ethik**, Nr.9, 1959, s.209.

69 A. Schuetz, **Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt**, Wien 1932, s.3.

70 A. Schuetz, a.g.e., s.285.

rekliliğini ifade etmektedir. İnsan bu nedenle sosyal bir varlıktır ve başkalarıyla ilişki içindedir. Diğer bir ifade ile insanın sosyalliğinin insan olmakla verilmiş olarak da görülmesi gerekir. İnsani varoluş, kapalı bir yalnızlık içinde bizzat kendine yönelmekle oluşmaz, aksine başkalarına ilgi aracılığıyla oluşur. Böylece insani varoluş, temelde *sosyal* ve *tarihi* olarak ifade edilebilir. Sosyal davranış ve onun anlamı antropolojik olarak temellendirmeyi burada bulur. Sosyal davranış ferdi davranışla değil, ferdi davranış sosyal davranışla kavranabilir. Asıl olan sosyal davranıştır, ferdi olan ondan türemiştir.

Bu görüş Edmund Husserl tarafından keşfedilmiş ve geliştirilmiş olan *niyete dayalılık* (Intentionalitaet) kategorisine dayanır. Bu kategori ile, Batı düşüncesinde Descartes'dan beri geçerli olan insan ve dünyayı prensip olarak ayırma, relatif bir ayrıma, iki kutup ile temel ilişkiye indirgenmiştir. Husserl, tabiiliği içinde iyice anlamak ve açıklamak istediği insani "hayat dünyası"na (Lebenswelt) yöneliyor.[71] Bilim genellikle farkında olmadan bu tabiilikten hareket eder. Bu durum din sosyolojisi ve konusu için de geçerlidir. Bu nedenle din sosyolojisinin konusu incelenirken az-çok bilinçli olarak genel kanıya (cummunis opinio) dikkat çekilmişti. (Böl.I) Din ve toplumun birbirinden bağımsız iki büyüklük olarak birbirine etki ettikleri, birbirine uyum sağladıkları temel kabulü az çok tabii görünüyor. Vogt, karşılıklı ilişki probleminin ve buna bağlı olarak fonksiyonalizmin idealist-nominalist arka planına işaret etmektedir.[72] Mamafih bu yapılanma din sosyolojisi ve sosyal bilimlerin sorunsalını genelde kesin olarak belirlemiyor. Böylece daha çok dini-sosyal davranış din sosyolojisi sorunsalının merkezine yerleştirilmiştir ve Fonksiyonalizm onun anlamı olarak ifade edilmiştir.[73] Bu durumda Fonksiyonalizm, sosyolojik olarak önemli olan belli bir sonucu değil, insani sosyal davranışın grup içindeki anlamının izahını amaç edinmektedir.

M. Weber'in sorunsalı eskimiş ve aşılmış olarak görülemez. O, eskiden olduğu gibi hala din sosyolojisi için merkezi bir öneme sahiptir. M. Weber, dini-sosyal davranışı tabiatüstünün anlamı olarak görüyor-

71 Husserl ve Bonhoeffer arasında niyet ve perspektif birliği vardır.

72 E. Vogt, a.g.e., s.79.

73 Krş: A. Schuetz, "Concept and Theory Formation in the Social Sciences", The Journal of Philosophy, April 1954, s.269.

du. Bu anlayışı savunmak bugün artık mümkün değildir. Şimdi sorun, insani, dini-sosyal davranış dini (veya inanç) olarak nasıl anlaşılabilir?; "Şu anda geçerli olan ve geçerli olacak sembolik realitenin anlam bağlamı nedir ve nereye kadar Hıristiyani bir sorunsalı sürdürebilir? Bu 'din' modern toplumda kurumsal olarak nasıl şekillenmekte ve 'farklılaşmaktadır'?"[74] (Luckmann) gibi sorulardır.

Bu sorular gelecek yıllarda din sosyolojisi ile ilgili önemli problemlerdir. Bunların aydınlatılması henüz halledilmiş değildir ve önümüzde bunun başarılması için yapılması gereken çok çalışma vardır. Bu nedenle bu makalenin başlığında sorulan "Din Sosyolojisi Nedir?" sorusu son tahlilde cevapsız kalmaktadır. Belki cevabın hangi yönde arandığı gösterilebilmiştir.

74 Bu ifade R. K. Merton'un yaptığı "sosyal fonksiyon" kavramının tanımına aykırıdır. (R. K. Merton, Social Theory and Social Structure, Glencoe, Ill, 1957, s.24.)

ANTROPOLOJİK BİR KATEGORİ OLARAK DİNİN İNŞASI

Talal ASAD

On dokuzuncu yüzyıl evrimci düşüncesinin genelinde din, erken bir beşeri durum olarak düşünülmüş; modern hukuk, bilim ve siyasetin dinden doğup bağımsızlaştığı kabul edilmişti.[1] Yirminci yüzyılda artık, antropologların çoğu Viktoryen evrimci fikirleri terk etmiş; din olgusunu, bugün modern yaşamda sahici formlarıyla (hukuk, siyaset, bilim) tezahür eden kurumların ilkel, dolayısıyla demode bir formu olarak gören rasyonalist yaklaşımı sorguya tabi tutmuştur. Sözünü ettiğimiz yirminci yüzyıl antropologlarına göre, din gerek bilimsel düşünüşün gerekse günümüzde değer atfedilen başkaca seküler bir çabanın arkaik safhası değil, bilakis, başka bir alana indirgenemeyen, özgün bir beşeri eylem ve inanç alanıdır. Bu tür bir saptama ise zımnen şöyle bir çıkarsamayı davet eder: Birçok toplumda kesişme ve iç içe olma durumunda olmalarına karşın, dinin özü ile, sözgelimi, siyasetin özünü karıştırmamak gerekir.

Ortaçağ Hıristiyan âleminin bu tarz bileşik bir toplum olduğunu vurgulayan Luis Dumont, incelikli bir pasajında şöyle yazmıştı:

> İlişkilerde meydana gelen bir değişimin, ilgili tüm öğelerde de bir değişim gerektirdiği kabulünden yola çıkıyorum: Eğer tarihimiz boyunca din (büyük ölçüde, başka etkilerle beraber) toplumsal değerlerde bir devrim yarattıysa ve adeta bölünmek suretiyle, bağımsız bir siyasal kurumlar ve spekülasyonlar dünyası doğurduysa, kuşkusuz, bu süreçte dinin kendisi de değişmiş olmalıdır. Önemli ve bariz bazı değişimlerin hepimiz farkındayız fakat doğrusu herhangi bir birey, örneğin, bir Ka-

---

* Örneğin, Fustel de Coulanges 1873. İlk olarak 1873'te Fransızca olarak yayımlanan bu eser, gerek antropoloji gerekse Kitab-ı Mukaddes çalışmaları ve *classics* gibi birbiriyle örtüşen bazı disiplinlerin tarihinde etkili oldu.

> tolik tarafından yaşantılandığı haliyle dindeki değişimin mahiyetini idrak edebilmiş değiliz. Evvelce bir grup meselesi olan dinin, sonraları (gerek prensipte gerekse, en azından bir çok yer ve durum için, pratikte) bir birey meselesi haline geldiği herkesin malumudur. Oysa, bu tespitle yetinmeyip söz konusu değişimin modern devletin doğuşu ile ilintili olduğunu öne sürdüğümüzde, yepyeni bir önermede bulunmuş oluruz. Önermeyi daha ileri götürüp şöyle diyelim: Ortaçağ dini, kocaman bir şemsiyeydi -bunu söylerken Meryem Ananın Pelerini (*Mantle of Our Lady of Mercy*) var aklımda. Din, bireysel bir mesele haline geldikten itibaren her şeyi kuşatıcı gücünü yitirdi ve görünüşte birbirine denk mülahazalardan biri haline geldi; bunlar arasında ilk doğan mülahaza ise siyaset oldu. Din (yahut felsefe) bir zamanlar *toplumsal* olarak nasıl kuşatıcı idiyse, şimdi de tek tek bireylerce aynı şekilde kuşatıcı bir düşünce olarak telakki edilebilir ve muhtemelen ediliyordur. Öte yandan, toplumsal mutabakat yahut ideoloji düzeyinde her birey farklı bir değerler manzumesine sıçrayacaktır: bu düzeyde ise, özerk değerler (dinsel değerler, siyasal değerler vs.) toplum içinde bireylerin ayrı ayrı duruşuna uygun olarak ayrı ayrı durmaktadır. (1971, 32; italikler orijinal metne ait)

Bu görüşe göre, ortaçağ dini, tüm diğer kategorileri kaplıyor veya kuşatıyorduysa da *analitik açıdan* ayırt edilebilir bir mahiyet taşır. Bu ayırt edici mahiyettir ki dinin, her dönemde toplumsal işlev ve kaplamının farklı olmasına karşın, gerek bugün gerekse ortaçağda aynı öze sahip olduğunu söylemeye imkan vermektedir. Gel gelelim, dinin -bilim, siyaset yahut sağduyunun (*common sense*) özünden ayırt edilmesi gereken- bağımsız bir öze sahip olduğu yolundaki iddia, dini (her öz gibi) tarih-aşırı ve kültür-aşırı bir fenomen olarak tanımlamamızı ister. Bu tarz bir din tanımı ile, dini -ayrıksı modern yaşamımızın farklı iktidar ve akıl türlerince biçimlendirildiği alanlar olan- siyaset, hukuk ve bilimden ayrı tutmak gerektiği yolundaki günümüz liberal talebi arasındaki yakınsama ise şanslı bir tesadüf olsa gerek. Nitekim, bu tarz bir tanım, hem (seküler liberaller için) din kısıtlaması stratejisine hizmet etmekte hem de (liberal Hıristiyanlar için) din savunması stratejisinin parçası olmaktadır.

Aslına bakılırsa, din ile iktidarı ayırmak Reform-sonrası özgül tarihsel sürecin ürünü olan modern Batılı bir normdur. Dolayısıyla, İslam geleneklerinde din ile siyasetin (modern toplumun kavramsal ve fiilî olarak ayırmaya çalıştığı bu iki özün) birbirine karıştırıldığı kabulüyle yola çıkan bir anlama çabası, kanımca, başarısız olmaya mah-

kumdur. Bu tür çabaların en kuşkulu versiyonunda ise a priori bir konumdan bakmamız istenir ve siyaset alanındaki dinsel söylem, siyasal iktidar uğruna bürünülmüş bir kisve diye gösterilir.

Aşağıda okuyacağınız kısımda, dine bir öz bulma yolundaki teorik çabanın, dini, iktidar alanından kavramsal olarak ayırmak için başvurduğu yöntemleri sorgulamaya tabi tutacağım. Bu amaç doğrultusunda, meşhur bir antropologun önerdiği evrenselci din tanımını inceleyeceğim: Clifford Geertz'in getirdiği tanım olan "Kültürel Sistem Olarak Din".[2] Hemen vurgulamalıyım ki yapacağım sorgulama, Geertz'in din üzerine görüşlerinin eleştirel bir değerlendirmesi niteliğinde olmayacak -niyetim bu olsaydı, yazarın Endonezya ve Fas'ta din üzerine yazdıklarının tamamına yönelmem gerekirdi. Esas niyetim günümüzün din kavramını tarih-aşırı bir özün kavramı olarak inşa eden kimi tarihsel kaymaları saptamak -Geertz'in makalesi bu amaç doğrultusunda seçtiğim bir başlangıç noktasından ibaret.

Temel argümanımı kısmen şöyle özetleyebilirim: ortaçağ Hıristiyanlığı döneminde din telakki edilen şeye dair toplumsal düzeyde saptayabileceğimiz formlar, önkoşullar ve etkiler ile modern dönemde din telakki edilenler aslında son derece farklı olgulardır. Bu malum gerçeği ifade ederken basit bir nominalizm yapmaktan kaçınmak gerektiğini belirtmek isterim. Çünkü, dinsel iktidar dediğimiz olgunun geçmişteki dağılımı ve doğrultusu da bugünkünden farklıydı: Dinsel iktidarın çeşitli hukuk kurumları oluşturması ve onlar üzerinden işlemesi; çeşitli benlikleri biçimlendirmesi ve onlardan etkilenmesi; çeşitli bilgi kategorilerini yetkilendirmesi (*authorize*) ve mümkün kılması hep bugünkünden farklı cereyan ediyordu. Dahası, ortaçağ bağlamına bakan bir antropologun karşı karşıya olduğu şey, "din" deyiverdiğimiz rastgele kümelenmiş kimi öğe ve süreçlerden ibaret değildir. Gerek doktrin ve pratiklerde gerekse kural ve düzenlemelerde tam bir tutarlılık yakalamaya dönük Hıristiyan çabaları, hedefine hiçbir zaman ulaşamamışsa dahi, geniş planda fenomenin tamamını görebilmek için dikkate alınması gereken bir bağlam teşkil eder. Bu noktada şöyle bir argüman ileri sürüyorum: dinin evrensel bir tanımı olamaz; bunun ne-

2 İlk olarak 1966'da yayımlanan makale, daha sonra yazarın çokça beğeni toplayan *The Interpretations of Cultures* (1973) adlı kitabında yer aldı.

deni yalnızca, öge ve ilişkilerin tarihsel olarak özgül olması değil, aynı zamanda, bu tarz bir tanımın bizatihi söylemsel süreçlerin tarihsel bir ürünü olmasıdır.

Geertz ise tam da evrensel (yani, antropolojik) bir tanım yapmak ister: Ona göre, *din* "(1) öyle bir sembol sistemidir ki (2) insanda güçlü, kapsamlı, kalıcı hâletiruhiye ve motivasyonlar yerleştirmek üzere (3) genel bir varoluş düzenine dair kavramlar formülleştirir ve (4) bu kavramları öyle bir gerçeklik aurasına bürür ki (5) hâletiruhiye ve motivasyonlar eşsiz bir gerçekçiliğe sahip görünür" (90). Şimdi bu tanımı tetkik etmeye başlayacağım. Amacım, yalnızca Geertz'in tanımındaki zincirleme iddiaları sorgulamak değil, aynı zamanda tarih-aşırı bir din tanımının geçerlilikten yoksun olduğu yönünde bir karşı iddia da geliştirmek.

Dinin Özüne Ait Bir İpucu Olarak Sembol Kavramı

Geertz, ilk iş olarak bir sembol tanımı yapıyor: "herhangi bir kavrama araç olarak hizmet eden bir nesne, eylem, olay veya bağıntı -kavram ise sembolün 'anlam'ıdır" (91). *Sembol* (nesne vs.) ile *kavramı* (sembolün anlamı) birbirinden ayıran ve fakat birbiriyle ilintili bulan bu yalın ve açık tanımın hemen ardından, bu tanımla çelişen ifadeler geliyor. Bir de bakıyoruz ki, sembol, kavrama araç olarak hizmet eden bir nesne değil, *bizatihi kavramın kendisi* oluveriyor. Sözgelimi, şu ifadeye bakalım: "6 rakamı -yazılı biçimde, hayali biçimde, bir dizi taş biçiminde, hattâ ve hattâ bilgisayardaki program bantlarına baskılanmış biçimde- bir semboldür" (91); hemen belirtelim ki bu birbirinden farklı temsillerin tümünü birden aynı sembolün ("6 rakamı") versiyonları kılan şey, şüphesiz, *bir kavram*dan başkası değil. Üstelik, Geertz'e kalırsa, kavram olarak dahi sembol, empirik olaylarla içkin bir bağlantıya sahiptir ve bu empirik olaylardan yalnızca "teorik olarak" ayrılabilir: "toplumsal olayların psikolojik boyutu gibi, sembolik boyutu da empirik bütünlükler halindeki bu olaylardan ancak teorik olarak soyutlanabilir" (91). Oysa, makalenin başka yerlerinde, semboller ile empirik olayları bütünüyle ayrı tutmanın önemine dikkat çekmektedir: "sembollerle kurduğumuz ilişkiler ile nesneler yahut insanlarla kurduğumuz ilişkileri ayırt etmek için bir farka işaret etmek gerekir, çünkü bu ikinci türden ilişkiler haddizatında sembol olmamakla beraber, sembol ola-

rak iş görebilmektedirler" (92). Velhasıl, "sembol" bazen gerçekliğin bir veçhesi, bazense bir temsili oluveriyor.[3]

Bu izah çabasının böyle sapmalar göstermesi, bilişsel meseleler ile iletişimsel meselelerin birbirine karıştırıldığının alametidir. Bu ise, söylem ve anlamanın toplumsal pratikte birbirleriyle nasıl ilişkilendiğine yönelik bir soruşturma yürütmeyi zora koşmaktadır. Öncelikle, kimi yazarların da dikkat çektiği şu hususu açıklığa kavuşturalım: Sembol, anlam taşımaya yarayan bir nesne yahut olay değil, nesneler veya olaylar arasında kurulan bir bağıntılar kümesidir ve özgün bir kompleks veya kavram olarak derlenmiştir,[4] öyle ki hem zihinsel hem araçsal hem de duygusal anlama (*significance*) sahiptir.[5] Sembolü bu doğrultuda tanımladığımızda,[6] bu tür kompleks ve kavramların nasıl oluşturulduğu, özellikle de bu kavram ve kompleks oluşumunun ne gibi pratiklerle bağlantılı olduğuna dair sorular sorma imkanı belirir. Bundan yarım yüzyıl önce, Vygotsky, çocuk zihni gelişiminin nasıl da toplumsal konuşmayı içselleştirmeye bağlı olduğunu göstermişti.[7]

---

3 Peirce'in *temsiller* konusundaki sıkı izahıyla karşılaştıralım: "Bir temsil, başka bir nesnenin yerini tutan bir nesnedir, öyle ki birinciye dair deneyimiz üzerinden ikinciye dair bilgi edinebiliriz. Her temsilin sağlaması gereken üç temel koşul vardır. Evvela, her nesne gibi, kendi anlamından bağımsız niteliklere sahip olmalıdır. . . . Saniyen, bir temsil ile nesnesi arasında gerçek bir nedensel bağ bulunmalıdır. . . . Salisen, her temsil bir zihne hitabeder. Bir nesne ancak bu koşullara uyuyorsa bir temsildir." (Peirce, 1986, 62).ss

4 Vygotsky (1962), kavramsal düşüncenin gelişimine dair ciddi analitik ayrımlar yapmaktadır: yığın (*heaps*), kompleks (*complexes*), eğreti kavram (*pseudoconcepts*) ve tam kavram (*true concepts*). Vigotsky'ye göre, bunlar çocuğun dil kullanımındaki safhaları temsil ediyorsa da, yetişkinlikte tümü birden yürürlüktedir.

5 Krş. Collingwood'un (1938, 2. kitap) düşünce ve duygu arasındaki bütünsel bağa dair mütalaası. Yazar, her kavramsallaştırmaya/iletişime eşlik eden evrensel bir duygusal işlevin olmadığını savunuyor; farklı bilişsel/iletişimsel etkinliklerden her birinin kendine özgü bir kalıbı olduğunu belirtiyor. Bu yaklaşım doğruysa, umuma teşmil edilen bir dinsel duygu (yahut haletiruhiye) nosyonu da sorgulanabilir.

6 Sembollerin *pratikleri düzenlediği*, sonuç olarak da bilişin yapısını düzenlediği fikri Vygotsky'nin kalıtsal psikolojisinin merkezinde yer alır özellikle bkz. Vygotsky 1978 içinde "Tool and Symbol in Child Development". Bilişsel bir sembol anlayışını son zamanlarda yeniden canlandıran isim Sperber'dir (1975). Benzer bir yaklaşım çok daha önce Lienhardt'ta (1961) görülmüştü.

7 "*Toplumsal konuşmayı içselleştirme* sürecinin tarihi, aynı zamanda, çocuğun pratik zekasının toplumsallaşma tarihidir" (Vygotsky 1978, 27). Aynı zamanda bkz. Luria ve Yudovich 1971.

Yani, burada "sembol" diye tabir ettiğimiz şeylerin (komplekslerin, kavramların) oluşumu, başka sembollerin (konuşma ve anlamlı hareketlerin) önemli bir yer tuttuğu ve çocuğun büyürken rol aldığı toplumsal ilişkilerce -çocuğun katılması izinli, teşvikli yahut zorunlu olan toplumsal etkinliklerce- koşullanmıştır. Bu yaklaşım sayesinde, sembollerin nasıl inşa edildiği ve bir kısım sembollerin diğer sembollere karşı nasıl doğal ve otoriter olarak kurulduğuna ilişkin koşullar, antropolojik inceleme açısından ciddi bir konu olabilir. Burada vurgulamaya çalıştığımız husus, sembolün anlamının yanısıra, köken ve işlevinin de incelenmeyi hak ettiği gibisinden bir mesele değildir -bu tür bir ayrımın burada bir anlamı da yok zaten. Asıl mesele şu: Temsillerin/söylemlerin otoriterlik statüsü elde etmesi başka temsillerin/söylemlerin ona uygun bir şekilde üretilmesine bağlıdır; ikisi yalnızca zamansal olarak değil, içkin olarak da birbirine bağlıdır.

Geertz, sembol sistemlerinin aynı zamanda *kültür kalıpları* (*culture patterns*) olduğunu ve "dışsal bilgi kaynağı" teşkil ettiklerini belirtir (92). Dışsaldırlar çünkü "tekil organizmanın sınırları dışında, her insan tekinin içine doğduğu, ortak anlayışların öznelerarası dünyasında yer alırlar" (92). Bilgi kaynağıdırlar çünkü "kendi dışlarında kalan süreçlere belirli bir biçim vermek üzere bir model yahut şablon sağlarlar" (92). Böylece, Geertz'e göre, kültür kalıplarını "gerçeklik *için* modeller" olarak düşünebileceğimiz gibi "gerçekliğe *ait* modeller" olarak da görebiliriz.[8]

Bu aşamada modellemeden söz edilmesi konunun kavranması açısından önemli imkanlara kapı aralar: Biçimlendirme, değiştirme, sınama vs. süreci içinde olan söylemleri kavramsallaştırmaya imkan tanır. Ne yazık ki Geertz çabucak eski konumuna çekiliverir, "kültür kalıplarının içkin, ikili bir yönü vardır" der ve devam eder, "bu kalıpların toplumsal ve psikolojik gerçekliğe anlam, yani, nesnel kavramsal biçim vermeleri, bir yandan kendini onlara uydurmak bir yandan da onları kendine uydurmak şeklinde gerçekleşir" (1973, 93). Hemen belirtelim ki burada savunulan eşbiçimlilik eğilimli diyalektik, toplumsal değişimin nasıl gerçekleştiğini anlamayı zora koşar. Bununla beraber,

8 Veyahut, Kroeber ve Kuckhohn'un hayli zaman önce ifade ettiği gibi, "Kültür; semboller üzerinden edinilen ve aktarılan davranışlara ait ve bu davranışlar için olan, açık ve örtük, kalıplardan oluşmuştur."

esas sorun yansıma imgeler fikrinde değil; etkileşim halinde iki ayrı düzey -(sembollerden oluşan) kültürel düzey ile toplumsal ve psikolojik düzey- kabul eden varsayımda yatar. Parsoncu kuramdan alınan bu takviye, dinin özünü tanımlamak için mantıksal bir alan açmaktadır. Geertz, bu varsayımı benimseyerek, imleyici ve düzenleyici pratiklere içkin olan bir sembol nosyonundan uzaklaşmış ve tekrardan, toplumsal koşullara ve benliğin hallerine ("toplumsal ve psikolojik gerçeklik") dışsal, anlam-taşıyıcı nesne olan bir sembol nosyonuna geri dönmüştür.

Yine de Geertz, sembolleri bir şey "yapan" varlıklar olarak değerlendirmekten imtina etmez. Bilakis, ritüele ilişkin eski antropolojik yaklaşımları hatırlatırcasına,[9] dinsel sembollerin oynadığı rollerden söz eder: "ibadet eden kimsede özgün bir istidat (eğilimler, kapasiteler, meyiller, yetenekler, alışkanlıklar, hassasiyetler, kırılganlıklar) kümesi oluşmasına yol açar ve böylece onun eylem akışına ve deneyim niteliğine bir müzminlik getirir" (95). Burada bir kez daha, sembollerin zihinsel durumlardan ayrı tutulmuş olduğunu görüyoruz. Neticede, bu önermeler ne kadar tatminkar? Sözgelimi, modern sanayi toplumundaki bir Hıristiyan'ın özgün istidat kümesinin ne olabileceğini söyleyebilir miyiz? Yahut, Hıristiyan olsun veya olmasın bir insanın özgün istidat kümesinden söz etmek mümkün mü?[10] Haliyle, her iki soruya da hayır diye cevap vermek durumundayız. Çünkü, elbette, bir Hıristiyanın eylem akışına ve deneyim niteliğine istikrar getiren şey yalnızca ibadet değil; bireysel hayatları sonuna kadar kuşatan toplumsal, siyasal ve ekonomik kurumlar toplamıdır.[11]

---

9 Radcliffe-Brown'ın toplumsal bütünlükle meşguliyetini bir yana koyarsak, onun da endişesinin dinsel sembollerden kaynaklandığı söylenen belli tür psikolojik halleri saptamak olduğunu hatırlayabiliriz: "Ritüeller (*rite*) belli hissiyatların (bireyin başkalarıyla ilişkisindeki davranışını düzenleyen) düzenlenmiş sembolik ifadesi olarak görülebilir. O halde, toplum yapısının dayandığı hissiyatı düzenleme, sürdürme ve nesilden nesile aktarma özelliği olduğu sürece ve kadarıyla, ritüellerin (*rite*) belli bir toplumsal işlevi olduğu gösterilebilir" (1952, 157).

10 MacIntyre'ın, çağdaş Hıristiyan yazarlara yönelik tatminkar eleştirisi, sembolleştirme (söylem) yoluyla *özgünlük mahrumiyetini gizleme* biçimlerinden bazılarını çok iyi ifşa eder. Yazar şunu savunmaktadır: "Hıristiyanlar da herkesle aynı şekilde yaşar fakat kendi davranışlarını ayırt etmek ve özgünlük mahrumiyetlerini gizlemek için, farklı bir lügatçe kullanır" (1971, 24).

11 Modern sanayi toplumunda kilise devamlılığının düşüş kaydetmesi ve giderek (en azından Avrupa'da) endüstriyel çalışma sürecine doğrudan katılmayan toplum ke-

Konuyu ayrıntılandıran Geertz, dinsel sembollerin, *hâletiruhiye* ve *motivasyon* olmak üzere, iki tür istidat doğurduğunu söyler: "motivasyonlar, hizmet ettikleri düşünülen amaçlara atfen 'anlamlandırılır' iken, hâletiruhiyeler kaynaklandıkları koşullara atfen 'anlamlandırılır' (97). Bu noktada, bir Hıristiyan diyebilir ki dinsel sembollerin esası bu değildir çünkü haletiruhiye ve motivasyon doğuramadığında bile bir dinsel sembol hâlâ dinseldir (yani, hakikidir) -yani, dinsel sembollerin, tesirlerinden bağımsız olarak bir hakikate sahip olduğunu söyleyecektir. Öte yandan, hakiki semboller modern toplumda büyük ölçüde güçsüz görünüyorsa, buna son derece dindar bir Hıristiyan bile kayıtsız kalamayacaktır. Ve haklı olarak şu soruyu soracaktır: dinsel sembollerin, dinsel istidatlar doğurabildiği asıl koşullar nelerdir? Veyahut, inançsız birinin tabiriyle: (Dinsel) iktidar (dinsel) hakikati nasıl yaratır?

İktidar ve hakikat arasındaki ilişki kadim bir meseledir aslında. Hıristiyan düşüncesinde ise bu konuyu Aziz Augustin kadar etkileyici bir biçimde ele alan kimse yoktur. Augustin, Donatist dalaletiyle olan tecrübesinin akabinde, iktidarın yaratıcı dinsel işlevi üzerine görüşler geliştirmişti. Ona göre, hakikatin gerçekleşmesi için zorlama, hakikatin sürekliliği içinse disiplin .

> Donatistlere göre, Augustin'in zorlama konusundaki tutumu Hıristiyan öğretisinin açıkça inkar edilmesi demekti: Tanrı, iyiyi ve kötüyü seçmekte insanı özgür kılmıştı ve bu seçim üzerinde zorlama uygulamak düpedüz dine aykırıydı. Donatist yazarlar, sonraları Pelagius'un da alıntılayacağı, İncil'in bazı pasajlarını delil gösteriyorlardı. Augustin Pelagianlara da vereceği cevabın aynısıyla karşılık veriyordu: en son bireysel seçme edimi spontane olmalıydı fakat bu seçme edimi uzun bir süreç tarafından hazırlanmaktaydı ki bu süreci seçen her zaman insanın kendisi olmayabilirdi, hatta çoğunlukla İnsanın iradesine rağmen Tanrı tarafından dayatılan bir süreçti bu. Bu süreç korku, kısıtlama ve harici meşakkatler dahi içerebilen ıslah edici bir "öğretme" (*teaching*), *eruditio*, ve tembih (*warning*) süreciydi: "Bırakalım da dışarıdan bir zorlama olsun; ne de olsa iradenin doğacağı yer içerisidir."
> Augustin, insanların böyle sıkıca işlenmeye muhtaç olduğuna kanaat getirmişti. Yaklaşımını tek sözcükle özetliyordu: *disciplina*. Görece gele-

---

simlerine doğru marjinalleşmesi, şu argümana ışık tutmaktadır: bu alanda nedensel açıklamalar bulmak gerekirse, toplam sosyoekonomik koşullar bağımsız değişken olarak ve biçimsel ibadet bağımlı değişken olarak alınmalıdır. Konuyla ilgili ilginç bir tartışma için bkz. Luckman 1967, bölüm 2.

> neksel Romalı çağdaşlarının birçoğundan farklı olarak, ona göre *disciplina*, "Romalı yaşam tarzı"nı korumak demek değildi. Onun kullandığı haliyle sözcük, temelde etkin ve ıslah edici bir cezalandırma süreci, "bir yumuşatma süreci", bir tür "meşakkatlerle eğitim"e *-a per molestias eruditio-* işaret ediyordu. Eski Ahitte, Tanrı'nın inatçı Seçilmiş Kavmini eğitmesi tam da böyle bir *disciplina* süreciyle olmuştu; ilahi takdir ile gelen bir dizi musibetle kötü eğilimler dizginlenmiş ve cezalandırılmıştı. Donatistlerin zulme uğraması da Tanrı'nın dayattığı ve bu kez Hıristiyan İmparatorların kanunları aracılığıyla gerçekleştirdiği başka bir "kontrollü felaket" idi. . . .
>
> Augustin'in insanoğlunun düşüşüne bakışı, toplum konusundaki yaklaşımını da belirledi. Düşmüş insanın kendini dizginlemesi gerekiyordu. İnsanoğlunun en büyük başarıları dahi ancak fasılasız çilelerin "kalıbına girmek"le mümkün olmuştu. Augustin, insan aklının başarılarına tam bir saygı duyan büyük bir zekaydı. Ancak kafasını kurcalayan iki şey vardı: bir yanda düşüncenin zorlukları, öbür yanda bu entelektüel faaliyeti mümkün kılan ve kendi korkulu talebelik yıllarına kadar uzanan uzun ve zorlayıcı süreçler; değil mi ki düşmüş insan zihni "koyvermeye yatkın"dı. Bir daha çocuk olmaktansa ölmeyi yeğlediğini söylüyordu. Bununla beraber, o zamanki dehşetleri kesinlikle yaşaması gerekiyordu çünkü "hocalardan yenilen deynekden şehitlerin duyduğu ıstıraba kadar" her şey Tanrının dehşetli disiplininin bir parçasıydı, böylece insan acı çekmek suretiyle, kendi tehlikeli eğilimlerine karşı ikaz ediliyordu. (Brown 1967, 236-38)

Geertz'in formülü buradaki dinsel sembolizmin gücüne yer verebilmek bakımından fazlasıyla basit kalmıyor mu? Dikkat edilirse, burada hakiki Hıristiyani eğilimler yeşertecek olan tek başına semboller değil, iktidardır -(imparatora ve kiliseye ait) kanunlar ve diğer yaptırımlardan (cehennem ateşi, ölüm, selamet, itibar, huzur) tutun da toplumsal kurumların (aile, okul, şehir, kilise) ve insan bedenlerinin (oruç, dua, itaat, günah çıkarma) disipliner etkinliklerine varıncaya dek. Augustin çok emindi ki iktidar, motive olmuş bütün bir pratikler ağının etkisi, yöneldiği hedeften ötürü dinsel bir form gerektirir çünkü beşeri olaylar Tanrının araçlarıdır. Zihin, dinsel hakikate kendiliğinden ulaşmıyordu, bilakis, bu hakikati deneyimleme koşullarını yaratan bir iktidar söz konusuydu.[12] Belli söylem ve pratikler sistematik olarak dışlanmalı, yasaklanmalı ve kınanmalıydı -mümkün olduğunca akıl-

12 Bu gerekçeyledir ki eninde sonunda Augustin, samimiyetsizce din değiştirmenin (Hıristiyanlığa geçmenin, ç.) sorun olmadığı noktasına gelmiştir (Chadwick 1967, 222-24).

lardan uzak tutulmalıydı-; başka söylemler ise buyur edilmeli, müsaade görmeli, yüceltilmeli, ve kutsal hakikatin anlatısı içine alınmalıydı. Hıristiyan âleminde iktidarın bu anlamda biçimlendirilişi, şüphesiz, bir dönemden diğerine -Augustin'in zamanından ortaçağlara, oradan günümüzdeki endüstriyel kapitalist Batıya- köklü biçimde farklılaşmıştır. Dinsel hâletiruhiye ve motivasyonların düzeni ile, dinsel bilgi ve hakikatin gerçekleşme imkanları da iktidarın biçimleniş tarzına göre değişmiş ve onunla koşullanmıştır. Augustin için bile, dinsel hakikat ölümsüz olmakla beraber, insanın ona erişimini sağlayan vasıtalar ölümsüz değildir.

Sembol Okumaktan Pratik Çözümlemeye

Pratiklerden bağımsız bir sembolik sistem varsaymanın bir sonucu da önemli ayrımların bazen silikleşmesi yahut alenen yadsınması olmaktadır. "Dinsel diye saptadığımız istidatları kazandıran ve tanımlayan semboller yahut sembolik sistemler ile, bu istidatları kozmik bir çerçeveye yerleştirenlerin aynı semboller olması insanı şaşırtmamalı" (Geertz, 98). Ama şaşırtıyor! Dinsel istidatların, belli dinsel sembollere sıkı biçimde bağlı olduğunu; yani dinsel sembollerin işleyişinin, dinsel motivasyon ve dinsel haletiruhiye ile gayet bütünlük içinde olduğunu kabul ettik diyelim: O takdirde bile, dinsel motivasyon ve haletiruhiye kavramlarını "kozmik bir çerçeveye" yerleştirme işlemi tamamen farklı bir hadisedir, dolayısıyla içerdiği göstergeler de oldukça farklıdır. Bir örnek üzerinden düşünürsek, ilahiyat söylemi ayrı bir şeydir, -ilahiyatın konularından olan- manevi tutum veya liturjik vaazlar apayrı.[13] Makul Hıristiyanların da kabul edeceği üzere: ilahiyat mühim bir işlev görmekle beraber, ilahiyat söyleminin zorunlu olarak dinsel istidatlar kazandırdığı yoktur; aynı şekilde, dinsel aktörün dinsel istidatlara sahip olması da, zorunlu olarak, açık seçik bir kozmik çerçeve

13 Modern bir ilahiyatçının da belirttiği üzere: "İkrar edici (*professing*), ilan edici (*proclaiming*) ve yönlendirici (*orienting*) konuşma tarzlarının, betimleyici konuşma ile arasındaki farklar kimi zaman, 'hakkında konuşmak' ile 'hitaben konuşmak' olarak formülleştirilir. Bu iki farklı konuşma biçimi birbirinden ayırt edilemediği zaman, dinsel konuşmanın orijinal ve eşsiz -olduğuna inanılan- mahiyeti bozulur; öyle ki inananın-gerçeklik-telakkisi artık, ikrar edici konuşmada göründüğü haliyle 'görünmeyi' bırakır" (Luijpen 1973, 90-91).

kavrayışına sahip olmasına bağlı değildir. Nesnesi bizatihi pratik olan söylem ile nesnesi pratik hakkında konuşmak olan söylem apayrı şeylerdir. Dinsel bilgiyi açık seçik dillendiremeyen bir dindarın, dinsel bir hayat yaşamayı bilmediği düşüncesi olsa olsa modernliğe özgü bir anlayıştır.

Geertz'in iki farklı söylemsel süreci birbirine karıştırmasının nedeni öyle görünüyor ki dinsel ve seküler istidatlar arasında genel bir ayrıma gitme arzusudur. Nitekim, yukarıda alıntıladığımız cümleyi şöyle açmaktadır: "bir huşû hâletiruhiyesinin seküler değil de dinsel olduğunu söylediğimizde kastettiğimiz şey, bizatihi Büyük Kanyonu görmekten değil de, mana misali her şeyi kuşatan bir hayatiyet kavramı penceresinden bakmaktan kaynaklanan bir hâletiruhiye değil mi? Yahut, bir perhizin, dinsel motivasyon örneği olduğunu söylediğimizde kastettiğimiz şey, kilo vermek gibi koşullu bir hedefe değil de nirvana gibi koşulsuz bir hedefe yönelmiş bir motivasyon değil mi? Kutsal semboller bir yandan insanlarda istidatlar oluşturup bir yandan da genel bir düzen fikri formülleştiriyor olmasaydı, dinsel eylemin veya deneyimin empirik bir alamet-i farikası kalmazdı" (98). Belli bir istidadın dinsel oluşunu, kısmen, bu istidadın kozmik bir çerçevede kavramsal bir yer tutmasına bağlayan bu argümanı makul gösteren tek neden, kendisinin sorması gereken şu soruyu uyandırmasıdır: yetkilendirme (*authorizing*) süreçleri acaba pratik, sözce (*utterance*), yahut istidatları nasıl temsil etmektedir ki bunlar genel (kozmik) bir düzen fikriyle söylemsel olarak ilişkilendirilebilmektedir? Velhasıl, bu soru "din"i yaratan yetkilendirme süreçlerine dikkat çekmektedir.

Bir kozmoloji varsayımı ve yorumuna sahip yetkilendirici söylemlerin, dinsel alanları sistematik olarak yeni bir biçimde tanımlamış olması, Batı toplumunun tarihinde köklü etkiler doğuran bir olgudur. Dini tanımlayan ve yaratan bu tarz söylemler ortaçağlarda devasa bir nüfuz alanına sahipti: "pagan" pratiklerini yasaklar yahut cevaz verir;[14] mucize ve kutsal emanetlerin (bu ikisi birbirini doğrulardı) sahihliğini

14 Kabaca, beşinci ilâ onuncu yüzyıllar arasında Hıristiyanî disiplininin Batı Avrupa'da yerleşmesine hizmet eden ve Cezai yazmalar (*Penitential manuals*) olarak bilinen kitapçık dizisinde, gayri Hıristiyani ilan edilip ceza verilen pratikler üzerine epeyce malzeme mevcuttur. Mesela, "Kilise dışında olmak üzere bir pınar, ağaç veya kafes huzurunda yemin etmek ve yemin bozmak; ayrıca, halk inançlarına göre kutsal sa-

tayin eder;[15] türbeleri tescil eder (*authorize*);[16] Hakikate ait ve hakikat için bir model sayılmak üzere, azizlerin hayat hikayelerini derler;[17] günah düşüncelerin, sözlerin, ve işlerin itiraf dinleme yetkisi olan bir papaza düzenli olarak anlatılmasını zorunlu kılar ve tövbekârların (kefaret ödeyenlerin, ç.) günahlarını çıkartır;[18] halk hareketlerini Kilise-Ya-

---

yılan bu yerlerde bir şey yeyip içmek cevaz verilmeyen günahlardır" (aktaran McNeill, 1933, 456). (Ayrıntılar için bkz. McNeill ve Gramer 1938.) Aynı zamanda, Papa Büyük Gregory (M.S. 540-604) "eski pagan tapınak ve festivalleri devralıp Hıristiyani bir anlam vermeyi salık vermişti" (Chadwick 1967, 254). Bu iki yaklaşım arasındaki bariz tutarsızlıktan (pagan pratikleri red veya) daha önemlisi, her iki durumda da anlamı saptamakta Kilisenin sistematik otoritesinin işliyor olmasıdır.

15 "Bir yandan, piskoposlar cevaz ve tahkikata tabi olmayan mucize ve kerametlere duyulan ham ve aşırı inançlardan şikayet ediyor, öbür yandan, ilahiyatçılar (muhtemelen yine bu piskoposlar) bu inançlarla bir uzlaşma sağlamaya çalışıyordu. Her ne kadar mucizeyi evrensel doğa yasasından hareketle açıklamaya çalıştılarsa da, bu tarz çabalar pek başarılı olamadı, hatta münferit olaylarda ortaçağ kozmolojisindense sağduyu daha iyi bir rehberdi. Papalık heyet üyeleri, 1307'de Londra ve Hereford'ta Thomas Cantilupe'nin gösterdiği mucizeler hakkında tanıklık dinlemeye geldiği zaman, bu mucizevi olaylar hakkında sormak istedikleri şeylerin bir listesi vardı ellerinde: sözgelimi, tanığın mucizeden nasıl haberdar olduğu, mucize için dua edenlerin hangi sözcükleri kullandığı, mucizeyle birlikte herhangi bir bitki, taş, başka türlü ilaç veya tılsımın açığa çıkıp çıkmadığını soruyorlardı. Ayrıca, tanığın, mucizeyi deneyimleyen kişinin yaşı, toplumsal durumu, nereden ve hangi alleden geldiği hakkında bir şeyler söylemesi; mucizeden önce ve sonra söz konusu kişiyi tanıyıp tanımadığı, iyileşen hastalığın ne olduğu, hastayı iyileşmeden kaç gün önce gördüğü, iyileşmenin tamamen gerçekleşip gerçekleşmediği ve tamamen iyileşmenin kaç günde hasıl olduğu hakkında bilgi vermesi isteniyordu. Haliyle, mucizevi olayın kendisinin de tam olarak hangi gün, ay, yıl ve yerde; kimlerin huzurunda vuku bulduğu tanıklara yöneltilen sorular arasındaydı" (Finucane 1977, 53).

16 Türbeler de tescil edilmek suretiyle bilmukabele Kilise otoritesini tasdik etmiş oluyordu: "Batı Avrupa piskoposları, azizler kültüne öyle bir düzen verdiler ki eski Roma şehirlerindeki iktidarlarını 'şehrin dışındaki şehirlere' taşımayı bildiler. Erken ortaçağ Avrupa'sında Roma İmparatorluğuna ait eski şehirlerin piskoposlarının önem kazanması, yine de, şehrin uzağında kalan büyük türbeler -Roma'nın dışarısında kalan Vatikan tepesindeki Aziz Petrus türbesi, Tours'un duvarlarının az ötesindeki Aziz Martin türbesi - ile itinayla geliştirdikleri bir ilişki sayesinde mümkün oldu" (Brown 1981, 8).

17 Athanasius'un kaleme aldığı Aziz Antonios'un hayatı, ortaçağ haglografileri için model olmuştu. Bu literatür içinde Antonios'un hayat silsilesi her hagiografide aynı şekilde yeniden üretiliyordu: ilk yıllar, bunalım ve ihtida, imtihan ve ayartı, meşakkat ve feragat, akabinde ise mucizevi güç, bilgi ve otorite (Baker 1972, 41).

18 1215'teki Lateran Konsili yıllık günah itirafının her Hıristiyan için zorunlu ilan etti: "Ergenlik çağına giren kadın erkek her *fidelis* (*mümin*, ç.), yılda en az bir kez olmak

salarına-bağlı Tarikat haline getirip yasallaştırır (örneğin, Fransiskenler) yahut sapkınlıkla veya sınırı aşmakla alenen kınardı (örneğin, Beguineler).[19] Ortaçağ Kilisesi, tüm pratikleri tekbiçimli olarak kurmaya çabalamaz, bilakis, Kilisenin otoriter söylemi daima farklılıkları, dereceleri, istisnaları tayin etmeye uğraşırdı. Asıl amaç tüm pratikleri tek bir otoriteye, yani hakikat ile cehalet (*falsehood*) arasındaki farka karar verebilen yegane sahih kaynağa tabi kılmaktı. Yetkilendirici söylemin kaynağının, yalnızca tek bir Kilise olabileceği düsturunu getirenler ilk dönem Hıristiyan Babalarıydı.[20] Onlar, kendini Hıristiyan addedenlerin pratiklerinde somutlaşan "sembollerin" her zaman "tek hak Kilise" öğretisine uygun olmadığını, oysa, dinde yetkili pratik ve yetkilendirici öğretinin esas olduğunu; bu ikisi arasında ise daima -dalalete, yani, Hakikati yıkmaya varan- bir gerilim bulunduğunun farkındaydılar. Yani, kurumsal iktidarın yaratıcı rolünün önemini kavramışlardı.[21]

üzere, bütün sadakatiyle papazına günahlarını itiraf edecek: ve en azından Paskalya'da, Ekmek Şarap Ayinine saygıyla icabet edip papazın önerdiği kefareti ifa etmek için elinden geleni yapacak: kendi papazının fikrî dahilinde makul bir mazerete dayanarak bir süreliğine ayinden mahrum kalmaya karar vermesi istisna olmak kaydiyle: diğer bütün durumlarda, kiliseye girişi engellensin ve öldüğünde Hıristiyan defninden mahrum kalsın. Şu halde, bu hayırlı kanun kiliselerde sık sık okunsun ki kimse cehaletin karanlığını kendine bir mazeret perdesi yapmasın" (aktaran Watkins 1920, 748-49)

19 Kilise otoritesinin Fransiskenler ile Beguineler arasında fark gözeterek tepki geliştirmesiyle ilgili kısa bir giriş için, bkz. Southern 1970, bölüm 6,7. "Beguineler" evlenmeyip kendini dinsel hayata adayan ve fakat Kilise otoritesine itaatte bulunmayan kadın gruplarına verilen addı. Almanya'nın batısında ve Aşağı Ülkelerdeki şehirlerde gelişen bu hareket, on beşinci yüzyıl başlarında eleştirildi, kınandı ve en sonunda bastırıldı.

20 Nitekim, Cyprian şöyle diyor: "Kilise'nin bu birliğini kabul etmeyen, kendisinin imanından emin midir? Kilise'ye nispet eden ve direnen biri, Kilise'nin içinde olduğundan emin midir? Nitekim, aynı öğretiye sahip olarak birlik sakramentini tesis eden kutsal Havari Pavlus şöyle buyuruyor; 'Tek bir beden, tek bir Ruh, hevesimizin tek bir muradı, tek bir Rab, tek bir iman, tek bir vaftiz, tek bir Tanrı vardır.' Bu birliğe sağlam bir şekilde yapışmamız ve onu savunmamız gerekiyor; özellikle de Kilise'yi yöneten piskoposlar olarak umarım bizzat piskoposluğun da bir ve bölünmez olduğunu ispatlarız. Kimsenin din kardeşlerimizi yalanlarla aldatmasına izin vermeyelim; kimsenin imanımızın hakikatini imansızca günahlarla yozlaştırmasına izin vermeyelim" (aktaran Bettenson 1956, 264.)

21 Kilise, otoritesini kullanarak Hıristiyani *pratiği* öyle bir yorumluyordu ki daima Kilise'nin dinen hak olduğu sonucunu çıkarıyordu. Bu bağlamda; ilk başlarda, bir işe

Bilgiyi cehaletten (dini, onu çökertmeyi amaçlayan şeylerden) ve kutsalı dünyevilikten (dini, onun dışında kalan şeylerden) durmadan ayırt etmeye yönelik sonu gelmez bir ihtiyaç olduğu konusunda Ortaçağ Kilisesinin kanaati kesindi. Bu ayrımlara karar vermede nihai ölçü ise ibadet edenin kanaati değil, otoriter söylemler, yani Kilise öğreti ve pratikleriydi.[22] Reform dönemi öncesinde dinsellik ile dindışılık arasındaki sınır birkaç kez yeniden çizilmiş, ancak Kilisenin resmi otoritesi daima egemen kalmıştı. Sonraki yüzyıllarda, modern bilim, modern üretim ve modern devletin zafer kazanıp yükselişiyle beraber, dinselliği sekülerlikten ayırmaya dönük bir ihtiyaç olduğuna kanaat getiren kilise de dinin ağırlığını giderek tekil bir inananın hâletiruhiye ve motivasyonuna kaydıracaktı. Bu dönemde (zihinsel ve sosyal) disiplin, dinsel alanı adım adım terk edecek, yerini "inanç" (*belief*), "vicdan" ve "duyarlık"a bırakacaktı.[23] *Yine de, dinin ne olduğunu söyleyecek bir kurama ihtiyaç duyulacaktı.*

"gayri ihtiyari" karışan yanlışlar da dahil olmak üzere (*simoniaca haersis*), her türden yanlışı ifade eden *heresi* sözcüğünün, modernliğe özgü anlamını (Katolik kilisesinin tanımladığı bir doktrinine dönük inkar ve şüphenin ikrarı) ancak onaltıncı yüzyılın metodolojik tartışmaları sırasında kazanmış olması ilginç bir noktadır (Chenu 1968, 276).

22 Ortaçağlarda manastır disiplini dindarlığın esas temeliydi. Knowles'in (1963, 3) anlattığına göre, aşağı yukarı altıncı yüzyıldan on ikinci yüzyıla kadar "Aziz Bendict'in Rule'unu esas alan manastır yaşamı heryerde bir norm haline gelmiş ve Batı Kilisesinin manevi, entelektüel, ayinsel ve hiyerarşik (*apostolic*) hayatında zaman zaman muazzam bir etkide bulunmuştu. . . . söz konusu ülkelerde mevcut olan tek dinsel yaşam biçimi manastır yaşamıydı ve tek manastır kural kitabı da Aziz Benedict'in Rule'uydu." Demek ki bu dönem boyunca, *dindar* terimi haddizatında münhasıran manastır cemaatleri içinde yaşayanları kastediyordu; sonraları manastır dışı tarikatların oluşmasıyla, terim, Kilisenin sıradan üyelerinden faklı olarak ömür boyu adanma *andı* içen herkes için kullanılır oldu (Southern 1970, 214). On ikinci yüzyıldan itibaren dinsel disiplinin toplumun ruhani olmayan (*lay*) kesimlerine yayılması ve eşzamanlı olarak da dönüşmesi (Chenu 1968), Kilise otoritesinin önceye göre daha umumi, daha kompleks, ve daha çelişkili bir hale gelmesine katkıda bulundu -kavram ve pratik olarak halk dini (*lay religion*) de bu gelişmeden nasibini alarak biçimlendi.

23 Disiplinin yerini kişisel inancın alması, Viktorya dönemi antropolog ve Kitab-ı Mukaddes araştırmacılarından Robertson Smith'i, bilimsel tarihyazımı çağına dair şöyle konuşabilmesini mümkün kılmıştır: "bundan sonra savunmamız gereken şey, ilahiyatın ulaştığı sonuçlar değil, ilahiyatı önceleyen bir şey olacak. Hıristiyani bilgimizi değil, Hıristiyani imanımızı savunmamız gerekecek." (1912, 110). Artık, Hıristiyan inancının Kitab-ı Mukaddes'le kurduğu ilişkide onu ilahi bir vahiy olarak değil,

Erken Modernliğin Avrupa'sında Dinin İnşası

Roma Katolik kilisesinin birlik ve otoritesinin parçalanması ve Avrupa prensliklerini dağıtan din savaşlarının ardından, on yedinci yüzyılda dinin evrensel bir tanımını yapmaya yönelik ilk girişimler görülmeye başladı. Bu tanımlama tarihinin önemli bir adımı da Herbert'in *De veritate*'siydi. Willey'e göre "Lord Herbert'in",

> Baxter, Cramwell veya Jeremy Taylor gibi kişilerle arasındaki temel fark, amentüyü mümkün olan asgari sayıda esasa indirgemekle yetinmeyip, Hıristiyanlığın da ötesine geçerek bütün insanların insan olarak evrensel onayını hak eden bir inancı formülleştirmesidir. Unutulmamalıdır ki yalnızca kirli paganları* dışarıda bırakan, yarı-hoşgörülen Yahudilere yer veren Hıristiyan âleminin, kendini dünya diye resmettiği eski basit durum bir daha dönmemek üzere sona ermiştir. Çünkü, keşifler ve ticaret insan ufkunu genişletmiştir; nitekim birçok yazarı okuduğumuzda görüyoruz ki, tam bilinmemekle beraber, Doğu'daki dinler Avrupalı bilincin sınırlarını zorlamaya başlamaktadır. İşte, bu dinlere yönelik öncü bir ilgi ve Rönesans bilim adamlarının antik çağ mitolojilere dönük klasik uğraşıdır ki Lord Herbert'i ortak bir payda aramaya ve böylece, ummuş olduğu üzere, on yedinci yüzyıl tartışmaları için elzem olan bir uzlaşma (*eirenicon*) sağlamaya sevk etmiştir. (1934, 114)

Böylece, sonraları her toplumda varolduğu söylenen ve -inançlar (yüce bir güce dair), pratikler (düzenli ibadetler) ve ahlak (bu hayattan sonra verilecek ödül ve cezaya dayanan davranış kuralları) açısından- Doğal Din şeklinde formülleştirilen bir olgunun kalıcı bir tanımını yapmış oluyordu Herbert.[24] İnanca yapılan bu vurgu, bundan böyle

---

"İlahî vahyin kaydı (*record*) olarak -Tanrı'nın kendini insaniyete gösterdiği (*reveal*) tarihsel olguların kaydı olarak" (1912, 123) görmesi umuluyordu. Bu nedenle, tarih yorumunun ilkeleri tam olarak Hıristiyanî bir mahiyet taşımayacak, yalnızca bu yorumun hizmet ettiği inançlar bu mahiyette olacaktı.

* Orijinal metinde *paynim* olarak geçen bu sözcük putperestleri ve o dönemde bilhassa Müslümanları kastetmekteydi. ç.n.

24 Hıristiyan misyonerleri kendilerini kültürel olarak yabancı topraklarda buldukları zaman, "din"i tanımlama meselesi, ciddi kuramsal sorunlara dair ve pratik ehemmiyeti olan bir mesele haline geldi. Örneğin, "Cizvitler, Çin'de atalara saygı duymanın dinsel değil toplumsal bir eylem olduğunu, eğer dinselse bile Katoliklerin ölüler için yaptığı dualardan pek farklı olmadığını ileri sürdüler. Hıristiyanlığın Çinlilerce ne bir tebdil ne de yeni bir din olarak görülmemesini ve fakat en güzel arzularının gerçekleşmesi olarak görülmesini umuyorlardı. Öte yandan muhaliflerinin gözün-

dinin, inananlarca tasdik edilen bir önermeler kümesi olarak anlaşılabileceği, dolayısıyla hem farklı dinler arasında hem de din ve doğal bilimler arasında hüküm verme ve karşılaştırma yapmanın mümkün olacağı anlamına geliyordu (Harrison 1990).

Kutsal kitap (ilahi olarak üretilmiş/yorumlanmış bir metin) anlayışı dinlerin bu "ortak payda"sının esaslarından olmamıştı çünkü Hıristiyanlar ticaret ve sömürgecilik sayesinde yazısız toplumlardan da haberdardı. Ancak bu durumun daha önemli bir nedenini Tanrı'nın sözlerinden Tanrı'nın eserlerine doğru gerçekleşen bir odak kaymasında aramak gerekir. "Doğa" on yedinci yüzyılda ilahi yazının asıl alanı ve yalnızca beşer dilinde yazılmış bütün kutsal metinlerin (Eski Ahit ve Yeni Ahit) hakikati açısından başvurulacak tartışmasız bir otorite olmuştu. Nitekim:

> Locke'un *The Reasonableness of Christianity* (Hıristiyanlığın Makuliyeti) kitabı, Hıristiyanlık öğretisini, Eski Ahit'te gelişi haber verilen Mesih olarak İsa'ya inanmak şeklinde en küçük ortak paydaya indirgeyerek yeni bir Hıristiyanlık versiyonunu popülerleştirdi. Bu indirgenmiş amentü bile Doğal Dinin ve Doğal Bilim Dininin ölçülerine vurulmak durumundaydı çünkü Vahyin kendini yalnızca Locke'un ölçülerine göre haklı çıkarması yetmiyor, ayrıca, kendini Doğal Dinin yeniden neşredilmesi olarak takdim etmesi gerekiyordu. Nitekim, Tanrı'nın Sözü, yaratılmış evrende sergilenen eserlerine göre bir süre ikincil bir konumda yer aldı. Çünkü, eserlerin tanıklığı evrensel ve her zaman her yerde iken Vahyin tanıklığı ölü dillerde yazılmış kutsal kitaplarla kayıtlıydı ve bu kitaplar kendini Hıristiyan addedenler arasında bile farklı yorumlanıyordu, üstelik, bu kitaplar ilim ve medeniyet merkezlerinden izleri çoktan silinmiş, çok eski zaman ve mekanlarda olmuş uzak olaylara dairdi. (Sykes 1975, 195-96)

Böylece, Doğal Din yalnızca evrensel bir fenomen haline gelmekle kalmıyor, aynı zamanda yeni oluşan doğa biliminin alanı ile hem sınırları çiziliyor hem de onu destekleyici bir mahiyet kazanıyordu. Bu

---

de, Cizvitlerin yaptığı gevşeklikten başka bir şey değildi. 1631'de, İspanyol hakimiyetindeki Manila'dan Pekin'e (Portekiz bakış açısından illegal olarak) giden bir Fransisken ve bir Dominikan, Çince Cizvit ilmihalinin *mass* (ekmek şarap ayini, ç.) sözcüğünü tercüme etmek için, Çinlilerin atalara tapınmaya verdiği isim olan *tsi* harfini kullandığını fark ettiler. Bir gece gizlice böyle bir ayine gidip Çinli katılımcıları gözlemlediler ve şoka uğradılar. Ve böylece, doğu misyonlarını yüzyıldan fazladır uğraştıran, 'ritüel' (*rites*) üzerine münakaşalar başlamış oldu" (Chadwick 1964, 338).

bağlamda, bir şeyi vurgulamakta yarar var: Sözünü ettiğimiz bu Doğal Din düşüncesi dinsel inanç, deneyim ve pratiğe dair modern anlayışın oluşumu açısından oldukça önemli bir adımdı ve Hıristiyan ilahiyatının özgül problemlerine cevaben belli bir tarihsel kavşakta geliştirilmişti.

1795'e gelindiğinde, Kant'ın, tezahürlerinden ayrıştırılabilen ve bütünüyle özcüleştirilmiş bir din düşüncesi üretmesi mümkün olmuştu: "Kuşkusuz, farklı tarihsel *itikatlar* olabilir" diye yazıyordu,

> Ne var ki bunlar bizatihi dinle ilgili değil, dinin ilerlemesi için kullanılan vasıtalardaki değişikliklerle ilgilidir, dolayısıyla da tarihsel araştırmanın ilgi alanına girer. Bu yüzden çok çeşitli dinsel *kitaplar* olabilir (Zend-Avesta, Vedalar, Kuran vs.). Öte yandan, tüm insanlar ve tüm zamanlar için geçerli olan tek *bir din* olabilir. Demek ki farklı itikatlara dinin vasıtaları olmanın ötesinde bir şey gözüyle bakmak mümkün değildir; bunlar arızidir, dolayısıyla zamana ve mekana göre değişiklik gösterir. (Kant 1991, 114)

Bu aşamadan itibaren, tarihsel itikatları aşağı ve yüksek dinler olarak sınıflandırmak on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl filozof, ilahiyatçı, misyoner ve antropologları arasında giderek popülerleşen bir seçenek haline geldi. Herhangi bir din formuna sahip olmayan bir kabilenin yeryüzünde varolup olmadığı sorusu sıkça gündeme getiriliyor,[25] fakat bu soru, dinin özünü etkilemeyen empirik bir mesele olarak görülüyordu.

Demek ki, bugün antropologlara aşikar görünen mevzular olarak; dinin özsel olarak genel düzen fikirleriyle ilintili (ritüel [*rite*] ve/veya doktrinde ifadesini bulan) sembolik anlamlara dair bir mesele olduğu; ortak (*generic*) işlevlere/özelliklere sahip olduğu; ayrıca, kendi özgül tarihsel veya kültürel formlarından herhangi biriyle karıştırılmaması gerektiği yolundaki bakış açısı aslında özgül bir Hıristiyanlık tarihinden neşet etmiştir. Din, özgül iktidar ve bilgi süreçlerine dair bir eylem ilkeleri kümesiyken, bir soyutlama ve evrenselleştirme ameliyesine uğramıştır.[26] Bu süreci incelediğimizde gördüklerimiz yalnızca dinsel hoşgörü artışından ve haliyle yeni bir bilimsel keşiften ibaret de-

25 Örneğin, Tylor'un *Primitive Culture*'ında 2. Kısım'da yer alan "Animism" bölümü.

26 On sekizinci yüzyılda, özgüllüğün kamusal dinsel söylemden tedricen çıkarılışının aşamalarını ayrıntılı bir şekilde betimleyen bir kaynak için bkz. Gay 1973.

ğildir; aynı zamanda, bir kavramın ve bir dizi pratiğin geçirdiği dönüşüme de tanık olmaktayız. Bu dönüşüm ise bizzat modern iktidar ve bilgi manzarasında gerçekleşen daha büyük bir değişimin parçasıdır. Bu değişimin içinde yeni bir devlet türü, yeni bir bilim türü, yeni bir hukuki ve ahlaki özne yer alır. Bu dönüşümü anlamak için, ilahiyatın muğlaklaştırmak eğiliminde olduğu bir hususu açık ve net ayırt etmek gerekir: olayların (sözceler, pratikler, istidatlar) oluşumu başka bir düzeydir, bu olaylara anlam veren ve bu anlamı da somut kurumlarda cisimlendiren yetkilendirme süreçleri daha başka.

Anlam Olarak Din ve Dinsel Anlamlar

Geertz'in din mütalaasının bu noktasındaki sorun, iki farklı söylem düzeyini (istidat doğuran semboller ile bu istidatlara ait kavramı kozmik bir çerçeveye yerleştiren semboller) eşitlemekten ibaret değildir. İsteyerek değilse bile, kendisinin aynı zamanda ilahiyatın bakış açısını kullandığı anlaşılıyor. Bu handikabın sebebi ise inşa edilme süreçlerine bakmaksızın, anlamın önceliğinde ısrar etmesi. "Bir din, gerçekliğin temel doğasına dair muğlak, sığ ve genellikle de çarpık şeyler bildirebilir," diye yazıyor, "ancak bir din eğer tevarüs edilen pratikler ve ahlakçılık olarak adlandırdığımız geleneksel hissiyatlar derlemesinden öte bir şey olacaksa, öyle ya da böyle bir şey bildirmek zorundadır" (98-99).

Bildirme zorunluluğu masum ve makul görünüyor fakat aslında bu zorunluluk sayesinde Asya, Afrika ve Latin Amerika'daki Avrupalı misyonerlerin çalışmaları başta olmak üzere, bütün bir Hıristiyanlaştırma sahası tarihsel olarak kapı aralanmıştır. Tevarüs edilen pratiklerin *gerçekliğin temel doğasına dair bir şey bildirmek* zorunda olduğu, dolayısıyla da düpedüz manasız olmayan bu pratikler için daima belli anlamların münasip görülebileceğini düşünmek, bu pratiklerin "din"e ait olup olmadığını belirlemenin birinci koşuludur. Böylelikle, Hıristiyanlaşmamış insanlar (*the unevangelized*); genellikle ya pratikleri bir şey bildirmeyenler diye görülür ve bu durumda pratiklerine belli anlamlar atfedilir (bu da pratikleri yakıştırmalara açık kılar); ya da pratikleri (muhtemelen muğlak, sığ ve genellikle de çarpık) şeyler bildirenler olarak görülür, dolayısıyla bu bildirimler ciddiye alınmaz. Durumların birinde, din kuramı, ötekilere ait suskun (*mute*) ritüel hiyeroglifleri okumak, öteki-

lerin pratikleri metin olarak indirgemek için elzemdir. Öbür durumda ise, din kuramı, pratiklerin kozmolojik sözcelerinin geçerliliğini yargılamak için esastır. Ancak ne olursa olsun, daima, gözlemlenen pratiklerin, işitilen sözcelerin, yazılı sözcüklerin ötesinde bir şeyler olmalıdır. Arkaplana erişip onu gün yüzüne çıkarma görevi ise bunlara anlam veren din kuramına verilmektedir.[27]

Demek ki Geertz dinsel kuram ile pratik arasında bir ilişki kurarken haklı; fakat bunu bizatihi bilişsel bir ilişki, mücerret/bedensiz (*disembodied*) bir zihnin Arşimet noktasından yapabileceği din tanımının bir aracı olarak görmekte yanılmaktadır. Din kuramı ve din pratiği arasındaki ilişki bir müdahale -dini, dünyada (zihinde değil) tanımsal söy-

27 Hıristiyan ilahiyatının olay temsilini anlama dönüştürme biçimi, Auerbach'ın Batı edebiyatında gerçekliğin temsil edilme biçimleri hakkında kaleme alınmış klasik eserinde çözümlenmiş ve şu pasajda kısaca özetlenmiştir: "Kutsal yazıların tüm içeriği, söylenen şeyi duyumsal zemininden oldukça öteye taşıyan tefsirî bir bağlama yerleştirilir, bu bağlamda okuyucu yahut dinleyicinin dikkatini duyumsal olaydan bu olayın anlamına çevirmesi istenirdi. Bu yaklaşımın doğurabileceği tehlike, anlam yoğunluğu altında olayların görsel unsurunun silinebilmesidir. Durumu anlatacak bir örnek verelim: Tanrı'nın ilk kadın olan Havva'yı Adem uyurken onun kaburga kemiğinden yaratması adeta seyirlik (*dramatic*) bir olaydır; bir askerin, çarmıhta ölmüş bir vaziyette olan İsa'nın yan tarafını deşmesiyle kan ve suyun akması da öyle. Halbuki, bu iki olay arasında tefsirî bir ilişki kuran bir doktrine göre, Adem'in uyuması Mesih'in ölüm uykusunun mecazıdır, Adem'in yan tarafındaki yaradan insanlığın ilk cismani annesi Havva'nın doğması gibi Mesih'in yan tarafındaki yaradan da insanlığın ruhani annesi olan Kilise doğmuştur (kan ve su kutsal sembollerdir) -böylece, mecazi anlam karşısında duyumsal olay sönükleşir. Dinleyici yahut okuyucunun algısına hitabeden şey. . . duyumsal bir intiba kadar zayıflamış ve dikkat tamamen anlam bağlamına yönelmiştir. Mukayese amacıyla, Greko-Romen gerçekçi temsil örneklerine baktığımızda, her ne kadar ciddiyeti daha hafif, sorunlarla dolu ve tarihsel akış anlayışı olarak kat be kat daha sınırlı kalsalar da, duyumsal içerikleriyle tam bir bütünlük içinde olduklarını görürüz. Onlar, duyumsal görünüş ile anlam arasındaki antagonizmadan habersizdirler; halbuki bu antagonizma Hıristiyanlığın ilk dönem, esasen her dönem gerçeklik görüşüne sirayet etmiştir" (1953, 48-49). Auerbach'ın devamen gösterdiği üzere, ortaçağın sonlarındaki Hıristiyani nazariye, gündelik hayat temsillerine tipik mecazi anlamlar ve dolayısıyla özgün dinsel deneyim türleri yüklemiştir. Auerbach'ın kullanımında, mecazi yorum sembolizmle eşanlamlı değildir. İkincisi daha çok alegoriye yakındır; sembol, sembolleştirilen nesnenin yerine ikame edilir. Mecazi yorumda ise bir olayın temsili (Adem'in uyuması) başka bir olayın temsiliyle (Mesih'in ölümü) sarahate kavuşturulur, yani, onun anlamı olur. İkinci temsil, ilk temsili açığa çıkartır (Auerbach'ın aktardığına göre, kullanılan teknik terim *figuram implire* idi) -onda *örtük* olarak mevcuttur.

lemler üzerinden inşa etme, hakiki anlam yorumunda bulunma, belli sözce ve pratikleri içerirken diğerlerini dışlama- meselesidir. Buradan mükerrer sorumuza geçersek: Kuramsal söylem gerçekte dini nasıl tanımlamaktadır? Hakiki sözce ve pratiklerin taklidi yahut yasaklanması yahut da yetkilendirilmesi yolunda bir talep olarak bu söylemin etkin bir biçimde iş görebileceği tarihsel koşullar nelerdir? İktidar, dini nasıl yaratmaktadır?

Bir pratiğin din sayılabilmesi için ne tür bildirimler ve anlamlarla özdeşleştirilmesi gerekir? Geertz'e kalırsa, bütün insanlarda genel bir varoluş düzenine dair köklü bir ihtiyaç olması nedeniyle dinsel semboller bu ihtiyacı gidermek üzere iş görmektedir. Demek ki insanlara derin bir düzensizlik korkusu hakimdir. "İnsan en az üç noktada, kaosla -yalnızca yorumlardan değil, *yorumlanabilirlikten* de mahrum olaylar kargaşasıyla- karşı karşıya kalma tehdidi altındadır: çözümsel yeteneklerinin sınırında, tahammül gücünün sınırında, manevi kavrayışının sınırında" (100). Bu noktaların her birinde (zihinsel, fiziksel ve manevi) algılanan tehditleri karşılayıp düzenlemek dinsel sembollerin işlevidir: "düzenleme aşamalarının her birindeki anlam sorunu .... bir yandan, insanlar arasında cehaletin, acının ve adaletsizliğin kaçınılmazlığını bildirme, veya en azından gerçekliğini takdir etme; diğer yandan bunların dünyanın tamamının özelliği olduğunu yadsıma meselesidir. İşte hem bildirme hem yadsıma olgusu dinsel sembolizm üzerinden gerçekleşmektedir; yani, insanın varlık alanını, içinde insanın sükûn bulduğuna inanılan daha büyük bir varlık alanıyla irtibatlandıran bir sembolizm." (108).

Dikkat edilirse, muhakeme zemini burada bir kaymaya uğramıştır: Dinin, gerçekliğin doğası hakkında (muğlak, sığ ve genellikle çarpık da olsa) bir şey bildirmek durumunda olduğu şeklinde bir iddia bir kenara bırakılmış; dinin en nihayetinde düzensizlik sorununa karşı pozitif bir tutum takınma meselesi olduğu, ayrıca, bir bütün olarak dünyanın öyle ya da böyle açıklanabilir, gerekçelendirilebilir ve çekilebilir olduğunu bildirme meselesi olduğu şeklinde ılımlı bir görüşe geçilmiştir.[28] Din hakkındaki bu mutedil görüş (ilk dönem Hıristiyan Babaları-

28 Krş. Douglas (1975,76): "Dinsiz bir kişi, bazı tür açıklamalar olmaksızın da halinden memnun olan yahut toplumsal düzeni geçerli kılacak birleştirici bir ilke olmaksızın da toplumda hareket etmekten memnun olan kişidir."

nı yahut ortaçağ kilise-adamları görse dehşete düşerdi)[29] Aydınlanma-sonrası toplumunda Hıristiyanlığın varolmasına müsaade edilen tek meşru alanın ürünüdür; bireysel *inanç* hakkı: insanlık durumu cehalet, acı ve adaletsizliklerle doludur ve dinsel semboller bu gerçekle olumlu biçimde uzlaşmaya hizmet eden bir araçtır. Sonuç olarak, bu görüş prensipte bu işlevi gören her felsefeyi (on dokuzuncu yüzyıl rasyonalistlerini kızdıracak biçimde) din statüsünde görecek veya dini, (modern Hıristiyanları kızdıracak biçimde) insanlık durumunu kabullenmenin daha ilkel, daha ham bir biçimi olarak düşünmeyi mümkün kılacaktır. Her iki durumda da dinin evrensel olarak bir inanç (*belief*) işlevi ifa ettiği yolundaki önerme, disiplinli bir bilgi ve kişisel disiplin üretme sahası olarak dinin modern sanayi toplumu içinde ne kadar marjinalleştiğinin göstergesidir. Bu hale gelmiş bir din, Marx'ın ideoloji olarak din kavrayışını anımsatmaktadır: gerçekliğin bilincinden farklı olarak; üretim ilişkilerinin dışında kalan, bir bilgi üretmeyen fakat hem ezilenlerin ıstırabını ifade eden hem de sahte bir avuntu olan bir bilinç hali.

Oysa, ele avuca gelmez dinsel anlam meselesi hakkında Geertz'in söyleyecek çok şeyi var: dinsel semboller genel bir varoluş düzeni kavrayışı formülleştirmekle kalmaz, aynı zamanda, bu kavrayışları bir gerçeklik aurasına da bürür. Bunun ise "inancın açmazı" olduğu belirtilmektedir. Dinsel inanç daima "otoritenin önceden kabulü"nü içerir ve bu da deneyimi dönüştürür: "Kafa karışıklığı, acı ve manevi paradoksun -Anlam Probleminin- varlığı insanı tanrılara, şeytanlara, ruhlara, totemik kurallara ya da yamyamlığın manevi yararına inanmaya sevk eder. . . . Fakat bu problem inançların dayandığı temel değil, onların en önemli uygulama sahasıdır" (109). Göründüğü kadarıyla, dinsel inanç burada kafa karışıklığı, acı ve manevi paradokslar üreten dünyasal koşullardan ayrı düşünülmektedir, üstelik de bu inanç en temelde onlarla uzlaşmanın bir yolu sayılmışken. Kuşkusuz, hem mantıksal hem de tarihsel gerekçelere dayanarak, bunun hatalı bir görüş oldu-

29 Javols'un beşinci yüzyıldaki piskoposu Hıristiyanlığı Auvergne'ye yaydığı vakit, köylülerin "bir bataklık kenarında sunularla üç günlük bir festival kutladıklarını görüp. . . . 'Nulla est religio in stagno' dedi: bataklıkta din olmaz." (Brown 1981, 125). Ortaçağ Hıristiyanları için din evrensel bir fenomen değildi: din, üzerinde hakikatin üretildiği bir alandı ve onlar için açıktı ki hakikat evrensel olarak üretilmemekteydi.

ğunu belirtmek gerekir. Çünkü, inancın nesnesinde meydana gelen değişimler inancın kendisini de değiştirir. Dünya değiştikçe inancın nesneleri de değişmektedir, bu dünyanın bir parçası olan kafa karışıklığı ve manevi paradoksun özgül biçimleri de. Günümüzde bir Hıristiyan'ın Tanrı, ahiret ve kainat hakkında inandıkları bin yıl önce inandıklarından farklıdır -tıpkı günümüzde cehalet, acı ve adaletsizliğe tepki gösterme biçiminin o zamankinden farklı olması gibi. Ortaçağda acının, Mesih'in çektiği acıya iştirak etmek olarak yüceltilmesi ile modern Katoliklikte acının, Esenlik Getiren Mesih (*Christ the Healer*) , savaşılıp alt edilmesi gereken bir kötülük olarak algılanması taban tabana zıttır. Bu farklılığın, Batı toplumunun Aydınlanma sonrasında uğradığı sekülerleşmeyle ve bu toplumun yetkilendirmekte olduğu maneviyat diliyle ilgili olduğu aşikârdır.[30]

Geertz'in, din kavramının merkezine yerleştirdiği dinsel inanç (*belief*) anlayışı, dünyada eylem inşa eden bir şey olarak değil, bir zihin durumu olarak inancın önemini vurguladığı kadarıyla ve için özelleştirilmiş??? Hıristiyani bir inançtır: "'Dinsel bakış açısı' diye adlandırabileceğimiz şeyin altında yatan temel aksiyom her yerde aynıdır: bilmek için inanmak gerekir" (110). Bilginin, ya Hıristiyanlık-dışı bir gündelik yaşamdan veya dindışı bir bilimden köken aldığı modern dünyada, Hıristiyan apolojizmi, inancı bilgi sürecinin sonucu olarak değil, bilginin bir önkoşulu olarak görme eğilimindedir. Ancak, burada vaat edilen bilgi, toplumsal hayatın bilgisi olarak bir geçerliliğe sahip olmadığı gibi (hakkaniyetli olmak gerekirse, Geertz de geçerli olduğunu söylememektedir), doğa bilimlerinin koşul olarak koyduğu amaçların sistematik bilgisi olarak da hiçbir geçerliliği yoktur. Hıristiyan apolojizminin iddiası, pratiğe dair bir bilgi külliyatına dair değil; bir zihin durumuna, bir itminan duygusuna dairdir. Halbuki inanç ve bilgiyi ayrı yerlere koymak, sözgelimi, on ikinci yüzyıldaki bilgili dindar Hıristiyanlarca

30 Çağdaş bir ilahiyatçı bu durumun iyi bir örneği: "Seküler meydan okuma, hayatın bir çok veçhesini dinsel alandan ayırmasına karşın, daha sağlam ve yorumsamacı bir denge getirmektedir: anlaşılması bazen güç olsa da, doğal fenomenlerin illetl ve kökeni, bilinebilen (*recognizable*) ve bilinmesi gereken belli bazı süreçlerdir. O halde, ıstırabın (*suffering*) anlamına dair bu bilişsel çözümlemeye girişip ıstırabı kırmak ve yenmek insanın görevidir. Üçüncü bin yılın eşiğinde insanlığın ve inananın çağdaş durumu kuşkusuz her zamankinden daha erişkin, daha olgun ve insanın ıstırap çekmesi sorununa yeni bir şekilde yaklaşmaya daha elverişlidir" (Autiero 1987, 124).

kabul edilen bir aksiyom değildi, çünkü onlar için bilgi ve inanç o kadar da ayrı şeyler değildi. Bilakis, o zamanki Hıristiyan inancı bilgi üzerine kuruluydu -ilahiyat doktrini bilgisi, Kilise hukuku ve Kilise mahkemeleri bilgisi, ruhban özgürlüğünün ayrıntılarına dair bilgi, Kilise makamının (ruhlar, bedenler ve mallar üzerindeki) iktidarına dair bilgi, günah çıkarmanın ön koşulları ve sonuçlarına dair bilgi, dinsel tarikatlara dair kuralların bilgisi, türbelerin yerleri ve erdemlerine dair bilgi, azizlerin hayatlarına dair bilgi vesaire. Bu tür (dinsel) bilgilerin tamamına vâkıf olmak olağan toplumsal hayatın bir önkoşulu, (pratikte ve söylemde somutlaşan) inanç ise -ister dinsel ve seküler bürokrasi erbabı, isterse sıradan halk için- toplumsal hayatı etkili bir biçimde yürütebilmenin bir ön koşuluydu. Bu nedenle, onların inançlarının sahip olduğu biçim, esneklik ve işlev ile çağımızdaki inancın biçim, esneklik ve işlevi bütünüyle farklıdır -aynı durum şüphe ve inançsızlıklar konusunda da geçerli.

İnancın, her dinin karakteristiği olan, ayırt edici bir zihin durumu olduğu yolundaki varsayım çağdaş araştırmacıların eleştirilerine hedef olmuştur. Nitekim, Needham (1972) ilginç bir yaklaşımdan hareketle, inancın hiçbir yerde ayrı bir bilinç durumu olmadığını, ayrıca, toplumsal yaşamın yürütülebilmesi için de zorunlu bir kurum olmadığını ileri sürmüştür. Southwold (1979) onunla taban tabana zıt bir görüş ortaya koymuştur; ona göre, inanç meseleleri herhalde ayırt edici zihinsel durumlara dair ve her toplumu ilgilendiren meselelerdir, çünkü "inanmak" daima bir inanan ile bir önerme arasındaki bir ilişkiye, onun üzerinden de, inanan ile gerçeklik arasındaki bir ilişkiyi imler. Haré (1981, 82) ise Needham'ı hedef alan bir eleştirisinde, daha doyurucu bir savunma geliştirerek şöyle demiştir; "inanç elbette bir zihin durumu ve yerleşmiş bir istidattır, ancak, bunlara sahip olmak için belli türden kurum ve pratiklere sahip olmak gerekir."

Kısacası, Geertz'in "dinsel perspektif" dediği şeyin altında yatan "temel aksiyom"un her yerde aynı *olmadığını* iddia etmek pek de mantıksız değil kanımca. İnancı; hakiki dine ait, dile getirilebilen içsel bir durum olarak saptama, yeşertme ve ölçme çabası Hıristiyan kilisesinin olmuştur.[31]

31 Bu sürecin bir yönünü betimleme gayesiyle yaptığım bir çalışma için bkz. Asad 1986b.

Perspektif Olarak Din

Geertz'in istihdam ettiği fenomenolojik lügatçe, iki ilginç soru uyandırmaktadır. Bunlardan biri söz konusu lügatçenin tutarlılığına, diğeriyse modern bilişselci bir din nosyonuna uygunluğuna dairdir. Kanaatimce, bu lügatçe kuramsal açıdan tutarsız olmakla birlikte, modern toplumdaki kişiselleştirilmiş din kavramıyla son derece uyum içindedir.

Nitekim, makalede denilmektedir ki, "dinsel bakış açısı" varolan çeşitli bakış açılarından -sağduyu, bilim, estetik- biridir ve kimi bakımlardan onlardan ayrılır. *Sağduyu* perspektifinden farklılaşır çünkü "gündelik hayatın gerçekliğinden öteye, onları düzelten ve bütünleyen daha üst bir gerçekliğe geçer, tanımlayıcı özelliği ise bu üst gerçekliğe göre davranmak değil, onu benimsemek ve ona iman etmektir." *Bilimsel* perspektife de benzemez çünkü "gündelik hayatın gerçekliğine yönelik sorgulaması, verili dünyayı ihtimale dayalı bir hipotezler sarmalına ayrıştıran kurumsallaşmış bir şüphecilik üzerinden değil, daha üst ve hipotetik olmayan hakikatler üzerinden yürür." *Estetik* perspektiften de farklıdır çünkü "olgusallık meslesinden tamamen koparak kasten bir imaj ve yanılsama havası yaratmak yerine, olgusallıkla ilgisini derinleştirir ve mutlak bir fiiliyat aurası yaratmaya çalışır" (112). Başka bir deyişle, dinsel perspektif tamamen rasyonel bir bakış açısı değilse bile, irrasyonel de değildir.

Sağduyu, bilim ve estetiğin mahiyetiyle ilgili bu özete itiraz etmek pek de zor olmasa gerek.[32] Fakat benim asıl vurgulamak istediğim

32 Bilimi tanımlaya dönük felsefi çabalar henüz tam bir mutabakat sağlamamıştır. Son zamanlarda Anglo-Saxon dünyada Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Hacking ve diğer bazı isimler ile Fransa'da Bachelard ve Canguilhem'ın eserlerinde ve onların etrafında çeşitli argümanlar geliştirilmiştir. Önemli eğilimlerden biri de tekil, özsel bilimsel bir bilimsel yöntemin olması gerektiği varsayımına dayanan ve literatürde sınırlama sorunu (*demarcation problem*) olarak bilinen meseleyi çözmeye yönelik girişimlerin terk edilmiş olmasıdır. Bilim insanının "dünyanın belirliliğini (*givenness*) ihtimale dayalı bir hipotezler sarmalına çözülmeye uğrattığı" yolundaki argüman ne kadar sorguya açıksa, onu tamamlayıcı bir argüman olan ve dinde deneyselliğe yer olmadığını öngören iddia da bir o kadar şüphelidir. Bu son iddiayı çürütecek kanıtlar bulmak için Hıristiyan çilecilliğinden daha uzağa gitmeye gerek yoktur. Aynı şekilde, sanatın "olgusallık meselesinden tamamen koparak, kasten bir imaj ve yanılsama havası yaratma" meselesi olduğu yolundaki argüman da tüm yazar ve sanat-

nokta şu; *perspektif* terimini modern toplumda bilim ve din için aynı şekilde kullandığımızda, terimin taşıdığı seçmelilik çağrışımı kesinlikle insanı yanılgıya sevk etmektedir: çünkü özsel olarak, günümüzde din, bilimin tabi olmadığı bir seçmeliliğe tabidir. Bilimsel pratik, teknik ve bilgiler dinin artık yapamaz olduğu bir biçimde toplumsal yaşamın dokularına kadar nüfuz etmekte ve hatta onları yaratmaktadır.[33] Bu anlamda, dinin günümüzde bir perspektif (veya Geertz'in zaman zaman kullandığı tabirle bir "tutum") olmuş *olduğu* söylenebilir, fakat bilim için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Yine bu anlamda bir bilime de geçmişin ve şimdinin her toplumunda rastladığımızı söyleyemeyiz. Birazdan Geertz'in başvurduğu perspektifizmin onu ne gibi zorluklara uğrattığını göreceğiz, fakat öncesinde, dinin sahip olduğu gerçekliği-koruma-mekaniği üzerine yaptığı çözümlemeyi incelememiz gerekiyor.

Dinsel sembollerin işlevleri ile ilgili önceki argümanlarına uygun olarak, şöyle yazıyor Geertz: "dinsel kavrayışların sahiciliği (*veridical*) ve dinsel buyrukların sahihliğine (*sound*) dair her nasılsa oluşan bu itminan, ritüel -yani, kutsal davranış- içinde gerçekleşir" (112). Bu cümleyi alıntıladığımız uzun pasaj, ritüeli icra edenlerin bilincinde neler olduğuna dair keyfi spekülasyonlar ile nakşetme olarak ritüel hakkında temelsiz iddialar arasında gidip geliyor. İlk bakışta, bunun içebakışçı psikoloji ile davranışçı psikolojinin tuhaf bir kombinasyonu olduğu görülüyor -oysa çok önceleri Vygotsky'nin (1978, 58-59) belirttiği üzere, bu ikisi katiyen birbiriyle tutarsız değildirler çünkü ikisi de psikolojik fenomenlerin özsel olarak çeşitli uyarıcı ortamların sonuçlarına bağlı olduğu varsayımını paylaşır.

çılarca aşikar görülmeyecektir. Örneğin, sanat eleştirmeni John Berger'in harikulade makalesi "Kübizmin ....."nde, "kübizmin, resimdeki imaj ile gerçeklik arasındaki ilişkinin mahiyetini değiştirdiğini ve böylece insan ile gerçeklik arsında yeni bir ilişkiyi ifade ettiğini" (1972, 145) ileri sürmesinden anlıyoruz ki, kübizmde görsel olgusallığı yeniden tanımlama kaygısı söz konusudur.

33 Bazı okuyucular, benim sözünü ettiğim şeyin bilim (kuram) değil teknoloji (pratikteki uygulama) olduğunu, oysa Geertz'in yalnızca bilimden bahsettiği gibi bir düşünceye kapıldılarsa, söyleyeceğim o ki bu ikisi arasında keskin bir ayrım yapan her girişim, her ikisinin de tarihsel pratiğini aşırı basitleştirerek yanılgıya düşer (krş. Muson and Robinson 1969). Vurgulamak istediğim nokta, bilim ve teknolojinin *birlikte* gerek bireysel gerekse kolektif modern hayatların yapısının temelinde yer aldığı, oysa bu durumun, en boş anlamı dışında, din için geçerli olmadığı hususudur.

Geertz, ritüellerin işlevini dinsel itminan oluşturmak olarak varsaymaktadır ("bu plastik oyunlarda insanlar imanlarını resmederken kazanır"[114]), fakat bunun nasıl ve niçin olduğunu hiçbir yerde açıklamamaktadır. Doğrusu bu tarz bir dinsel durumun her zaman dinsel ritüel içinde kazanılmadığını da teslim etmektedir: "Kuşkusuz, her kültürel performans dinsel bir performans değildir. Dinsel performanslar ile sanatsal olanlar, hatta siyasal olanlar arasında pratikte bir sınır çizmek pek kolay bir şey değildir, çünkü sosyal formlar gibi sembolik formlar da birden fazla amaca hizmet edebilir" (113). Ancak şu soru es geçilmektedir: Eğer dinsel olan ve dinsel olmayan perspektifler arasındaki sınır o kadar kolay çizilemiyorsa, katılımcının sembolik formları iman doğuracak biçimde almasını sağlayan/garanti eden şey nedir? Dinsel bir perspektif benimsemek üzere bir yetenek ve iradenin ritüel icrasını öncelemesi gerekmez mi? Tam da bu sebepledir ki ritüelin nasıl işlediğini anlatan basit bir etki-tepki modeli yetersizdir. Bu durumda kutsal bir icra anlamında ritüel dinsel imanın elde edildiği yer değil, imanın oynandığı (sözlük anlamıyla) erkândır. Eğer bunun nasıl gerçekleştiğini anlamak istiyorsak yalnızca kutsal performansın kendisini değil aynı zamanda mevcut bütün disipliner faaliyetler dizisini, bilgi ve pratiğin kurumsal formlarını da incelememiz gerekir çünkü buralar istidatların oluşturulduğu, ve korunduğu ve sayesinde hakikate erişme imkanlarının seçilip ayrıldığı yerlerdir -Augustin'in net bir biçimde gördüğü üzere.

Geertz'in, dinsel sembolleri evrensel, bilişsel ölçütlere göre tanımlamak suretiyle dinsel perspektifi dindışı perspektiflerden ayırt etme çabasını vurguladım. Dini; bilim, sağduyu, estetik, siyaset v.s.'den ayırma çabasından Geertz'in umduğu fayda irrasyonalite ithamlarına karşı dini savunabilmektir. Eğer dinin ayırt edici bir perspektifi (Durkheim'ın tabiriyle, kendine özgü bir hakikati) varsa ve vazgeçilmez bir işlevi varsa, din haddizatında diğer perspektiflerle rekabet içinde görülemez ve bu yüzden yanlış bilinç doğurmakla suçlanamaz demektir. Öte yandan, burada kaçamaklı bir savunmaya tanık oluyoruz. Çünkü Geertz'e göre, dinsel semboller benzersiz biçimde gerçekçi görünen istidatlar yaratmaktadır. Burada, makul ölçülerde kendinden emin bir failin perspektifinden mi söz ediyor acaba, yoksa (gerçekliğin temsilleri sayesinde gerçekliğin kendisini görebilen) şüpheci bir gözlemcinin perspektifinden mi? Bu nokta hiçbir şekilde açık değildir. Hiçbir

şekilde açık olmayışının sebebi ise bu tarz fenomenolojik bir yaklaşımda, dinsel deneyimin, inananların içinde yaşadığı dünyadaki bir şeyle ilişkili olup olmadığını, varsa ne derece ve ne şekilde ilişkili olduğunu anlamak için bir çıkar yol olmamasıdır. Dinsel sembolleri hayatla ilişki kurmanın koşullarından biri olarak görmeyip, kısırdöngü içinde kalarak, dinsel sembolleri dinsel deneyimin (ki her deneyim gibi hakiki olmalıdır) ön koşulu saymak bu çıkmazın nedenlerinden biridir.

Geertz, makalenin sonlarına doğru dinsel perspektif ile sağduyu perspektifini ayırmak yerine bu sefer onları birleştirmeye çalışmaktadır -ve neticede yaklaşımının tamamına sirayet etmiş bir müphemlik açığa çıkmaktadır. Öncelikle Schutz'un fikirlerinde destek arayan Geertz, sağduyuya dayanan amaçların ve pratik edimlerin gündelik dünyasını tüm insanların müşterek yönü olarak görür ve insan yaşamının buna dayandığını ifade eder: "Bir insan, hatta geniş insan toplulukları, estetik açıdan duyarsız, dinsel açıdan kayıtsız, formel bilimsel araştırma yürütmek açısından donanımsız olabilir, oysa büsbütün sağduyudan mahrum yaşayamaz" (119). Ardından ilave eder, "bireyler dinsel perspektif ile sağduyu perspektifi arasında salınır durur" (119). Belirttiğine göre, bu perspektifler arsındaki fark öyle mutlaktır ki bunları ayıran kültürel boşlukları kapatmak ancak "Kierkegaardçı sıçramalar" ile mümkün olur (120). Akabinde şu fenomenolojik çıkarsamayı yapar: "Ritüel üzerinden. . .dinsel kavrayışların belirlediği anlam çerçevesine 'sıçramak' suretiyle, ritüeli bitirip tekrar sağduyu dünyasına döndükten sonra, insan -ezkaza, deneyim aktarma sorunları haricinde- değişmiş olur. *İnsanın değişmesiyle, sağduyu dünyası da değişir*, çünkü şimdi insanın gözünde bu dünya, onu düzeltip tamamlayacak daha üst bir gerçekliğin cüzî bir formundan başka bir şey değildir" (122; vurgular sonradan).

Perspektif değiştirme ve dünya değiştirme hakkındaki bu tuhaf açıklama kafa karıştırıcıdır -aslına bakılırsa, bizzat Schutz'un anlatımı da öyle. Örneğin, bireyin, birinden diğerine sıçrayıp durduğu dinsel çerçeve ile sağduyu dünyasından bağımsız olup olmadığı açık değildir. Geertz'in, makalenin başında söylediklerine bakılırsa bunlar birbirinden bağımsızdır (krş. 92), ayrıca, sağduyunun her insanın hayatı açısından zorunlu olduğu yolunda söyledikleri de bu okumayı desteklemektedir. Fakat aynı zamanda perspektif değiştirmekle inananın

kendisinin de değişeceği, kendisinin değişmesiyle ise sahip olduğu sağduyu dünyasının da değiştirilip düzeltileceği ileri sürülmektedir. O halde, sağduyu dünyası bireyin sıçramalarından bağımsız değildir. Öte yandan, verilen açıklamada; dinsel dünyanın bağımsız *olduğu*, çünkü inanan için özgün deneyim kaynağı olduğu, bu deneyim üzerinden de sağduyu dünyası için bir değişim kaynağı olduğu yönünde bir intiba uyandırılmaktadır. Dinsel dünyanın (yahut perspektifin) de sağduyu dünyasından etkilendiğini belirten hiçbir iddiaya rastlanmamaktadır.

Bu son mülahaza, sembolü bağımsız bir dinsel alanın sınırlarını çizen nevi şahsına münhasır bir kategori olarak alan fenomenolojik yaklaşımla uyum içindedir. Fakat mevcut bağlamda okuyucuyu bir paradoksla karşı karşıya bırakmaktadır: sağduyu dünyası her zaman herkes için ortaktır ve dinsel dünyadan farklıdır, çünkü dinsel dünya bir gruptan diğerine değişiklik gösterir, kültürün gruptan gruba değişiklik göstermesi gibi; öte yandan, dinsel dünyanın deneyimi sağduyu dünyasını etkiler ve böylece her iki dünyanın özgünlüğü de değişime uğrar ve sağduyu dünyası gruptan gruba değişmeye başlar, kültürün gruptan gruba değişmesi gibi. Bu paradoks müphem bir fenomenolojinin eseridir: gerçeklik bir yandan failin toplumsal perspektifinin hakikatle arasındaki mesafe olmakta ve yalnızca ayrıcalıklı gözlemci tarafından ölçülebilmekte; öte yandan toplumsal olarak inşa edilmiş bir dünyanın bağımsız??? bilgisi olmakta ve hem faile hem de gözlemciye açık olmakta, fakat gözlemciye ancak fail üzerinden açık olabilmektedir.[34]

34 Geertz, 1983 makale derlemesi için yazdığı önsözde bu perspektifsel yaklaşımı terk etmek istediği izlenimi uyandırıyor: "[Sanatın] Batı-dışı bağlamlar için kullanılabilir bir kategori olup olmadığı minvalindeki tartışmalar 'din', 'bilim', 'ideoloji' yahut 'hukuk' hakkında yapılan benzer tartışmalarla kıyaslandığında bile, içinden çıkılması son derece güç bir mesele olmuştur. Aynı zamanda son derece de kısır bir mesele olmuştur. Birbiriyle kesişen bir sürü donuk hayvan resminin olduğu bir mağara duvarı, fallus biçiminde yapılmış bir tapınak kulesi, tüylü bir kalkan, hat yazısı taşıyan bir parşömen veya dövmeli bir yüzü ne diye adlandırırsanız adlandırın, hâlâ *belli bir fenomen*den bahsetmek durumundasınız. Belki buna kula takası veya Kıyamet Kitabını da eklemenin seriyi bozacağı hissi de eşlik edecektir. Mesele sanatın (yahut başka bir şeyin) evrensel olup olmadığı meselesi değil; Batı Afrika oymacılığı, Yeni Gine palmiye yaprağı resmi, on beşinci yüzyıl İtalyan resim üretimi ve Fas şiir uğraşından birbirini aydınlatacak biçimde söz etmenin mümkün olup olmadığı meselesidir" (1983, 11; vurgu sonradan). Bu soruya verilmesi gereken cevap kesinlikle: evet. Elbette birbirinden ayrı şeyleri birbiriyle ilişkilendirerek konuşmaya çabala-

Sonuç

Bu paradokstan bir şeyler öğreneceksek, belki de Geertz'in kendinden emin bir şekilde ulaştığı şu sonucu değerlendirebiliriz: "O halde, dinin antropolojik açıdan incelenmesi iki aşamalı bir işlem gerektirir: evvela, *bizatihi dini* oluşturan sembollerde somutlaşan anlam sistemlerinin çözümlenmesi; sonra ise, bu sistemlerin toplumsal-yapısal ve psikolojik süreçlerle ilişkisinin kurulması" (125; italikler eklenmiştir). Ne kadar da makul görünen ve esasında ne kadar da yanlış bir yaklaşım. Dinsel sembolleri, sözcük analojisiyle, anlamı taşıyan araçlar diye anlayacaksak, söz konusu anlamı, içinde kullanıldığı toplumun yaşam biçiminden bağımsız olarak kurabilir miyiz? Dinsel sembolleri kutsal bir metnin ayetleri gibi düşüneceksek, doğru okumayı garanti eden toplumsal disiplinleri göz ardı ederek, ne anlama geldiklerini bilebilir miyiz? Dinsel sembolleri deneyimleri düzenleyen kavramlar olarak düşüneceksek, nasıl yetkilendirildiklerini göz ardı ederek onlar hakkında pek bir şey söyleyebilir miyiz? Dinsel semboller üzerinden deneyimlenen şeyin özünde toplumsal değil manevi dünya olduğu öne sürülse bile,[35] toplumsal dünyadaki koşulların bu tür bir deneyimi erişilir kılmakla hiç ilgisinin olmadığı söylenebilir mi? Din terbiyesi kavramı bütünüyle boş bir kavram mıdır?

Geertz'in önerdiği iki aşamanın tek aşamadan ibaret olduğunu belirtmek istiyorum. Dinsel semboller -iletişim, biliş, eylem yönlendirme yahut duygu ifadeleri olarak düşünülsün- dindışı sembollerle olan tarihsel ilişkilerinden bağımsız olarak, başka bir deyişle, toplumsal hayata eklemlenip onu eklemlemelerinden -ki burada emek ve iktidar her zaman büyük rol oynar- bağımsız olarak anlaşılamazlar. Burada öne sürdüğüm argümanın, dinsel sembollerin toplumsal yaşma sıkıca bağlı olduğu (dolayısıyla onunla birlikte değiştiği) veya daima egemen siyasal iktidarı desteklediği (zaman zaman da muhalif olduğu) gi-

---

mamız gerekir, fakat öğeleri, kültürlü Batılılarca rahatlıkla sanat *fenomeninin* numuneleri olarak tanınacak şekilde bir seri inşa etmekteki maksat tam olarak nedir? Kuşkusuz herhangi bir şey herhangi başka bir şeyi aydınlatabilir. Fakat aydınlanma (tanımanın aksine) *imkanı* tam da maslahata binaen alışıldık perspektifleri ve önceden kurulmuş serileri bırakmaya bağlı değil midir? Sözgelimi, Hofstadter'in muhteşem *Gödel, Escher, Bach* (1979) sıralamasını düşünelim.

36 Krş. Evans-Pritchard 1956 son bölüm, ayrıca Evans Pritchard 1965 sonuç kısmı.

bi tezlerden ibaret olmadığını vurgulamak gerekiyor. Asıl maksadım, dinsel temsillerin (her temsil gibi) kendi kimlik ve hakikatlerini (*truthfulness*) kazandıkları alana içkin olan farklı pratik ve söylem türleri olduğunu vurgulamak. Burada ima edilen husus, dinsel pratik ve sözcelerin anlamlarını toplumsal olgularda aramak gerektiği değil, yalnızca şu noktadır: dinsel pratik ve sözcelerin imkanı ve sahip oldukları otoriter statü tarihsel olarak özgül disiplin ve güçlerin eseri olarak açıklanmalıdır. *Belirli* dinlerin antropolojik araştırmacıları, demek ki, bu noktadan yola çıkmalı, "din" diye tercüme ettiği kapsamlı kavramın içini bir anlamda boşaltıp yerine incelediği olgunun tarihsel kimliğine göre heterojen öğeler koymalıdır.

Son bir hatırlatma. Dikkatsiz okuyucular, bu makalenin Hıristiyanlık mütalaasında otoriter, merkeziyetçi, seçkinci bir bakış açısına kaydığı ve nihayet heterodoks inananların, direnişçi köylülerin ve kilise otodoksisinin hakimiyet altına alamadığı insanların dinlerini hesaba katmadığı gibi bir sonuç çıkarabilir. Daha da kötüsü, makalenin din hakkındaki bakış açısının disipliner olmayan, gönüllülüğe dayalı, belli yerlerle sınırlı olan Hinduizm tarzı dinler hakkında söyleyecek bir şeyi olmadığı sonucunu çıkarabilir. Bu tarz bir çıkarsama yapmak bu makaleyi yanlış anlamak ve makalede Geertz'in yaptığından daha iyi bir antropolojik tanım getirme çabası görmek demektir. Oysa, amacımdan bu kadar uzak bir şey olamaz. Bu makale ortaçağlardan bugüne kadar Hıristiyanlığın uğradığı dönüşümlerin kısa bir özeti gibi duruyorsa, bunun sebebi etnografik örneklerimi keyfi olarak bir dine hasretmiş olmam değildir. Elinizdeki makale antropolojik bir din tanımına ulaşma fikrini, modern dünyayı kuran (meşru bir geçmiş ve gelecek anlayışını da içeren) belirli bir bilgi ve iktidar tarihine atfederek bu tanımlama çabasının kendisini sorunsallaştırmaktadır.[37]

Yazarın *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of power in Christianity and Islam* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993) isimli kitabının 1. bölümünden çeviren Ayetullah Tekin

37 Bu tanımlama çabalarının ardı arkası gelmiyor. Bu kervana son katılanlardan Tambiah (1990, 6) da ilgi çekici çalışmasının ilk bölümünde bir tanım öneriyor: "genel antropolojik bir bakış açısından, generic bir kavram olarak dinin ayırt edici özelliği inançta ve kainatın işlemesine dair getirdiği 'rasyonel açıklama' alanında değil; aşkınlığa dair özel bir farkındalıkta ve bu farkındalığı gerçekleştirmeye ve onun yönelimlerine göre yaşamaya dönük sembolik iletişim edimlerinde aranmalıdır."

Referanslar

Asad, T.. 1986b. "Medieval Heresy: An Anthropological View." *Social History* 11, no. 3.

Auerbach, E. 1953. *Mimesis*. Prlnceton: Princeton Univ. Press. Austin, J. L. 1962. *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon.

Autiero, A. 1987. "The Interpretation of Pain: The Point of View of Catholic Theology." In *Pain: A Medical and Anthropological Challenge*, edited by J. Brihaye et al. New York: Springer-Verlag.

Baker, D. 1972. "*Vir Dei*: A Secular Sanctity in The Early Tenth Century." In *Popular Belief and Practice*, edited by C. J. Cuming and D. Baker. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Bettenson, H., cd. 1956. *The Early Christian Fathers*. London: Oxford Univ.Press.

Brown, P. 1967. *Augustine of Hippo*. London: Faberand Faber.

Brown, P.. 1981. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function In Latin Christianity*. London: SCM.

Chadwick, H. 1967. *The Early Church*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin.

Chadwick, 0.1964. *The Reformation*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin.

Chenu, M-D. 1968. *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: Essays on Theological Perspectives in the Latin West*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Collingwood, R. G. 1938. *The Principles of Art*. London: Oxford Univ. Press.

Douglas, M. 1975. *Implicit Meanings*. London: Routledge and Kegan Paul.

Dumont, L. 1971. "Religion, Politics, and Society In the Individualistic Universe." *Proceedings of the Royal A nthropolqgical Institute for* 1970.

Evans-Pritchard, E. E. 1956. *NuerReligion*. Oxford: Clarendon.

Evans-Pritchard, E. E. 1965. *Theories ofPrimitive Religion*. Oxford: Clarendon.

Finucane, R. C. 1977. *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval England*. London: Dent.

Coulanges, Fustel de. 1873. *The Ancient City: A Study on the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome*. Boston: Lothrop, Lee and Shepherd.

Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Geertz, C. 1980. *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Geertz, C. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.

Harre, R. 1981. "Psychological Variety." In *Indigenous Psychologies*, edited by P. Heelas and A. Lock. London: Academic Press.

Harrison, P. 1990. *"Religion" and the Religions in the English Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Knowles, M. D.,. 1963. *The Monastic Order in England*: 94.0-1216. 2d cd. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Kroeber, A. L., and C. Kluckhohn. 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Papers of the Peabody Museum, vol. 47, no. 1. Cambridge, Mass.: Peabody Museum.

Lienhardt, G. 1961. *Divinity and Experience*. Oxford: Clarendon.

Luijpen, W. A. 1973. *Theology as Anthropology*. Pittsburgh: Duquesnc Univ. Press.

MacIntyre, A. 1971. *Against the Self-images of the Age*. London: Duckworth.

McNelll, J. T. and H. M. Gamer, eds. 1938. *Medieval Handbooks of Pennine* New York: Columbia Univ. Press.

McNeill, J. T. 1933. "Folk-Paganism in the Penitentials." *Journal of Religion* 13.
Musson, A. E., and E. Robinson. 1969. *Science and Technology in the Industrial Revolution*. Manchester: Manchester Univ. Press.
Needham, R. 1972. *Belief, Language, and Experience*. Oxford: Basil Blackwell.
Peirce, C. S. 1986. *Writings of* C S. *Peine*. Vol. 3. Bloomington: Indiana Univ. Press.
Radcliffe-Brown, A. R. 1952. *Structure and Function in Primitive Society*. London. Cohen and West.
Southern, R. W. 1970. *Western Society and the Church in the Middle Ages*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin.
Southwold, M. 1979. "Religious Belief." *Alan*, n.s. 14.
Sperber, D. 1975. *Rethinking Symbolism*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
Sykes, N. 1975. "The Religion of Protestants." In *The Cambridge History of the Bible*. Vol. 3, edited by S. L. Greenslade. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
Tambiah, S. J. 1990. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
Vygotsky, L. S. 1962 [1934]. *Thought and Language*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
Vygotsky, L. S. 1978. *Mind in Society*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
Watkins, O. D. 1920. *A History of Penance*. 2 vols. London: Longmans.
Willey, 15. 1934. *The Seventeenth-Century Background*. London: Chatto and Windus.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

YASİN AKTAY
MUSTAFA AYDIN

POSTMODERN DÜNYADA DİN: BİR ANLATI MI, TANRI'NIN İNTİKAMI MI?

Yasin AKTAY

Sosyolojide din araştırmaları genellikle modernleşmeyle veya geleneksel dünyanın yapısal dönüşümü bağlamında sözkonusu olmaktadır. Bu bağlam modernleşme teorilerinin içerdiği ve temel niteliği ilerlemecilik ve evrimcilik olan bir tarih nosyonuyla kendiliğinden yüklüdür. Sözkonusu tarih nosyonu modernleşmeyle doğru orantılı olarak geleneğe özgü kabul edilen bütün kurumların zamanla yokolup gideceğini öngörmektedir. Bu öngörüye uygun olarak modernleşme sosyolojisi, geleneği karakterize eden bidat, hurafe, din, milliyetçilik, ırkçılık gibi daha ziyade kültürel, veya Marksist bir terminolojiyle konuşmak gerekirse üstyapısal kurumların yanısıra, tarımsal üretim tarzı ve bu tarzın gerektirdiği ilişkilerin yokolup gideceği, yerini modern kültürel ve ekonomik kurumlara bırakacağı yönünde bir beklentiyi bilimsel formülasyonlarına kavuşturmaya çalışmıştı.

Sosyolojinin tüm öncü düşünürleri, çalışmalarını hep böylesi bir beklentinin nihâî telosu belirleyeceği bir geçiş aşaması hissiyatıyla yürütmüşlerdir. Örneğin bu derlemede gerek Günter Kehrer, gerekse konuyla ilgili örnek yazıları yeralan Karl Marx ve Friedrich Engels, tarihin, üretim ilişkilerindeki sömürüye dayalı düzenin doğal sonucu olan bir çeşit çarpık bilinç olarak dinin mutlu sosyalist sona doğru yokolacağı bir teleolojiye tâbî olduğunu düşündüler. Aynı teleoloji, milliyetçiliğin de, küçük veya geçimlik tarımsal üretimin de kapitalist gelişmeye yenik düşeceğini öngörmüştü. Denilebilir ki, Marksist sosyoloji büyük ölçüde, yıllarca bu teleolojinin yönünü şaşırmış olmasının yarattığı sorunlarla boğuştu durdu. Max Weber kapitalizmin doğu-

şuyla ilgili analizlerini Protestanlıkla ilişkilendirirken, bir yandan da paradoksal olarak Protestanlığın nasıl, yine neredeyse teleolojik bir yolla, dinin sonunu veya gündelik hayatın sekülerleşmesini hazırladığını sergilemeye çalışıyor. Onun dünya dinleri üzerine olan analizlerinin toplamından dinin veya dinsel inançların gündelik hayattan gitgide daha fazla çekileceği ve modernliğin rasyonel ve seküler dünyasında dinin yerinin kalmayacağı yönünde bir öngörünün izleri rahatlıkla okunabilir. Diğer yandan Durkheim, din konusundaki evrimci tarih anlayışında, dinin şu ana kadar izlemiş olduğu yoldan gelecekte ne olacağına dair bazı işaretler görünüyor. Şu kadar var ki, işlevselci bir yaklaşımla dinin bir işleve sahip olduğu ölçüde yaşamaya devam edeceği tesbiti, bir yolla da gelişecek olan yeni toplumsal kurumların dinin elinden bu işlevi fazlasıyla alacağı yönündeki pozitivist beklentiyi tekrarlamaktadır.

Kısaca, din sosyolojisi konusundaki çalışmalar, bir yandan dinin eninde sonunda çekip gideceği modern dünyadaki işlevinin bir araştırması olarak gelişirken, bir yandan da aslında çok daha büyük ölçüde bir türlü sözkonusu modernist beklentinin gerçekleşmemesinin teorik yaklaşımlarda yarattığı rahatsızlıklarca belirlenmiştir. Kuşkusuz, dinin gerek Reformasyon yoluyla Rönesanstaki işlevi itibariyle gerekse Max Weber'in çok iyi ortaya koyduğu üzere Kapitalizmin doğuşu ve gündelik hayatın rasyonelleşmesi sürecine de çok ciddi katkıları olmuştur. Yanısıra bazı dinsel yapıların bu tür bir gelişmeye ket vurucu bir motivasyon sözdağarcığı ürettiği de kaydedilmiştir. Din sosyolojisinin başlıca nesnelerini oluşturan bu temalar, her hâlükârda, modernleşme bağlamı içinde dinin ele alınmasını gerektirmiştir.

Yaşadığımız dünyanın ise postmodern olduğu söyleniyor. Buna inanacak olursak, gerek dinin çekilip gitmesi yönündeki modernist beklentiler gerekse de postmodernliğin içinde çok önceden çekip gitmiş olması gereken dinin yerinin ne olduğu soruları hemen yakamıza yapışacaktır. Kuşkusuz, modernist beklentilerin bir hayli gerçekleşiyor izleniminin doğduğu dönemler olmuştur. Özellikle yirmilerden ve otuzlardan sonra, yetmişlere kadar gerek dünyada gerekse Türkiye'de dinin toplumsal tezâhürleri ve dinsel hareketlerdeki seyreklik bu izlenimi doğrulayacak cinstendi. Ancak, yetmişlerden itibaren neredeyse bütün dünyada ve bütün dinlerde bir 'temellere dönüş' veya 'öze dönüş' hareketlerinin, kültürel ve siyasal gündemin başköşesine otur-

muş olduğunu görebiliyoruz. Gilles Kepel bu duruma *Tanrı'nın İntikamı* metaforuyla ironik bir yaklaşım getirirken, neredeyse bütün dinlerdeki canlanmanın, dinle ilgili ne rasyonalizmin ne de modernliğin hesabının henüz bitmemiş olduğunu, bitecek gibi de görünmediğiyle açıklanabileceğini, zengin ampirik örneklerle göstermeye çalışıyor (Kepel, 1992). Kepel'in gösterdiği şey, hakikaten de tüm hızıyla yaşanmakta olmasına rağmen gününüz modernliğinin dinsel hareketlerin canlanmasıyla karakterize edilmekte olduğudur.

Bu durum modernizmin dinle ilgili uylaşımsal beklentisini ciddi bir krize soktuğu gibi, dinsel canlanmalar, yine aynı kaderi paylaşmaları beklenen başka kültürel unsurlarda, örneğin milliyetçilikler, ırkçılıklar ve sair yerel kimlik hareketlerindeki gelişmelere paralel olarak modernlik sürecindeki yeni bir aşamanın habercisi veya işareti olarak alınmaya başlanmıştır. Bu bağlamda dinin, ulus-devletlerin zayıflamasına paralel olarak gelişme kaydeden başka yerelci kimlik hareketleriyle aynı kulvarda bir kimlik arayışına karşılık verdiği düşünülmüştür. Onun gelişmesine yol açan başlıca süreçlerden biri ulus-devletlerin zayıflamasının doğurduğu boşluğu doldurma yönündeki istidadı olmakla birlikte, kuşkusuz zaten varolan bir kimlik potansiyelinin ulus-devlet ideolojisinin baskısından bir nebze kurtulmuş olmanın rahatlığıyla hızlı bir gelişme kaydetmiş olduğu görülebilir. Ama her hâlükârda, gerek dinin gerek sair yerelci kimlik hareketlerinin ulus-devletin küreselleşme olgusuna siyasî, ekonomik ve kültürel düzeylerdeki hızlı katılımıyla yakından ilişkileri vardır. Bu katılım bir yandan ulus-devletin safçı-monist, merkeziyetçi yapısını zedelerken, bir yandan ulus mefhumunun birleştirici ideolojisini zayıflatmakta, insanların mensubiyet ve kimlik duygularında büyük boşluk blokları meydana getirmektedirler. Hemen hemen bütün ulus-devlet yapılarında zaten varolan bir çok etnik ve dinî altyapılar büyük birleştirici bir ideolojinin zayıflamasıyla birlikte kendi yerel mensubiyetlerini daha fazla hissetmekte, giderek bu mensubiyetlerle yetinen bir kimlik-inşâ sürecine dalmaktadırlar. Son zamanlarda küreselleşme temalarıyla milliyetçi söylemleri yükselten temaların paradoksal olarak yanyana gitmesi büyük ölçüde bu nedenlerle açıklanabilmektedir.

Bununla birlikte, küreselleşmenin dinî inançlar ve dinin gündelik hayattaki tezâhürleri üzerindeki etkisi salt bununla sınırlı değlidir. Kuşkusuz bu bağlamda sözkonusu edilen küreselleşme teması dinin

yükselişini açıklamaya çalışan yönüyle dikkat çekmektedir. Oysa küreselleşmenin dinin yükselişi kadar dinsel inançlardaki sulanmayı da beraberinde getiren çok negatif sonuçları da vardır. Bir anda dünyanın her tarafından bir sürü değişik milliyetle karşılaşan insanların kendi millî kimliklerinin sınırlarını görmeleri kadar, hatta belki de daha fazla bir etkilenim, bir inanca mensup olanların aşırı çoğalmış ve her türden inanç ve ritüel biçimleriyle karşılaşmaları esnasında meydana gelmektedir. En azından teoride, yani örneğin sosyolojik gelenekte Durkheim'ın şehirleşme ve sanayi toplum analizleri izlendiğinde dinin küreselleşmeyle daha büyük travmalar yaşayacağını söylemek mümkün. Bilindiği gibi Durkheim, geleneksel toplumun kendine kapalı, kendine ekonomik anlamda olduğu kadar kültürel ve dinsel anlamda da yeten ve kendi dünya algısını mutlak olarak gören özellikleriyle bir tasvirini yapmıştı. Bu tasvirin devamında şehirleşmenin, hepsi de bu şekilde inandığı halde hepsi de birbirinden farklı olan insanların biraraya gelmesiyle birlikte meydana gelen inanç ve norm bunalımı, yani *anomie* ile karakterize edilen tasviri gelmişti. Anomie insanların kendi inançlarının diğer inançlar karşısında değerden düşmüş konumuna tanık olmak; yanısıra başka insanların da aynı konumu paylaşarak kendi inanç ve değerleriyle bağlarını zayıflattıklarını görmekle derinleşiyor. Bu durumda inanan kişiyi veya şehir hayatına uymaya çalışan kişiyi asıl etkileyen şey mevcut normların hepsinin göreceli olduğunu görmekten de öte, mevcut çoğulcu kültür içerisinde herhangi bir inancın geçerliliğine karar verecek bir üst konumun mevcut olmadığının dramatik keşfi (Poole, 1993). Durkheim'ın sanayi toplumunun sonucu olan şehirleşme süreci üzerine bu gözleminin küreselleşen dünyanın kültürel durumunu tasvir edebilmek için fazlasıyla geçerli olacağı düşünülebilir. Nitekim, bugünün küreselleşmeyle karakterize edilen kültürel durumunun en belirgin özelliği, kültürel formların, dinsel inançların, günlük yaşam örüntülerinin en yüksek düzeyde çoğulcu bir toplumsal pota içerisinde aşağı yukarı eşitlenmiş olması; aralarından birinin üstünlüğüne hüküm verecek bir üst ilkenin varlığıyla ilgili olanakları tüketmiş olmasıdır.

Postmodernizm, Küresel *Anomie* mi?

Postmodernizm üzerinde düşünürken konuyu küreselleşmeden açmak da artık neredeyse sosyal bilimlerin uylaşılmış teamüllerinden

biri haline gelmiştir. Oysa küreselleşmeden ne kastedildiğinin belirtilmesi gerekmektedir. Çünkü küreselleşme, her ne kadar üstünkörü bir tanımlamayla dünya ekonomik sistemlerinin ortaya çıkışının bir uzantısı olarak görülebilse de bunun kökenleri çok daha öncelere gitmektedir. Bırakınız postmodernliği, modernlik öncesine kadar bile uzanan kökenlerinden sözedilebilmektedir. Nitekim, Max Weber'in analizlerinin odağında yer alan "dünya dinleri" nin hemen hepsi "fetih" veya benzeri ideolojileri aracılığıyla küresel bir yayılmayı hedeflemişlerdir. Onların bu yayılmacı iradeleri doğallıkla küresel bir vizyon gerektiriyordu veya böylesi bir ufka ilgiyi sürekli olarak besliyordu. Dünya dinleri gökkubbe altında yaşayan herkesi 'kutsal varlık' zinciri açısından bir yerlere yerleştirmek, bir nevi 'kodlamak' durumundaydılar. Tanrı'nın ülkesine dahil olup nihâî mutluluğa ulaşmış olan "müminler" ile bu ülkeye dahil olmayı reddetmiş, bu ülkeye girmeye karşı açık bir direniş gösteren "putperest kâfirler" bu dünyanın esas aktörlerini oluşturuyorlardı ve görünen kadarıyla bu dünya bu iki kesimle bu iki kesimin arasındakilerden oluşuyordu. Büyük bir ihtimalle bundan dolayıdır ki, Rönesans'la birlikte gündeme gelen coğrafî keşifler, sözkonusu 'varlık zinciri'ne daha önce mümin dimağların hiç karşılaşmamış olduğu değişik insanları dahil etmek zorunda kalınca ciddi bir zorlukla karşılaşıldı. Zorluk bu insanların zincire bir halka olarak nereye ve nasıl yerleştirileceğiyle alakalı bir zorluktu. Aslında zincirin teorik sınırları böylesine yeni bir halkayı kabullenmeye mutlak anlamda kapalı değildi. Zorluk tamamen bu zinciri kendileri için kozmolojik bir temel olarak algılamış olanların duydukları "yabancılık" şokundan kaynaklanıyordu ve kesinlikle sosyal-psikolojik bir kökene aitti. Benzer bir şekilde, Max Weber'in dünyanın büyü bozumu terimleriyle tasvir ettiği modern dünyanın dine yaptığı şey, aslında dinin temel itikadî ilkeleriyle doğrudan çelişen bazı bilişsel bulgular ortaya koymuş olması değildir. Dünya hakkındaki yeni bilgiler, nosyonlar, eski gelenek doğrultusunda pekâlâ yorumlanarak dinin tutarlılığı korunabilirdi. Haddizatında Hristiyan ilahiyatı bu tür yorumlarla doludur. Hatta daha 17. yüzyılda bile Descartes'ın Hristiyan teolojisinde devrim sayılabilecek, aslında teolojiyi kökten sarsabilecek düşünceleri pekâlâ hiç bir rahatsızlığa meydan vermeden temellük edilebiliyordu. Ancak Hristiyanlığın entellektüel düzeydeki bu uyumunun kitle dinine tercümesi aynı hızda ve aynı titreşim(sizlik)lerle gerçekleşmemiştir. Teolojilerin kesinlikle çoğu yorum kaynaklı olan çıkarımları kitlelere hiç bir zaman birer yo-

rum havasıyla sunulamazlar. İnanan kitlelerin yoluna baş koyacakları mutlaklıkta dinlere ihtiyaçları vardır ve bir kez ulaştıklarını düşündüklerinde bunun basit bir yorum olduğunu akla bile getirmemeye dikkat ederler. Onlar için teolojinin verileri üzerinde hiç bir tartışma kabul etmeyen kutsal kodları, sınırları temsil ediyordu. Nihayetinde sözkonusu olan Hristiyan teolojisi-kozmolojisinin tanımlamamış ve kodlamamış olduğu bir alanla karşılaşmanın yarattığı sıkıntıydı. Durkheim'ın şehirleşme sürecinde adını *anomie* olarak koyduğu gözlemleri de sosyal psikolojik bir kökene sahipti ve bu dinlerin varlık zincirindeki bu ilk genişlemede de ilk örnekleriyle tecrübe edilmiş bir durumdu. Buna rağmen bütün bu tecrübeler, kutsal zincirdeki paslanmalar, kozmolojik bunalımlar vs. dinlerin küresel ilgilerini köreltmiyor bilakis daha da pekiştiriyordu.

Böylece küreselleşmenin kesinlikle postmodern dünyaya özgü bir durum olmadığını, dünya dinlerine veya uygarlıklara götürülebilecek kökenlere sahip olduğunu görüyoruz. Nitekim, bu konuda ünlü küreselleşme teorisyenlerinden Jonathan Friedman (1995) ve Roland Robertson (1995) dünya-sistemi teorisyenlerinden Wallerstein'la olan tartışmalarında, küreselleşmenin, özünde uygarlıklarla alakalı bir şey olduğunu kaydederler. Friedman, küreselleşme için modernlik denilen tarihsel olgudan çok öncelere ait örnekler devşirir. Bununla birlikte, küreselleşmenin sürekli postmodernleşmeyle eşzamanlı bir olgu olarak gündeme gelmesinin bir sebebi, sözkonusu olgunun kuşkusuz yaşadığımız çağın en başat özelliklerinden birisi olmasından kaynaklanıyor. Bugünkü haliyle küreselleşme dünya ekonomik sistemlerinin ortaya çıkışının bir uzantısı olsa bile sosyologlar olarak, özelde de din sosyolojisi açısından bunun kültürel sonuçları üzerinde durmak zorundayız. Özellikle iletişim teknolojilerindeki gelişmeler, turizm sektörünün ulaşım teknolojilerindeki gelişmelerin kolaylaştırıcı etkisiyle muazzam büyümesi, dünya çapında organize edilen spor olimpiyatları, Çernobil kazası, AIDS hastalığı ve sair etkenlerle yolu açılan derin bir küresellik algısı sözkonusudur (Turner, 1994: 7 vd). Bu süreçler her türden ve her inançtan insanın sıkça biraraya gelmesini daha kolaylaştırırken, biraraya gelmeyenlerin biraraya gelişlerini ve bu biraraya gelişlerin iyice kanıksanmasını sağlamaktadır. Bunun dinsel inançlar alanında ilk anda meydana gelen şok edici anomik sonuçlarının yanısıra, bütün bir küreselleşme algısının kanıksandığı oranda dinsel

inançların tekrar geri gelişine tanık olunabiliyor. Kepel'in Tanrı'nın intikamı dediği bu geri geliş postmodern durumda din hakkında dikkat edilebilecek en önemli konu; dini olguda keşfedilmeyi bekleyen daha pek çok noktanın mevcudiyetine işaret etmektedir.

Meta-Anlatıların Sonu: Dine Bu Kaçıncı Veda?

Kuşkusuz postmodernizmin ne olduğu konusunda sosyologlar arasında süregiden yoğun bir tartışmayı atlayarak analizlerimize başlamış bulunuyoruz. Oysa postmodernizm konusunda yapılmış veya yapılanları arasında seçilmiş herhangi bir tanım bu konuda yapılacak analizlerin yörüngesini de tesbit edecektir. Ernest Gellner, örneğin, rasyonalist kanadın tepkilerini dillendirdiği eserinde (1992), postmodernizmi 'öznelciliğin batağına bir saplanış"; tüm pratikleri ve inançları içinde hiç bir evrenselcilik ihtimalinin bulunmadığı öznel yönelimlerden ibaret bir tür hiper-görecilik olarak nitelendirir. Modernistlerle postmodernistler arasındaki tartışmayı da klasisizm ve romantizm arasındaki daha eski bir entellektüel çatışmanın bir yeniden oyunundan ibaret bir şey olarak gören Gellner, günümüzde bu hiper-göreci postmodernistlerle fundamentalist dinî hareketlerin yükselişinin biraradalığına aldanmamak gerektiğini, haddi zatında bunların birbirlerine rakip unsurlar olduklarını kaydeder. Dolayısıyla Gellner'in analizlerinin zaafı, bence postmodernizm konusunu daha ziyade entellektüel bir sorun olarak görmesinden ve onun muhasebesinin ve değerlendirilmesinin yine aynı düzeyde yapılabileceğini düşünmesinden kaynaklanıyor. O, postmodernizmi küreselleşmeyle beraber yaşanmakta olan bir kültürel süreç olarak takdir edememiş, öylesi bir kültürel ortamda, alabildiğine fundamentalist bir rasyonalist bile olsa, herkesin kendine bulabileceği bir yerden daha fazlasına talip olmamış bulunuyor. Çünkü hiper-görececi diye tanımladığı ve kendileriyle entellektüel bir tartışma yürütmeye çalıştığı postmodernist muhatapları da zaten tanımladıkları kültürel vasatta daha fazlasına fiîlen talip olamıyorlar. Açıkçası Gellner, küresel çapta kültürü ve yaşam tarzlarını belirlemiş olan bir toplumsal hareketin bütün meselesinin neredeyse entellektüel bir muhasebeyle çözülebileceğini sanmış, sözü daha fazla uzatanlarınsa lâf-u güzâf peşinde olduklarını düşünmüştür. Bir entellektüel akım

olarak postmodernizmi hiper-göreceliğe indirgerken, bu akımın felsefî kökenini hermenötikte buluyor. Kuşkusuz bunun için hermenötikçiler arasındaki tartışmaları ve farkları gözardı etmek zorunda kalacaktır. Çünkü hermenötiğin bazı tonları, göreceliği meşrulaştırmak bir yana, mutlak hakikate pozitivist ve rasyonalistlerin asla yakalayamayacakları, yakalamak üzere başvurdukları veya geliştirdikleri yolların ıskalamak zorunda olduğu bir şekilde talip olmaktadırlar. Yaygın bir kanaat olmakla birlikte yanlış olan, Heidegger ve Gadamer'le temsil edilen felsefî hermenötik çizgideki mutlak hakikat talebinin görülmemesidir.

Gellner, fundamentalizmin son zamanlardaki yükselişine getirdiği açıklamalarla da dikkat çekiyor. Daha *Muslim Society* isimli kitabında (Gellner, 1981), başvurduğu yüksek ve aşağı kültür İslâmları arasındaki ayrımla özellikle İslâm'ın yükselişinin ciddiye alınabileceğini, diğerlerininse yükselişlerinin başka türlü açıklanabileceğini düşünür. Ona göre diğer dinlerin hayatta kalmaya devam etmeleri hatta giderek dinsel bir canlanışı ifade etmelerinin sebebi muhtevalarını, özlerinden sapmak pahasına tamamen modernleşmiş olmalarından kaynaklanmıştır; bu yüzden bu tür dinlerin yükselişi, rasyonel bir içerikle değilse ancak çok geçici bir parıldama olarak görülmesi gerektiğinden, modernizmin genel seyrine hiç bir tehdit içermez. Oysa İslâm'ın modernliğe ayak uydurması zaten kendinde içerdiği bazı yönleri geliştirmekten öte bir paha gerektirmeyecektir. İslâm'ın yüksek kültürünün oldukça rasyonel ögeler içerdiğini düşünen Gellner, bu kültürel yönün, yine kendinde içerdiği heterodoks, sapkın, kitabî olmayan, şifahî, kısacası popüler aşağı kültüre karşı geliştirilmesiyle (ki, birilerinin bu işin üzerinde özellikle durması gerekmiyor, Gellner'e göre modernliğin doğal seyri içerisinde İslâm böyle bir muhasebeyi veya dönüşümü zaten yaşayacaktır) modern dünyaya karşı direnişi sürecektir. Bu direnişin, modernizmin daha bir hakim olmasıyla alakası varsa da, aslında Gellner'e göre aynı zamanda modernizmin kendi iç çelişkisinin beslendiği bir nokta olmak gibi bir anlamı vardır. Gerçekte Gellner, ölümünden önce yayımlayacağı *Civil Society and its Rivals* (Sivil Toplum ve Düşmanları) isimli kitabında (1994) İslâm'ın içerdiği aynı tevhidçi-rasyonalist-kitâbî yönelimin fundamentalizmin de bir ifadesi olarak sivil toplumun oluşumuna ciddi bir engel teşkil ettiği teşhisinde bulunur. Oysa

bizzat bu yönelimin kendisiydi İslâm'ı modern dünyayla uyumlu kılacak olan gizilgüç.*

Özellikle din üzerindeki etkileri bağlamında postmodernizmi, hatta modernizmin kendisini, salt entellektüel veya bilişsel bir eğilim olarak almak her zaman çok yanıltıcı olmuştur. Çünkü, aslında her ikisi de, din üzerindeki gerçek etkilerini, dinin gündelik hayat örüntülerinin varlık alanını daraltma veya genişletme noktasında göstermişlerdir. Yine de yukarıda her iki süreç hakkında söylenenlerden ortaya çıkabileceği gibi, dinin özellikle postmodern dünyada, çoğul kültürlerin kaçınılmaz biraradalığının görececi etkisiyle anomik bir sürece tâbî olması, dolayısıyla ortadan kaybolma sürecinin hızlanması ile, postmodernleşmenin yerelleşme süreçlerini de teşvik edici etkisiyle daha bir canlanması arasında, iki arada bir derede olduğu söylenebilir. Bu durumda bu yazının başlığında belirtildiği gibi postmodernizm bir yandan ironik bir biçimde Tanrı'nın intikamı metaforuyla ifade edilen bir durumdan bir yandan da bir dinsel çözülüş ve anomi durumundan sözedilmesini mümkün kılan karmaşık bir süreci ifade etmektedir. Kuşkusuz bu durum aynı zamanda din ve kimlik konusunda olan bitene getirilen açıklamaların ciddi bir krizine de işaret etmektedir. Şimdi bu iki durumun görece daha ayrıntılı bir tasvirini deneyelim.

Lyotard, son derece gelişmiş toplumlarda bilginin konumunu resmî bir yolla soran bir merciye bir rapor olarak sunduğu ve Postmodern durum nitelendirmesinde dönüm noktası oluşturan çalışmasında, sözkonusu durumun meta-anlatıların sonuyla karakterize edilebileceğini söyledi. Muhtemelen uzun yıllar sınırları belirsiz kalmış olan postmodern durum kavramının en belirgin unsurunu bu tanım oluşturmuştur ki, Gellner ve Habermas gibi neo-modernistlerin postmodernizme yönelik bütün saldırılarının odağını da bu tanımın yol açtığı vasat oluşturmuştur. Bu tanım, doğası gereği belirsiz olan postmodern durumun vazgeçilemeyecek tek özelliği olarak, hiç bir hakikat iddiasının savunulabilme imkanına özel bir imtiyaz tanımayan hiper-görececilik isnadının belli bir uylaşıma kavuşmasını sağlamıştır. Ancak, Gellner örneğinde gördüğümüz gibi, bu imkansızlık ve imtiyazsızlık,

* Gelner'in bu kitabı üzerine ve genelde İslâm dünyasındaki, özelde Türkiye'deki sivil toplumun gelişimiyle İslâm arasında kurduğu ilişkilerin bir sınaması için bkz Elisabeth Özdalga, 1997.

entellektüel düzeyde, mantıksal prosedürlerce desteklenen veya çürütülebilen bir şey değildir. Postmodernizmle birlikte bir görecilikten bahsedilecekse bu büyük ölçüde Durkheim'in sanayi-kent toplumunu karakterize eden sosyal-psikolojik temelli *anomie* durumunun bir sonucudur. Benzer bir şekilde belli dinlerin gerek modernleşme sonucu olarak gerekse son dönemlerde postmodernizmle ortaya çıkan gerilemeleri, iddialarının hakikat içeriklerinin bilişsel veya argümantatif prosedürlerle çürütülmesi sonucu olmamaktadır.

Postmodernizm bir kez meta-anlatıların sonu olarak kabul edildiğinde, gerçekten de postmodern dünyada dinlerin de sağlam bir yer edinemeyecekleri kolaylıkla kabul edilebilir. Çünkü takdir edilebileceği gibi dinlerin tamamı Lyotard'ın bahsettiği türden anlatısal bilgi olmaksızın ayakta duramazlar. Lyotard, Aydınlanma'nın metafizik, büyüsel anlatıların meşruiyetini yok ederek, bilimsel rasyonalist ve hümanist söylemleri onların yerine ikame etmiş olduğuna dikkat çekiyor. Bu ikamenin sonraki aşamalarında bizzat akılcılık, rasyonalizm, hümanizm ve özgürlük gibi ideallerin birer anlatı mahiyeti kazanmış oldukları, üstelik bunu eskisinden çok daha totaliter temellerde tesis ettiğini söyler. Bu anlatılardan türetilen demokrasi, özgürlük, nesnellik gibi büyük anlatıların hiçbir zaman gerçekleşemeyecek anlatılardan ibaret olduğu bilinci, çağımızı postmodern çağ olarak nitelendirmemizi sağlayan bir bilinç durumudur. Böyle bir durumda ise normal bir akıl yürütmeyle gidilmesi gerekirse, ilk etkilenecek olan dinlerdir. Kuşkusuz bu gün bütün dünyada fundamentalist yükseliş yönündeki endişelere kaynaklık eden İslâm'ın da, bu açıklamalara göre, postmodern durumdaki akıbetinin farklı olması beklenmemelidir.

Bir yanıyla da sekülerleşme veya ateizmin gelişmesi anlamına gelen bu sürecin dinlerin bilişsel içerikleriyle fazla ilgisi yoktur. Asıl sorun bir yandan sayısız dinsel anlayışın biradadalığının yarattığı psikolojik münasebetsizlik hissi, bir yandan da dinlerin kendi anlayışlarının beslenmesi için bir vasat teşkil eden gündelik hayat örüntülerinin modern hayatın örgütlenmesi içerisinde kendine sağlam bir yer bulamamasından kaynaklanıyor. Bryan S. Turner'ın çok yerinde tesbitiyle (1992), bu durumda, küreselleşmenin tanımı gereği, hergün hayatımıza büyük bir hızla girip yine aynı hızla çıkıp giden, bazen gitmeyip eski önem ve anlamını kaybeden, bazen de anlamını artırsa bile yerinde emanet gibi durduğu herkesçe bilinen muâşeret biçimlerinin devera-

nı içerisinde, dinsel inanç ve pratikler hiç bir imtiyaza sahip olamamaktadırlar. İmtiyazsız inanç ve pratikler, dolayısıyla, müntesiplerine sağlam bir dünya tasavvuru sunamamakta, en iyi ihtimalle insanlar için çok gevşek kimlik referansları oluşturabilmektedirler. Bugün bir insanın Hristiyanlığının en fazla müziğine yansıyan bazı tercihlerden; Müslümanlığının domuz eti yememe konusunda gösterdiği duyarlılıktan; Alevîliğinin bir Zülfikar kolyesi veya evin duvarına yanyana asılan Hz. Ali ile Atatürk portreleri veya Pir Sultan'dan türkülere kulak kabartmaktan öteye gidememesi çok genel olarak gözlemlenebilecek bir durumdur. Postmodern duruma hakim olan tüm çoğul kültürlerin biraradalığına rağmen, Jung'un *arketip*ler dediği, çoğunlukla dinsel temellere ait kollektif bilinçaltı ögeleri tümüyle yok olup gitmiyor (Gruchy, 1984) ve belli konjonktürlerde bunlara dayalı kültürel çizgiler derinleşerek, adına tabiri caizse Tanrı'nın dönüşü denilebilecek süreçlerin en sağlam dayanakları oluveriyorlar. Kültürün bu tür kökenlerinden dolayı, küreselleşmeyle yerelleşmenin, postmodernleşmeyle mutlak hakikat iddialarının seslerinin yükselmesinin, evrensellik iddialarının yükselişiyle relativist söylemlerin güçlenişinin biraradalık imkânı hiç bir zaman yokedilemeyecek gibi görünüyor.

Bryan S. Turner, postmodernliğin herşeyden önce gündelik hayattaki metalaşmayla, kültürel sistemler üzerindeki kitle tüketim sistemlerinin etkisiyle ve yüksek ve aşağı kültür arasındaki ayrımın bulanıklaşmasıyla anlaşılabileceğini düşünür. Dinsel inanca asıl tehdit gündelik yaşamın metalaşmasıdır. "İnsanlar yalnızca entellektüel bakımdan tutarlı olmadıkları rasyonalist temellere dayanarak bir takım inançları benimseyip reddediyor değiller. İnançlar, gündelik ihtiyaçlar ve kaygılar açısından münasip olma ve olmama durumuna göre benimsenip reddedilmektedir. Dinî inancı veya dinsel mensubiyeti küreselleşmiş postmodern bir toplumda problematik kılan şey, gündelik yaşamın siyasî liderler, entellektüeller veya dinî liderlerden kolayca etkilenmeyen metaların küresel bir mübadele sisteminin bir parçası haline gelmiş olmasıdır" (Turner, 1994: 9-10). Turner'ın bahsettiği, kuşkusuz, gündelik hayatın dinsel pratiklerin varlığına izin verecek hiç bir boşluk bırakmamış olması anlamına geldiği gibi, bizzat dinsel sembollerin, kavramların ve pratiklerin de sözkonusu tüketim düzeninin birer metaı haline geldiğine de dikkat çekmiş olmaktadır.

Aslında bugün, özellikle Ramazan ayında televizyonlarda cereyan eden dinî tartışmaların içerik analizleri sözkonusu metalaşmanın mahiyeti hakkında çok ilginç ipuçları verebilir. Bu tartışmalarda, bir yandan televizyonların popüler beğeniyi cezbeden rating kaygılarıyla dinî bilginin doğasına yönelik dönüştürücü etkileri görülebilir; diğer yandan dinî önderlikte bu vesileyle meydana gelen ciddi bir otorite kaymasının izleri sürülebilir: Seçkin bir kültürün temsilcisi olarak ulema'nın entellektüel ilgileri, aşağı kültürün yani popüler kültürün ilgi ve beğenilerini pazara açılmanın kaçınılmaz sonucu olarak hedeflediçe (hedeflemek zorunda bırakıldıkça) hem dinî konularda, dinin doğasına aykırı bir çokseslilik hakim olmakta hem de din gerçekten de yeniliklerin, icadların ve yeni teknolojilerin alanı haline gelmektedir. Bunun da başka ve daha kestirme bir adı tüketim kültürüdür. Televizyonlarda rating kaygılarıyla güncelleştirilen, aslında üretilip tüketime sunulan bütün konular, belli dönemlerde halkın yoğun ilgisini çekse de kısa zamanda bir bıkkınlığa da yol açmakta; başta ne kadar ilgiye mazhar olmuşlarsa olsunlar, hayat içerisindeki ağırlıkları giderek tüketim toplumunun gerçek/efektif değerine yakalanmaktadır. Gerçi bu tür tartışmalarda, aynı zamanda ulus devlet ideolojisinin dini kendine bir rakip olarak görmesinin ayrı bir yeri olduğu da gözardı edilmemelidir. Bu rekabet algısının, dinsel alanın manipüle edilmesine dönük stratejilerin bir parçası olarak dinsel inançları tartışmaya ve pazara tâbî kılmaya çalışmayla buluşması çok anlamlıdır. Kuşkusuz bu stratejilerin işleyebilmesi bu tür konuların pazarda geçer akçe olmasına veya kılınabilmesine bağlı olmaktadır. Bununla birlikte, isterse tüketim düzeni içerisinde olsun, bazı temaları geçer akçe kılınmış bir dinin kolay kolay tümden devalüe olmasının çok zor olabileceği bizzat iktisadın mantığı içerisinde gözönünde bulundurulmalıdır. Bu notu da şunun için eklemiş olalım: postmodernleşme, küreselleşme veya tüketim kültürü kavramsallaştırmaları, her neyse, bütün bunların dinin ortadan kaybolacağı bir eskatolojiye hizmetini her zaman aksatacak bir durumun mevcudiyetine işaret edilebilir. Bütün bu süreçlerin, dinin gelişimi açısından negatif faktörler olarak düşünülmesi gerçekten de dini geçersiz ve işlevsiz kılmaya yetmiyor.

Yine, Turner'dan postmodernleşme sürecinin bir çok bakımdan bir sekülerleşme süreci olarak anlaşılabileceğini okuyoruz. Çünkü, dinlerin kendilerini, dünya hakkındaki bütün dinsel tasavvurları 'büyük an-

latılar'dan ibaret sayan postmodern kültürün eleştirisinden korumaları zordur. Çoğulcu inanç, rastgele bağlılık ve dinsel tecrübe postmodern bir yaşam tarzıyla, yani kültürün çoğulculuk olarak sekülerleşme düşüncesiyle uyumlu olacaktır. Postmodernizm tek bir büyük anlatıya bağlanmayı ihtimal dışı bırakır. Buna rağmen, Turner'a göre, inancın sekülerleşmesi yalnızca bilişsel veya entellektüel düzeyde cereyan etmez. "Salt rasyonel eleştirinin bir sonucu olarak insanların artık Tanrıya inançlarının sona ermesi sözkonusu değil, daha ziyade inanç, kendisini ya alakasız veya imkansız kılan gündelik yaşamdaki dönüşümler tarafından kemirildiği zaman insanlar tanrıya inanmaktan vazgeçerler" (Turner, 1994: 185-186). Diğer yandan postmodern kültürlerin göreciliği, bir küresel farklılık ve çeşitlilik bağlamındaki gündelik tüketicilik deneyimiyle alakalı bir şeydir. Kısaca, yaşantısal sekülerliği küreselleşmenin bir sonucu olarak görmek zorundayız. O basit bir felsefî görecilik değil, tüketiciliğin ve postmodern kültürel farklılaşmanın gündelik hayat yaşantısı ve pratiği üzerindeki etkisine bağlanabilecek bir şeydir. Turner'a göre dinsel fundamentalizm küreselleşmeye, çokkültürcülüğe ve postmodern çoğulculuğa karşı bir tepki sayılmalıdır. Batılı tüketicilik geleneksel yaşam tarzlarının temelini kemirip bu yüzden geleneksel dinsel pratikleri, bilinç düzeyinde değil ama Pierre Bourdieu'nun *habitus* dediği düzeyde, yani düzenli gündelik hayat pratikleri, alışkanlıkları, kurulu-yapılmış ve yapılandırıcı tecrübeler (Bourdieu, 1990) düzeyinde aşındırır. Bu düzeyde aşınmış bir dinin gerçekten de bu dünyada tutunmayla ilgili sorunları hissedildikçe sekülerleşmede de ciddi mesafeler katedilmiş olur.

Yine de belirtilmesi gerekiyor ki, gerek Turner'ın gerek Lyotard ve Baudrillard gibi postmodernistlerin bir meta-anlatı olarak dine kısa bir ömür biçen bütün bu gözlemleri dinin yükselişini, tabir caizse Tanrı'nın geri dönüşünü, hem de Kepel'in deyimiyle İntikam alırcasına geri dönüş sürecini yeterince değerlendirememekteymiş gibi görünüyor. Dahası, meta-anlatıların sonuyla ilgili bir eskatolojinin postmodernist söylem içerisinde fazla abartıldığını kaydetmek gerekiyor. Kuşkusuz, insanın en temel yönelimleriyle ilgili öz-hikayeleri, beklentileri, umutları varoldukça, anlatılar da devam edecektir. Dünyanın giderek insanların uylaşımsal algılarına bağımlı bir düzenden kurtulmuş olduğunu söylemek bir başka açıdan rasyonalizmin, realizmin nihâî zaferini ilan etmek demektir. Oysa aklın akıl-dışı temellerinden ba-

ğımsızlaşabildiği insanlık tarihinin şu ana kadarki bölümünde gösterilememiş olduğu gibi, aksine bu temellerden kurtulamayacağı daha kolay kanıtlanabilmiştir. İnsanlık tarihinde aklın belki de med-cezirlerinden bahsedilebilir. Bu med-cezirlerin tâbî olduğu fizyolojide radikal bir değişimin olduğunun emareleri okunamadığına göre, temeli irrasyonel olarak görülen anlatıların son bulacağı yönündeki öngörünün de başka bir anlatı olduğunu kestirmek zor olmasa gerek.

REFERANSLAR

Bourdieu, P., 1990, *The Logic of Practice*, translated from the French (1980) by R. Nice, California: Stanford University Press.

De Gruchy, J. W., 1983, Jung and Religion: A Theological Assessment, *Jung in Modern Perspective. The Master and his Legacy*, R. K. Papadopodlos & G. S. Saayman (eds), Lindfield: Prismm-Unity Press

Friedman, J., 1995, Global System, Globalisation and the Parametres of Modernity, *Global Modernities*, M. Featherstone, S. Lash (eds.); Türkçesi: Küresel Sistem, Küreselleşme ve Modernitenin Parametreleri. *Postmodernizm ve İslâm, Küreselleşme ve Oryantalizm*, A. Topçuoğlu, Y. Aktay (der.), 1996, Ankara: Vadi.

Gellner, E., 1981, *Muslim Society*, Cambridge: University Press.

Gellner, E., 1992, *Postmodernizm Reason and Religion*, London: Routledge.

Gellner, E., 1994, *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*, London: Hamish Hamilton

Kepel, G., 1992, *Tanrının İntikamı, Din Dünyayı Yeniden Fethediyor*, translated from the French (*La revanceh de dieu: Chrétiens, Juifs, Musulmans à la reconquéte du monde*, Editions do Seuil, 1991) by Selma Kırmız, İstanbul: İletişim.

Lyotard, J. F., 1997, *Postmodern Durum*, İngilizce'den çev. Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi.

Özdalga, E., 1997, Civil Sciety and Its Enemies: Reflections on a Debate in teh Light of Recent Developments within the Islamic Student Movement in Turkey, *Civil Society, Democracy and the Muslim World*, E. Özdalga (ed.), İstanbul: Swedish Research Institute.

Poole, R., 1993, *Ahlâk ve Modernlik*, İngilizce'den çeviren: M. Küçük, İstanbul: Ayrıntı.

Robertson, R., 1995, Glocalisation: Time/Space and Homogeneity/Heterogenety, *Global Modernities*, M. Featherstone, S. Lash (eds.); Türkçesi: Glokalleşme: Zaman/Mekan ve Homojenlik Heterojenlik, *Postmodernizm ve İslâm, Küreselleşme ve Oryantalizm*, A. Topçuoğlu, Y. Aktay (der.), 1996, Ankara: Vadi.

Turner, B. S., 1992, *Postmodernism, Globalism and Religion*, London: Routledge.

TÜRKİYE'DE DİN SOSYOLOJİSİ ÇALIŞMALARI
Tarihsel Gelişim ve Bazı Eğilimler*

Mustafa AYDIN

Giriş: Genel Olarak Din Sosyolojisi ve Türkiye

Türkiye'de Batı formundaki din sosyolojisi çalışmaları bir hayli yenidir ve yüzyılımızın ortalarına kadar yeterli ilgiyi görmemiştir. Bunda pozitivizmin dine bir bakiye sorunu olarak bakmasının aydınlarda uyandırdığı olumsuz tavrın yanında, rejimin din ile ilgili kaygı ve tutumlarının önemli bir rolü olmuştur. Ali Bulaç'ın deyimiyle bir "politik-bilimsellik" önemli bir belirleyicilik görevine sahip olmuş (Bulaç, 1993: 9), dine gösterilen ilgi, onun "olduğu değil, olması gerektiği" şekliyle gerçekleşmiştir.

Gerçi bu, bilimle siyasal konjonktürel yapı arasındaki ilişki, bilimin tüm derûnîlik içinde yaklaşılması ve pragmatik tutumlardan uzak kalınması gerektiğine ilişkin yaygın bir söyleme rağmen, bir noktaya kadar yadırganacak bir şey de değildir. Esasen bilimlerin bizzat kendileri toplumsal ekonomik, siyasal hareketlere paralel olarak gelişmişlerdir. Yani nereden bakarsak bakalım bilimleri geliştiren bir ortam vardır, bu bir talep işidir.

Bu açıdan baktığımızda Batı'daki din sosyolojisinin ilkel diye nitelendirilen Batı-dışı toplumların ve bunlar karşısında Hristiyan dininin bir sömürgecilik ortamı içinde araştırılmasından doğduğunu görürüz. Bundan dolayıdır ki, Batı din sosyolojisi açısından iki tür din vardır: Hristiyanlık ve ilkel dinler. Onun için de Batı'dan din sosyolojisini ak-

* Yrd Doç. Dr. Mustafa Aydın, Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğr.Üyesi

taran üçüncü dünya ülkeleri, dinlerinin ilkel olmadığını gördüklerinde de Hristiyan özellikleri taşıyan bir dine sahip olduklarını düşünegelmişlerdir.

Batı'da din sosyolojisinin ikinci açılım alanı yine onun önmli bir sorunu olan sanayi olgusudur. Özellikle Weber tarafından sanayinin ve ona bağlı olarak da kapitalizmin meşruiyeti ve temellendirilmesi din sosyolojisi çalışmaları ile sağlanmıştır. Buna göre kısaca sekülerlik de başlangıçta temellerini dinin kutsalları içinde bulmuş, din sosyolojisi de buna şahit tutulmuştur. Bütün bunlarda din sosyolojisinin önemini küçümsediğimiz sanılmasın. Esasen yukarıda Batı için belirtiğimiz argümanlar bile onun önemini vurgulayacak niteliktedir. Kaldı ki, din bütün toplumlar için bir gerçeklikse onun sosyolojisi de önemlidir. Ne var ki, üçüncü dünya ülkelerinde bu öneme denk düşen, kendine özgülükler taşıyan yeterli din sosyolojisi çalışmalarının yapıldığını söylemek mümkün değildir. Çünkü buralardaki din sosyolojisi çalışmaları bir dizi araştırmalar sonucu kurulmamış, Batı'da yapıldığı için aktarılmıştır (Sezer, 1981: 18) ki, bizde de uzunca bir zaman durum bundan farklı olmamıştır, ülkemizde de çalışmaların önemli bir kısmı Yunan mitolojisine ve Hristiyanlığa dayanmıştır.

Bizde din sosyolojisi çalışmaları, genel olarak bu yüzyılın ikinci yarısına kadar ihmal edilmiştir. Bunun sebepleri yukarıda da belirtildiği gibi pozitivist yaklaşımın dini dışlaması, siyasal kaygılar gibi noktalarda özetlenebilir. Zira pozitivizmi bir din gibi benimseyen aydınlarımız, dine artık bitmek üzere olan bir kurum gözüyle bakıyor; din ile ilgili sorunların bir bakiye sorunu olduğunu düşünüyor ve dolayısıyla da içeriğine bakıp analitik açıklamalar gerektiren bir sorun olarak görmüyordu. Sistem açısından da din sorunu, gösterilecek yer ile ililiydi, daha fazlası onu gündemde tutmak anlamına gelirdi. Sosyologlarımızın uzun zaman Durkheim sosyolojisini bir ideoloji gibi benimsemiş olmalarına rağmen baş eseri olan ve 1925'de Türkçe'ye çevrilen *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri* adlı eserinin günümüze kadar Latin harfleriyle basılmamış olmasını başka türlü açıklamak mümkün değildir.*

Halbuki toplumun açıklanabilmesi için din önemli bir değişkendir. O bize sosyal eylem ve olguların gerisindeki anlam dünyalarını yaka-

* Bu eser Abdullah Topçuoğlu ile Yasin Aktay tarafından çevrilmiş olup yakında Vadi Yayınları tarafından yayımlanacaktır (yayımcının notu)

lamamızı sağlar. Onun için din sosyolojisi büyük bir öneme sahiptir.Bir yığın problemine rağmen belirtmeliyiz ki, Türkiye'de din sosyolojisi çalışmaları bir verimlilik döneminin eşiğindedir. Özellikle 1960'lı yıllardan itibaren farklı alanlardan gelen sosyal bilimcilerimiz önemli sonuçlar ortaya koymuşlardır. Hatta bunlar yer yer Batılı yaklaşımların dışına çıkarak, kendine özgülükler sergileyebilmişlerdir. İşte bu makalede Türkiye'deki din sosyolojisi çalışmalarının kısaca serüvenini vermeye çalışacağız. Bu cümleden olarak yaklaşımların etkinlik düzeyi, bu noktada iz bırakmış düşünürler, bunların eğilimleri ve nihayet bu disiplinin sorunları ele alınmış olacaktır.

Türkiye'deki Din Sosyolojisinin Tarihsel Gelişimi

Modern bilim formundaki bir din sosyolojisinin ancak 150 yıllık bir geçmişi vardır. Sosyoloji bu kadar bir tarihe sahipse ve din sosyolojisi de sosyolojinin din-toplum bileşkesindeki sorunlarını ele alan bir alt birimi ise onun da mantıken en çok o kadar bir tarihi var olur. Buna uygun olarak da Türkiye'de din sosyolojisinin geçmişini son bir buçuk asırlık bir zaman dilimi içinde aramak gerekir.

Ancak burada önemli bir noktanın altını çizmek gerekir: bu da bir bilim ile o bilime konu olan düşüncenin farklı tarihsel zaman dilimlerine sahip olduklarıdır. Buna göre din sosyolojisine konu olan din-toplum ilişkisine ait düşüncenin tarihi binlerce yıl öncesine götürülebilir. Ama belli bir yaklaşıma sahip olan din sosyolojisi yeni bir oluşumdur.

Din-toplum ilişkisi üstüne düşünce, Batı dünyasında felsefe ve din bilimleri içinde var olurken bizde sosyoloji ve din sosyolojisi alanındaki çalışmalar yüzyıllarca tarih disiplini içinde var olmuş; özel sosyolojik bir birim olan din sosyolojisi de tarihin özel bir alt birimi olan Dinler Tarihi çerçevesinde gerçekleşmiştir (Bayyiğit, 1986: 403). Birûnî (973-1051) Hind dinleriyle ilgi araştırmasında, konuya müdahele etmeyen bir yöntem önermekte, o dinin mesuplarının kullandığı kavramları mümkün olduğunca korumaya çalışmaktadır (Ana Britannica, Birûnî maddesi). İbn Hazm (994-1064) da kısca *El-Milel ve'n-Nihal* olarak ifade edebileceğimiz eserinde dinleri toplumla irtibatlandırdığı gibi, konu için yeni kavramlar belirler; mesela burada semavi dinler için kullandığı *milel*, beşerî dinler için kullandığı *nihal* bu tür kavramlaştırmaların bir örneğidir.

Burada yöntem itibariyle ilk sosyolog sayılan İbn Haldun'un (1332-1406) bir tarihçi olduğu düşünülmeli, dolayısıyla da tarihimizdeki ilk toplumbilimcilerin aynı zamanda Naima, Müneccimbaşı, Pîrizâde, Ahmed Cevdet Paşa, Mîzancı Murat Bey gibi tarihçiler oldukları hatırlanmalıdır.

19. Yüzyılın sonlarına doğru, modern bir bilim olan sosyolojide onun bir alt birimi olan din sosyolojisine ilişkin düşünceler de en azından bir çeviri faaliyeti olarak bizde de görülmeye başlar; Ahmed Rıza, Ahmed Şuayb, Bedri Nuri, M. Satı Bey, Prens Sabahaddin, Celal Nuri, Mehmet İzzet, ilk Türk sosyologları oldukları kadar, din sosyolojisi ile ilgili konuları ele almış düşünürlerdir. Ancak konuyla daha sistemli olarak Ziya Gökalp ilgilenir (Ünver, 1992).

Denebilir ki, Türkiye'ye din sosyolojisi (sosyoloji ile birlikte) Ziya Gökalp'le girmiştir. O, kurmuş olduğu "İlm-i İctimâî Kürsüsü"nde ilerlemiş öğrencilerine hukuk ve özellikle din sosyolojisi dersleri veriyordu. Gökalp bu arada konuya ilişkin bazı makaleler yaymlamıştı ki, Türk Medeniyet Tarihi bunun açık bir örneğidir (Bayyiğit, 1986: 404). Daha sonra halefi olan Necmeddin Sadık, Dârü'l-Fünûn'da bastırdığı *Dînî İctimâiyat Notları* ile bu çalışmayı devam ettirmiştir.

1924 yılında Hüseyin Cahit, Durkheim'in *Din Hayatının İbtidâî Şekilleri* (*Les formes Elementaires de la vie religiouse*) adlı eserini Türkçe'ye çevirdi. 1927'de Hilmi Ziya Ülken, *Felsefe ve İctimâiyyat Mecmuası*'nda "Dinî İctimâyât" adlı makale serisi ile din sosyolojisinin çerçevesini çizmeye çalıştı. 1939'da "Totemizm Etrafında Münâkaşalar" adlı makaleleriyle konuya devam eden Ülken, 1943'te bu konuda ilk müstakil eser olan *Dinî Sosyoloji*'yi yazdı. Mehmet Karasan'ın "Din Sosyolojisi Notları" ve özellikle "Din Sosyolojisinin Öncüleri ve Kurucuları" adlı makalesi (1953) Batı'da bu konudaki çalışmaların bir dökümünü veriyordu.

Türkiye'de din sosyolojisi ile ilgili çalışmaların en önemli halkalarından birisi 1964'te Hans Freyer'in Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde verdiği derslerle gerçekleşti. Bu dersler, daha sonra *Din Sosyolojisi* adlı bir eserde toplandı. Aynı Fakulte'de hemen aynı yıllar Mehmet Taplamacıoğlu *Din Sosyolojisine Giriş* ve *Din Sosyolojisi* adlı eserlerini yayımladı. Bu eserler bu disiplinin en azından tanınıp yaygınlaşmasına katkıda bulundu.

Ülkemizde sosyolojide yerlici-millîci bir eğilimin temsilcisi olan Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu İslâm sosyolojisine dikkat çeken düşünür-

lerimizden birisi oldu. Fındıkoğlu "Biraz da İslâm Sosyolojisi" adlı bir makalesinde şöyle diyordu: "Türkiye'deki sosyolojinin herşeyden önce Türk Sosyolojisi, hiç değilse İslâmi medeniyetin problemlerini de ihtiva eden bir sosyoloji olması gerekmez mi? Bugünkü dünya sosyoloji hareketleri, yavaş yavaş Batı kadrosu içine Doğu'yu da almaya çalışırken biz garplılaşma gibi mânasız bir parola adına kültür hayatımızı perişan etmekle meşgulüz" (Fındıkoğlu, 1966: 12). Fındıkoğlu'nun işaret ettiği bu çizgide, Amiran Kurtkan ve Erol Güngör gibi düşünürler çıktı.

İktisat, sosyoloji, ilahiyat gibi farklı alanlardan hareket eden ama din sosyolojisine önemli katkılarda bulunan düşünürlerimizin sayısı az değildir. Sabri F. Ülgener, Mehmet Eröz, Amiran Kurtkan, Erol Güngör, Orhan Türkdoğan, Baykan Sezer, Ali Bulaç, Şerif Mardin, Ünver Günay, Râmî Ayas, Hikmet Tanyu, Mehmet Aydın, ilk akla gelen örneklerdir. Kitap ya da makale, telif veya çeviri ile din sosyolojisine katkıda bulunan düşünür ve yazarların listesi şüphesiz daha kabarıktır ve bunlar ilk akla gelen örnekler olarak görülmelidir.

Adını zikrettiğimiz düşünürlerden bir kısmı kendine has bir yaklaşımı temsil etmektedir. Meselâ dini diğer işlevlerinin yanında bir zihniyet ögesi olarak alan Ülgener, İslâm, sosyolojisinin konusu haline getiren Erol Güngör ve Amiran Kurtkan, dini/İslâm'ı bir sosyal analiz ilkesi olarak alan Mardin, bu özgün yaklaşımlara verilebilecek örneklerdir ki, bu eğilimleri aşağıda kısaca açıklamaya çalışacağız.

Burada son olarak, başta İstanbul Üniversitesi, Marmara, Ortadoğu Teknik, Uludağ Üniversitelerinde bir çoğu saha, özellikle lisansüstü çalışmaların yapıldığını memnuniyetle belirtmeliyiz.

Böylece tarihsel gelişimin kısa bir tasvirini yaptıktan sonra, şimdi bazı düşünürler ve bunların yaklaşımlarını ele alalım. Ancak bu yaklaşımların bir kısmı doğrudan, bir kısmı dolaylı olarak Batı'daki din sosyolojisi ekolleriyle yakından ilgilidir. Öyleyse öncelikle Batı'daki din sosyolojisindeki eğilimlere kısaca göz gezdirmek gerekecek.

Türkiye'deki Çalışmaların Etkisinde Kaldığı Batı'daki Din Sosyolojisi Ekolleri

Batı'da din sosyolojisi çalışmaları, yukarıda da ifade edildiği gibi, sömürgeciliğin bir uzantısı olarak ortaya çıktı. Çünkü ilk din araştırmala-

rının hemen tamamı sömürge toplumlarında ilkel din araştırması olarak başlamış, toplumu açıklama ve üzerinde hakim olma amacıyla doğmuştu (Sezer, 1981: 16-17). 19. yüzyıl sonları ve 20 yüzyılın ilk yarısında Tylor, Frazer vb. gibi tüm düşünürlerde bunu gözlemek mümkündür. Weber ile birlikte de dinin sanayi ve kapitalizmle ilişkisi gösterilip bu seküler dünyaya bir kutsallık ve meşruiyet temeli kazandırılmaya çalışılmıştır.

Aslında, Batı'da bir tek din sosyolojisi yoktur. Her sosyoloğun ilgi alanına göre din sosyolojileri ortaya çıkmıştır ve hatta bu alanda çalışanların en meşhurları (Marx, Freud vb.) doğrudan din sosyoloğu değildir (Mardin, 1986: 33).

Bununla birlikte hemen şunu belirtelim ki, modern Batı kültürünün, onun tüm eğilim ve yaklaşımlarının ortak bir çizgisi vardır, o da dini genelde nesnel/fiziksel, özel olarak da bireysel ve özellikle de toplumsal gerçekliğin bir yansıması saymasıdır. Yani buna göre (felsefî bir deyimle) ontik gerçeklik olarak bir din yoktur, nesnel dünyanın var kıldığı (içkin) ontolojik bir olgu olarak bir din vardır.

Bu realist/materyalist anlayışın bilindiği gibi tipik örneği marksizmdir. Buna göre din, üretim sürecinin doğrudan bir ürünü olan sınıflı toplum gerçeğinin bir sonucudur. Yani din, her üst yapı kurumu gibi dolaylı olarak üretim sürecinin bir uzantısıdır. Din ile ilgili bu içkin açıklamayı, Aydınlanma düşüncesini paylaşan Batı düşünürlerinde, Durkheim'dan Weber'e hemen hepsinde görebiliriz.

Şüphesiz burada ikinci türden yaklaşımlar sözkonusudur ve bunlar arasındaki fark, toplumsal gerçekliğin açıklanmasında dinin bağımlı veya bağımsız bir değişken olarak alınmasındadır. Meselâ Durkheim onu bağımlı, Weber bağımsız bir değişken olarak görme eğilimindedir (Kehrer, 1996: 26).

Gerçekten de Batı din sosyolojisinde, bu çerçevede ve biraz da genel sosyolojideki gelişmelerle paralel olarak belli eğilimler ortaya çıkmıştır:

1- Bunların başında Durkheim'ın açıklayıcı kurumsal anlayışı gelmektedir. Buna göre tüm dinler, diğer kurumlar gibi, toplumsal bir işlevdir; bir başka deyişle sosyal yapıların bir ürünüdür (Mensching, 1993). Aynı zamanda evrimci olan bu yaklaşıma göre din toplumsal gelişme basamaklarına göre totemizmden monoteizme doğru bir gelişme göstermiştir. Üstelik bu yaklaşım dini, içeriğini ve çeşitlilikleri-

ni hesaba katmaksızın, kendi içinde tek türden bir olgu olarak sunmaktadır. En önemli kaygısı ise "toplum" denen daha büyük bir olgunun içinde yerini ve bağlantılarını gösterebilmektedir. Bu açıdan Durkheimci din sosyolojisi "açıklayıcı" bir yaklaşım olarak daha çok toplumsal yapıların dinler üzerindeki etkisine eğilmiştir.

Gerçi Durkheim toplumların yapısını analizde dine büyük önem vermiş, hatta yeni total sosyal yapılar olan "toplum"ların ancak onunla açıklanabileceğini kabul etmiştir. Çünkü dinsel temsiller kollektif gerçekleri ifade eden temsillerdir. Ritüeller de ancak bir yere toplanmış bir takım gruplar arasında doğan ve gruplarda bazı zihinsel durumlar oluşturmaya, sürdürmeye veya diriltmeye yarayan hareket tarzlarıdır (Kehrer, 1996: 148).

Dikkat edildiğinde rahatlıklar anlaşılacağı üzere dinleri toplumsal içkinliğe indirgeyen bu yaklaşımla yüksek tipli dinleri açıklamak ve meselâ bir İslâm Sosyolojisi yapmak mümkün değlidir.

2- Din sosyolojisinde ikinci önemli eğilim tutumsal/anlayıcı yaklaşımdır ki, en önemli temsilcisi Max Weber'dir. Bu yaklaşım, dinin kaynağını ve toplumsal bütünlük içindeki yerini gösterme gibi kaygılara girmeksizin ona, sosyal aktörlerin bir düşünce ve inanç yapısı olarak bakar. Bunun ise toplumsal yapıların "anlaşılması" için büyük bir önem arzettiğini düşünür. Bu Weberci yaklaşım (Durkheim'ın dini topluma bağlı bir değişken olarak almasına karşılık) onu bir bağımsız değişken olarak görme eğilimindedir (Kehrer, 1996: 26). Bunun pratik sonucu olarak da din incelemelerinde Weber, Doğu ve Batı toplumları arasınndaki temel farkları anlamayı esas alırken, Durkheim daha az tarihsel bir yaklaşımla aynı toplumun içinde olup biten bir olgu olarak görür.

Weber, Protestanlık-kapitalizm ilişkisini temellendirebilmek için diğer dinlerin ekonomi ahlâkı üzerine yaptığı etkileri araştırırken din sosyolojisi açısından önemli malzemeler sağlamışsa da bu çizgi Almanya'da yeterince ilgi uyandırmamış (Kehrer, 1996: 27), ancak başka toplumlarda Marxçı, Durkheimcı yaklaşımların bazı hatalarını aşma şansı verdiği için çok rağbet görmüştür. Ne var ki Weber Protestan ahlâkı'nda din sosyolojisi için önemli pek çok kavram üretmiş olmakla birlikte, bunları başka dinler için rahatlıkla kullanılabilir hale getirmemiştir.

3- Batı'da bu klasik genel din sosyolojisi yaklaşımlarının yanında bir de "sosyografi" olarak nitelendirilen eğilim vardır ki, bu belli bir

sosyal ilişkiler sorununun nicel tanımlanmasına yönelik bir yaklaşımdır. Sosyal hayattan veri toplama ve bunlar arasında karşılaştırmalar yapmakla ilgilenen sosyografinin en belirgin temsilcisi Fransız Gabriel Le Bras'tır. Bu tür araştırmalar, pratiğe yönlik olmakla birlikte derin analizler içermemektedir. Değişik dinî grupların sayısal konumuna ilişkin cetvellerden oluşan işlemlerden ibarettir.

Bunlardan Durkheim'ın yaklaşımı, hem empirik hem de kavramsallığı az olmakla birlikte geniş bir bakış açası sağlanması, dinî kurumsal bir bütünlük içinde verebilmesi nedeniyle daha etkili olmuştur (Kehrer, 1996: 122). Bu yaklaşım Türkiye'de de en çok izlenen yöntem olarak H. Z. Ülken ile en belirgin örneğini vermiştir. Ne var ki, İslâm'ı açıklamaktan uzak olduğu kadar, toplumsal gerçeklerle de örtüşmemiştir. Hatta denilebilir ki, ülkemizde din sosyolojisinde elde edilebilen önemli sonuçlar, onun aşılabildiği yerlerde görülmüştür.

Weber'in yaklaşımı özellikle Batı dışı toplumlarda ilgi görmüştür. Bunun sebebi Weber'in özellikle de Marx karşıtı görülmesi, dini bir bağımsız değişken olarak alması idi. Ne var ki, Weberci yaklaşımla da önemli sonuçlar elde edilmiş değildir. Çünkü Weber dinin toplumsal içkin bir kurum olduğu düşüncesini aynen paylaştığı gibi, Hristiyan olmayan toplumlarda uygulanabilecek açık bir yöntem de getirmemişti. Bununla birlikte Weber Türkiye'de etkili olmuş, bazı farklılıklar getirmekle birlikte bu yaklaşımın en açık temsilcisi Sabri F. Ülgener' olmuştur.

Sosyografik yaklaşıma gelince, Avrupa ve ABD dışında "dinî grupların haritasını çıkarmak" anlamına gelen bir çalışma bizde ilgi görmedi. Ancak genel sosyolojide olduğu gibi din sosyolojisi alanında saha araştırmaları anlamında bir sosyografi yapılagelmektedir. Türkiye'de de son zamanlarda kavramsal ve kuramsal yetersizliklerine rağmen din ile ilgili saha araştırmaları artmaktadır.

Bunların dışında denebilir ki, ülkemizdeki çalışmalar genel sosyolojik yaklaşımlara dayanan kendine özgü gerçekleştirimlerdir ki, aşağıda bunlara örnekler vermeye çalışacağız.

Türkiye'de Durkheimci Bir Yaklaşım: Hilmi Ziya Ülken

1901-1975 yılları arasında yaşayan ve felsefî ve sosyolojik pek çok esere imzasını atan Hilmi Ziya Ülken yukarıdaki tarihsel gelişimde de be-

lirttiğimiz gibi, Türkiye'de kimsenin üzerinde durmadığı bir dönemde din sosyolojisi ile ilgilenmiş, böyle bir disiplinin tanınmasını sağlamıştır. Burada izlediği yol da Durkheim'in metodu olmuştur.

Bu konuda genelde (Durkheim ve Marx) iki temel yaklaşımın bulunduğunu ve arada bir de birleştirici nitelikte Weberci eğilimin olduğunu belirten Ülken (1943, I) kendi metodunun Durkheimci bir çizgi izlediğini "daha çok hayat şartlarına göre teşekkül eden dinî inanç ve şartların hangi dinî tasavvurları meydana getirdiğini ve bunların ne tarzda şekilden şekile geçtiğini göstermek" olduğunu belirtmektedir.

Bilindiği gibi Durkheim, her ne kadar toplumsal hayatın temelinin din olduğunu kabul ederse de geri dönüşlü olarak tüm kurumlar gibi dinin de toplumsal bir ürün olduğu noktasında karar kılar. Onun için de açıklamalarında dinî olguların, hiçbir ayırıma tâbî tutmaksızın toplumsal şartlardan nasıl doğduğunu ve bunlara bağlı olarak nasıl geliştiklerini göstermeye çalışır. Türkiye'de aynı yolu izleyen Ülken de ilgi çekici genellemelere ulaşır.

Ülken, totemizmi tartışan bir seri makalesinde dinin kökeninin toplumsal şartlar olduğu sonucuna varır. Durkheim gibi o da dinin kaynağını tartışır ve bunu toplumda (toplumüstü aşkınlıklarda değil, toplumsal aşkınlıkta) bulur. Tabiî, buna göre de toplumsal gelişme gereği, ne düzeyde gelişmiş bulunursa bulunsun ve içeriği nasıl olursa olsun tek tür din vardır. Yani sonuç itibariyle yüksek tipli dinler de aynı toplumsal kaynaktan gelirler ve ilkel dinlerin bir gelişmiş biçimi olarak var olurlar.

Bu temel yargıya bağlı olarak din, toplumsal gelişme basamaklarına bağlı olarak (Durkheim'ın evrimci mantığıyla örtüşerek) en ilkel din olan totemizmden en gelişmiş din olan monoteizme doğru tekâmül gösterir. Buna göre totemizm klana, animizm kabile hayatına denk düşer. Naturizm gibi bir ara dinden sonra site toplumları döneminde kabile tanrılarının bir araya getirilmesiyle politeist (çok tanrılı) dinlere, nihayet birlik ve bütünlüğün sağlandığı ulus toplumlarında tek tanrılı dinlere ulaşılır. Politeist inançlar genele antikçağ toplumları olan sitelerin dinleridir. Kabile tanrılarının bir araya gelmesiyle oluşmuşlar ve zamanla hiyerarşik bir yapı içinde tek tanrılı bir dine doğru evrilmişlerdir. Bu çağlarda önemli şehirler, görkemli pantegonları (tanrılar yurdunu) da ihtiva etmektedir. Aralarında bir akrabalık sisteminin de işlediği bu tanrılar hiyerarşisi bir tek tanrı anlayışıyla

bitmektedir ki, meselâ Roma'da Jüpiter, bir baş tanrı, aynı zamanda bir babadır.

Her türlü dini tek çizgiye indirgeme çabasında olan bu teze Ülken öylesine inanmıştır ki bu, İslâm'ın doğuşunu bile anlatacak niteliktedir. Mekke adı verilen sitede içinde yüzlerle ifade edilebilecek tanrının bulunduğu bir Kabe pantegonu bulunmaktadır. Tanrılar arasındaki hiyerarşi diğer önemli sitelerde olduğu gibi bir üçlemeye (Menat-Uzza-Hübel) ve nihayet bunların da üstünde bir baş Tanrıya (el-Lât'la) bitmektedir. Hz. Muhammed'in yaptığı da bu tek tanrıyı ilan etmek (adını da Allah'a çevirmek) olur. Ülken'e göre bu süreçten dolayıdır ki, Allah, hep bir ilahlar topluluğunu çağrıştıracak şekilde çoğulluk ifade eder ve esasen kendisi de kutsal kitabında çoğu kere "biz" diye konuşur (Ülken, 1943: 32-33).

Şüphesiz Ülken'in bu açıklamaları gerçek dışıdır ve bilim ile de bağdaşmaz. Çünkü bilim, genellemenin aşıldığı, farklılık ve benzerliklerin olgu'nun doğasına uygun olarak ortaya konabildiği yerde vardır. Burada eleştirel bir ayrıntıya girmeden denebilir ki, Ülken iki din sürecini birbirine karıştırmıştır. en azından, toplumsal aşkın ve toplumüstü aşkın kökenli iki farklı kaynağa sahip dinler vardır. Tek tanrılı bir din olan İslâm, bütünüyle kültür sürecine bağlı kalmaksızın bir gelişme göstermiş (meselâ binlerce yıl önce bazı klanların dini olmuş) söz konusu edilen Mekke örneğinde de toplumsal şartlar gereği oluşan politeizmle çarpışarak, onun hiyerarşisi ve baştanrısı el-Lât sistemiyle savaşarak var olmuştur. İslâm bir baştanrı değil, tek tanrıyı temsil etmiştir ki, adı olan Allah, tekil bir kavramdır, "biz" ifadesi de daha farklı incelikleri taşır.

Ne var ki, Ülken, bu genel din yaklaşımıyla İslâm'ı da değerlendirmeye ve İslâm sosyolojisi için bazı ilkeler belirlemeye çalışmıştır. O, değişik yaklaşımları sıralayıp eleştirdikten sonra İslâm'ın da "bir tabiî sosyal hadise olarak ele alınması gerektiğini belirtir, bunun için de "İslâmiyeti doğuran sosyal şartları, ondan önceki iktisadî dinî durumu, Arabistan'ın merkezî bir rol üstlenmesinin sebeplerini, sonra da dışarıya taşan emperyalist tavrının âmillerinin" incelenmesini önerir (age: 110).

Dikkat edilirse bu yaklaşım, normalde din denen olgunun toplumla bağlantısını göstermek için uğraşmaz, onun doğasını topluma indirgemeye çalışır. Bu amaçla yapılan ilk analizlerden birisi, vahye mu-

hatap bir peygamber telakkisinin eleştirisidir. Peygamberi bir elçi (resûl) olarak algılayan anlayışı Ülken "âmiyâne telakki" (cahilce bir anlayış) olarak niteler (age: 111).

Ona göre İslâm iç ve dış şartların "syncretik" bir birleşimdir (yani toplama bir sistemdir). Kendine has bazı derûnî kuvvetlerinin yanında dogmatik gelişmesinde Yunan felsefesinin, hukukî sistemleşmesinde Roma hukukunun, siyasî organizasyonda İran ve Türk siyasî fikirlerinin, mistisizminde yeni Eflatunculuğun, kısmen Hind felsefesi ve daha çok da maniheizmin rolü büyük olmuştur (age: 112).

Genelde modern kültürün önemli kaygılarından birisi, kaynağı yakalamak, otantikliği göstermek olduğundan Ülken de bu mantaliteye bağlı olarak İslâmî ilkelerin kaynaklarını göstermeye yönelmiş ve meselâ ölüm öncesi ve sonrası hayat (eschatologie) hakkındaki birçok kavramın Sami dillerinden geldiği üzerinde durmuştur. Halbuki İslâm (Kur'an) hiçbir toplumla çerçevelenmemiş değerlerden söz eder. Bunların ne zaman ve hangi toplumda görüldüğünün önemi yoktur. Kaldı ki, bu değerlerin çoğu kere aynı ilahî kaynaktan geldiği vurgulanır ki, "toplum" merkezli olmayan bu anlayışın, Batı formundaki bir din sosyolojisi anlayışına uzak olduğu, bir açıklama gerektirmeyecek kadar açıktır. İslâm, sonuç olarak Ülken'e göre, toplumsal şartların Arabistan yarımadasındaki ötedenberi sürüp gelen dinî merkezîleşmenin, değişen sosyal şartlar gereği yeni bir yapılanmasıydı (age: 116-117). Halbuki bir dinin sosyal şartlar gereği doğmasıyla sosyal şartları gözetmesi ayrı şeylerdi ve Ülken'e göre İslâm-toplum arasındaki ilişki ikincisiydi. Ülken bu tür ayrıntılı ama bilimsel olarak önemli farklılıkları gözden kaçırmıştır. Gerçi Ülken, Mardin'in ifadesiyle bu evrimci anlayışla çok uyumlu da olmayan ve İslâm mistisizminden kaynaklanan bir toplumsal etik anlayışını 1940'lar ve 1950'ler boyunca sürdürmeye çalıştı (Mardin, 1994: 230).

Din sosyolojisini tanıtıp Batı formunda bir bilimi yerleştirme gayretlerine rağmen bu yalınkat din sosyolojisi çalışmalarından ciddi ve kalıcı sonuçların çıkmadığını söyleyebiliriz. Cemil Meriç'e göre bunun gerisinde Ülken'in genel özelliği yatmaktadır: Ülken bir kütüphane adamıydı, ama hiçbir zaman kendine has bir düşüncenin adamı olmadı, ciddi olarak ne bir iddianın ve ne de bir inkârın temsilcisidir. Her gün yeni bir kanaati savundu. Batıcılığın moda olduğu dönemlerde (yıkılan yeniden yapılan dünyaya aldırmadan) Batıcı oldu, sonra müs-

teşrikliğe geçti. Onun için İslâm'ı da bir Hristiyan gibi anlattı (Meriç, 1978: 76).

Sonuç olarak fikrî yapısındaki bazı değişmelere rağmen o, din sosyolojisinde Durkheim'i aşamadı, din üstüne düşünceleri de kaynağa yönelik açıklamalar ve genellemeler düzeyinde kaldı.

Weber'i Çıkış Noktası Yapan bir Düşünürümüz: Sabri F. Ülgener

Weber'i çıkış noktası yapan bir din sosyolojisi Sabri Ülgener tarafından temsil edilmiştir. İlk bakışta da Weber ile Ülgener arasında esaslı benzerlikler vardır: Bir kere ikisi de ekonomisttir ve analizlerini bu alanda derinleştirmişlerdir. Asıl sorunları da ekonomik hayatın dönüşümüdür, zihniyet sorunudur; Weber'de bunun adı püriten etik (tutum ahlâkı) Ülgener'de "iktisat zihniyeti" adıyla yine bir tutum ahlâkıdır. Din sosyolojisini ilgilendiren tarafı ise her ne kadar tartışma ortamı iktisat ise de, sözkonusu tutum ahlâkının dinin toplumlardaki etkilerinin en aktif ve en incelikli bir yönünü oluşturmasıdır.

Hatırlanacağı üzere Weber, genelde kapitalizm gibi bir ekonomik modelin bir Protestan ahlâkı çerçevesinde oluştuğunu ileri sürüyordu. Buna göre Katolikliğin din ve dünya arasında doğurduğu gerilim yine dinî bir yolla içselleştirilerek dünyevîleştiriliyor, "Tanrı için çok çalışmak ama israf etmemek" şeklinde özetlenebilecek bir tutum ahlâkıyla kapital ve ona bağlı olarak da kapitalizm doğuyordu. Buna karşılık Ülgener tutum ahlâkında dinin oynadığı önemli rolü kabul etmekle birlikte oluşumunu tek nedene indirgemez, dini eksen alsa bile farklı değişkenleri de ilişkiye getirir.

1911-1983 yılları arasında yaşayan Ülgener, eserlerinin hemen büyük kısmını tutum ahlâkına ayırmış, onun oluşmasında dinin rolünü açıklama girişimleriyle de (asıl yeri bağlı bulunduğu disiplin ekonomi olmakla birlikte) din sosyolojisine önemli katkılarda bulunmuştur. Erol Güngör'ün ifadesiyle "iki elin parmaklarıyla sayılabilecek ilim adamlarımızdan birisi" olan Ülgener'in din sosyolojisi aynı zamanda yerlici-millîci bir özellik taşımaktadır, konusu İslâm toplumları, onların tarihsel gelişim süreçleridir.

Ülgener'in konumuzla ilgili olan eserleri (pek çok makalesinin yanında) şunlardır: *İktisadî Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası* (1951);

Darlık Buhranları (1951); *Zihniyet ve Din, İslâm Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı* (1981); *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler* (1983).

Yukarıda da belittiğimiz gibi -Ülgener'de eksen kavram "zihniyet" tir. Zihniyet, başta din olmak üzere farklı sosyal değişkenlerin bileşkesinde oluşuyorsa da günü birlik değişimlere uğramayan ve gerektiğinde nesiller boyu devam edebilen bir sosyal güdüleme sistemidir.

Bu konuda Ülgener'in söyledikleri şöyle özetlenebilir: Toplumsal oluşum ve dönüşümün başlangıçlarında önemli bir kısmı dine dayanan bir "iktisat ahlâkı" vardır. Salt değersel diyebileceğimiz bu iktisat ahlâkı, coğrâfî şartlar, ekonomik imkânlar, sosyal ilişki biçimleri, gelenekler ve siyasal yapılanma bileşkesinde yeni bir şekil alır ki buna "iktisat zihniyeti" adını verir (1983: 23). Bu ikincisi artık salt bir dinsel ahlâk değildir, toplumsal şartların etkisinde yeniden oluşmuş bir tutum ahlâkıdır. Ancak gelinen noktanın belirlenip perçinlenmesinde dinin önemli bir rolü vardır. Öyleki, bu algılayış biçimi, bütünüyle dinin bir görüşü sanılır.

Ülgener, bu tezini İslâm tarihiyle örneklendirir. Başlangıçta, İslâm'ın ahiretin yanında dünyaya yönelik tavsiyelerini içeren ayet ve hadislerden oluşan dinamik bir iktisat ahlâkı vardır. Bu ahlâkın da etkisiyle ilk Müslüman topluluklar birkaç yüzyıl ekonomik hayatta etkin olurlar, kıtalar arası ticaretle uğraşırlar. Ancak zamanla, fetihler durur, siyasî yapı saltanata dönüşür, ekonomik hayat kendi içine katlanır vb. Mevcut şartları aşamayan İslâm toplumları, içinde bulunduğu bu toplumsal konumu meşrulaştırıp benimseyen bir zihniyet üretir; "bir lokma bir hırka" şeklinde özetlenebilecek yeni bir "dünyayı algılayış" biçimi doğar. Ülgener'e göre doğrudan dinî gibi gözüken bu yeni anlayış, İslâm'ın doğasıyla ilgili değildir, şartların ürünüdür. Ancak İslâm ile meşrulaştırılmıştır. Eğer doğrudan İslâmî olsaydı, başlangıçlarda da geçerli olurdu.

Burada da görüldüğü gibi Ülgener'in din sosyolojisinin Weber'den en önemli farkı, tutum ahlâkını bütünüyle bir din faktörüne indirgememesidir: Weber'de din yegane etkendi, Ülgener'de ise şartlardan birisidir. Tabiî bununla birlikte din, başlangıç ilkeleriyle ve sonunda aldığı şeklin meşrulaştırımı ve nihayet insanların bilinçaltı dünyalarına kadar inebilmesiyle zihniyetin başat ögesidir. Ülgener bu görüşüyle, din de dahil olmak üzere her türlü değişkeni toplumsallığa indirgeyen Durkheim'dan da bir hayli uzakta bulunur, onun doğasını hiçbir zaman sosyal şartlara indirgemez.

Ülgener, İslâm dünyasının sorunlarını tarihsel gelişimi içinde dinle irtibatlı bir zihniyet olgusuyla çözmeye; duraklamanın, gerilemenin ve katılaşmanın nedenlerini bulmaya çalışmıştır. Ancak yine de bunların gerisinde evrimciliğe dayalı geleneksel yapılardan kapitalistleşmeye doğru mutlak bir gidişin bulunduğunu varsayan modern paradigma yer almaktadır. Yani asıl sorun bu sürece ayak uyduramayıştır. Bir başka deyişle geleneksel yapıyı aşamayıştır.

Bu çerçevede Ülgener'e göre gelenekçilik (traditionalisme) pre-kapitalist çağın bazı özelliklerini ifade ederken, geleneksel toplum sözü bugün o zihniyete sahip ekonomiler için klişe olarak kullanılmaktadır. Buna göre de gelenekçi toplum, değişme istenmeyen, teknik ilerleme, yer ve meslek değiştirme arzu edilmeyen, rastgele değişmenin her türlü planlı değişmenin önünü kestiği bir toplum tipidir (Ülgener, 1983: 40).

Buradaki gelenekselin tanımı, değişme, ilerleme, tarihsel gelişimi bir ikilem üstüne oturtma gibi düşünceler genelde Batı, özel olarak da Weberyen tavrın izlenişini göstermektedir. Şüphesiz bu toplumsal içkin evrimci sürece bağlı kalma, yalnızca Ülgener'e yöneltilecek bir eleştiri konusu değildir, toplumumuz seçkinlerinin aydınlaşma sürecinde kazandıkları bir mantalitedir. Bütün bunlara rağmen Ülgener, dinin toplumsal etkinliğin bir farklı yönünü gösterebilmiş bir din sosyologumuzdur.

Genel Din Sosyolojisinden İslâm Sosyolojisi'ne Yöneliş: Erol Güngör Örneği

1938 Kırşehir doğumlu olan Erol Güngör, sosyal psikoloji uzmanı olmuş, kısa ömründe pek çok eser vermiş, Selçuk Üniversitesi Rektörlüğünü yürütürken 1983 yılında vefat etmiştir.

Güngör, aydın niteliği önplanda, çok açık bir anlatıma, güzel bir üslûba sahip, toplumuna karşı sorumluluğunun bilincinde bir düşünürümüzdü. Sorunlarımızı Batılılaşma çizgisi üzerinde ele almakla birlikte, işin toplumsal yönünü bir "kültürel milliyetçilik"te düğümlemeye çalışmıştı. Din ile yakından ilgilenmiş, söylediklerinin önemli bir kısmını İslâm'la bağlantılı olarak dile getirmişti. Esasen Güngör'e göre din, fert ve toplumların bir kendini ifade biçimidir. Bundan dolayı toplumumuz için İslâm, keyfî bir kurum olmadığı gibi, siyasal bir mekanizma da değildir; bizim için İslâm, kültürel bir sorundur.

Fındıkoğlu-Turhan çizgisini devam ettiren yerlici-millîci bir sosyolojik anlayış içinde yer alan Güngör, Din sosyolojisi kapsamında da makaleler yazdı, eserler verdi. Bu çerçevede *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, *Türk Kültürü*, ve burada adını sayamayacağımız kadar çok makalesi zikredilebilir. Bütün bunlarda Erol Güngör'ün burada bizi ilgilendiren görüşleri iki ana noktada toplanabilir:

a) Genel olarak din ve din sosyolojisine ilişkin görüşleri;

b- İslâm sosyolojisi ve problematigine ilişkin düşünceleri.

1- Bir kere Güngör'e göre din, öncelikle ahlâkî bir sistemdir; içeriğini de tabiatın kör kuvvetleri ve meselâ biyolojik tekâmüle ait bilgiler değil, sosyal kıymetler oluşturur. Bu çerçevede meselâ Adem ile Havva istiaresi (bile) insan organizmasının nasıl meydana geldiğinden çok, insanın dünyadaki yeri, insanın birlikteliği, kardeşliği vb. yi dile getirir (Güngör, 1992: 185).

Güngör, dinin toplumsallığını kabul etmekle birlikte bu ilişkinin genellikle sanıldığı kadar kesin ve tek taraflı olmadığını düşünür. Ona göre burada iki yönlü ama karmaşık bir ilişkiye şahit oluruz. Bu yargısıyla da o, Durkheim'ın temel önermesinden bir hayli uzakta yer alır.

Bununla birlikte Güngör (pozitivizmin bir temel sayıltısına uygun olarak) din ve bilim arasında ilkece bir ayırım yapar. Din ve bilimin yaklaşımları farklıdır, birinin diğerine indirgenmesi, doğalarına saygısızlık olur. Ama bu,. bilimin dinden ve dinî konulardan uzak duracağı anlamına gelmez. Esasen her türlü konu (bir yönüyle de olsa) bilimsel bir yaklaşımla ele alınabilir.

Erol Güngör, bu bilimsel tavırdan taviz vermeyen bir düşünürdür. Ancak bu yaklaşımla onun ele almadığı dinî bir konu yok gibidir. *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*'nde o, vecd ve sezgi gibi İslâm'ın ilk bakışta bireysel gözüken sorunlarını sosyolojik bir yaklaşımla ele almış, toplumsal bir boyutunu göstermeye çalışmıştır.

Adı geçen bu eserinde Güngör, "Doğu'da ve Batı'da mistisizmin doğuşu, İslâm tasavvufunun kaynağı, tarihsel gelişimi, tasavvufta bilgi meselesi, birikmiş toplumsal sorunlarımızda tasavvufun payı ve günümüzdeki duru" gibi konuları enine boyuna tartışmış, dini yaralamadan ve bilimsel analizden feragatte bulunmadan önemli sonuçlara ulaşmıştır. Sırf sosyolojik alandan gelmiş olmasına ramen dinî konu ve kavramlara hakimiyetini gösterebilmiştir. Üstelik o, aşağıda belirtileceği üzere, tabiri caizse lüks denilebilecek bir bilimcilikle uğraşmı-

yor, toplumun bu alanındaki sorunlarını (fiîlî durumları) çözümlemeyi de ihmal etmiyordu.

2- Güngör'ün İslâm sosyolojisi ve problematiğine gelince, bu onun ilk dikkat çeken yönlerinden birisidir. Gerçekten de onun en önemli kaygılarından birisi İslâm dünyasının içinde bulunduğu sorunlardı. Ona göre bu toplumun sosyoloğu din ile özellikle de İslâm'la ilgilenmek durumundaydı. Yani İslâm sosyolojisi kaçınılmazdı. Sosyolojide bu düşünce Z. F. Fındıkoğlu'nun yukarıda andığımız bir makalesine dayanıyordu. Fındıkoğlu 1966'da kaleme aldığı bu makalesinde "sosyolojinin Türk sosyolojisi ve daha da ötede İslâm toplumlarının sorunlarını ele alan bir disiplin olması gerektiğini, örnek aldığımız Batı sosyolojisinin kendini dinlere açarken, Türkiye'de sosyolojinin kendini dine kapalı tutamayacağını" (Fındıkoğlu, 1966: 12) açıkça dile getirmişti. İşte daha sonra bu İslâmî çizgi Erol Güngör ile sürdürüldü ki, bu nokta Türkiye'deki din sosyolojisinin kendine özgülüklerinden birisi sayılabilir.

İlgi çekicidir ki, Güngör'ün İslâm sosyolojisi spekülatif değil, problematik bir özellik göstermekte, sorunların çözümüyle paralel yürümektedir. *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri* adlı eserinin içeriğine bakmak bile bize bu konuda yeterince ipucu verebilir:

— İslâm Dünyasının geri kalış sebepleri
— İslâm'ın Düşünce dünyası, bilgi sorunları
— İslâm'ın Avrupa ve Hristiyanlıkla ilişkileri
— İslâm hukukunun sorunları
— Sanat-edebiyat faaliyetleri ve İslâm
— İslâm ve (milliyetçilik, sosyalizm gibi) çağdaş ideolojiler ve başlıca İslâm ülkelerinde durum.
— İslâm Dünyasında birlik sorunları
— İslâm dünyası ve aydınlar sorunu
— İslâm'ın Batı karşısındaki tutumu, vb.

Görüldüğü gibi bu konular, İslâm sosyolojisinin özündeki güncel/tarihsel sorunların tam bir listesini vermekte, ilk elde de fevkalade analitik bazı cevaplar sunmaktadır.

Güngör, 20. yüzyılın özellikle ikinci yarısının İslâm'ın bir uyanış dönemi olduğunu belirttikten sonra İslâm'ın, sosyolojinin önemli bir konusu olduğunu söyler. İslâm'ı ele alış biçiminin ise daha çok kültürel düzeyde olabileceğini, çünkü uzun vadede kalıcı olan şeyin bu olduğu

kanaatini dile getirir. Ancak buradaki "kültürel"liğin son zamanlarda belirgin hale gelen ve daha çok da "siyasallığın" karşısına konan geleneksel-folklorik İslâm ile ilgisi yoktur. Güngör, buradaki kültürellik ile, genel anlamda toplumla irtibatlandırılan ama fiili bir toplumla çerçevelendirilmemiş olan bir İslâm'ı anlamaktadır. Bir başka deyişle, bir buyruk ahlâkı olmaktan çıkıp hayatın bütün alanlarına nüfûz etmiş, kurumsallaşmış bir İslâm'dır. Bu eğilimin açılımını bütün eserlerinde görmek mümkündür.

Buradan hareketle Güngör, İslâm sosyolojisinin pratiklerle (fiili durumlarla) içiçe olduğunu düşünür, "İslâm bir hayat tarzıysa onu vicdanların gizli köşelerinden hayata açmak, dolayısıyla da onun her meselesini gün ışığına çıkarmak zorunluluğu vardır" (Güngör, 1983: 7) der.

Belki Erol Güngör'ün bu alandaki daha önemli bir düşüncesi, İslâm sosyolojisi çalışmalarını bir enstitü faaliyeti haline getirmekti. 1983 yılında rektör olarak bulunduğu Selçuk Üniversitesi'nde sosyoloji Bölümü'nü kurmuş, lisans-üstü çalışmaları da başlatarak din sosyolojisine yönelmeyi amaçlamıştı. Güngör'ün düşüncesine göre dünyanın saygın üniversitelerindeki sosyoloji bölümleri, kent, aile, siyaset gibi değişik alanlarda merkezî hâle gelmiş, o alanın uzmanlığıyla kendilerini tanıtmışlardır. Konya Sosyoloji Bölümü'nün de din sosyolojisi merkezli olmaması için bir sebep yoktur, çevre de buna tamamıyla müsaittir.

Güngör'ün planına göre bir seri faaliyet gösterilecek, elemanlar yetiştirilecekti. Bu amaçla dış dünyadaki din sosyolojisi ekolleri izlenecek, özellikle Fransa'da faaliyette bulunan ve İslâm sosyolojisi çalışmalarında ekoller haline gelen L. Gardet ve J. P. Charnay enstitütleri incelenecek; öğrencilerin, J. Berg gibi özgünlüğü bulunan akademisyenlerin derslerini izleme imkanı sağlanacaktı. Ancak Güngör'ün ömrü vefa etmedi, aynı yıl içinde vefat etti, projesi de öylece kaldı, bölümde de bu yönde bir gelişme olmadı.

Yerlici bir Çizgi: Amiran Kurtkan Bilgiseven

Akademik hayatında verimli ve etkili olmuş sosyologlarımızdan olan Amiran Kurtkan Bilgiseven önce ekonomi-toplum ilişkilerine ayırdığı mesaisini, daha sonra gittikçe din kurumu üzerine yoğunlaştırmış ve

bu alanda önemli eserler vermiştir. Değişik dergilerde yayımlanmış pek çok makalesinin yanında konumuzla ilgili olarak *Din Sosyolojisi*, *Sosyolojik Açıdan Tasavvuf ve Laiklik*, *İslâmiyetin Kültürel Özellikleri ve İslâmî Kavramlar*, *Sosyolojik Açıdan İslâmiyet* ve *İslâmî Kavramlar* adlı eserleri zikredilebilir.

Sosyolojide Fındıkoğlu-Turhan hattında yer alan Kurtkan, Din sosyolojisinde de yerlici-İslâmî bir çizgiyi temsil etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Kurtkan'ın Güngör'den farkı da İslâm Sosyolojisini toplumumuzdan ve onun tarihsel verilerinden daha fazla örneklendirmiş olmasıdır.

Kurtkan'ın din sosyolojisine ilişkin düşüncelerini de birbiriyle bağlantılı iki temel noktada toplayabiliriz:

a) Genel din sosyolojisine ilişkin düşünceleri

b) İslâm sosyolojisiyle ilgili görüşleri

1- Genel din sosyolojisine ilişkin düşünceleri: Kanaatimizce Kurtkan'ın din sosyolojisi açısından en özgün taraflarından birisi, bize Batı'dan gelen ve büyük çapta dini, kurumsal bir yapı olarak toplumsal içkinliğe indirgeyen bir anlayışı aşmış ve farklı türden bir yüksek tipli dini, sosyolojinin kuralları içinde temellendirebilmiş olmasıdır.

Bilindiği gibi Durkheimci/pozitivist anlayışa göre din, hiçbir içerik farkı gözetmeksizin tek türdendir ve her haliyle toplumsal bir üründür. O, herhangi bir kurum gibidir ve farklılıklar, toplumsal farklılıkların yansımasından ibarettir. Buna karşılık Kurtkan, toplumlarda "din" diye nitelendirilen mekanizmanın tek türden olmadığını ve tek kaynağa ircâ edilemeyeceğini belirtir.

Kurtkan, *Din Sosyolojisi* adını taşıyan hacimli eserinin baştan geniş bir bölümünü dinin tanımlanmasına ayırır, burada genelde din diye nitelendirilen sistemlerin önemli bir kısmının "inanç" düzeyinde kaldığını, ancak belli türden birlikli bütünlüklü sistemlerin "din" sayılabileceğini belirtir. Birincisine basit din ya da inançlar denebilir. İkincisi ise gerçek veya yüksek dinlerdir (Kurtkan, 1985: 263-291).

Kurtkan'a göre dinler toplumsal şartların bir ürünü olan dinler ve toplumsal şartlarla sınırlı olmayan, onları aşabilen dinler olarak ikiye ayrılır. Esasen bütün kurumsal yapılar, toplumların organik ya da mekanik oluşlarına, kendilerine özgü şartları aşıp aşamayışlarına göre, yapma ya da kendiliğinden oluşmuş kurumlara ulaşabilmektedirler. Bu kural genel olarak din için de geçerlidir. Bir mekanik toplumla on-

ların şartlarıyla sınırlı olarak "kendiliğinden" doğan dinler, kendine has bir inanç sistemidir, ama toplumüstü aşkın bir kaynağa ve onun algılamasına dayalı bir din, elbette toplumsal şartlarla sınırlı olmayan bir dindir. Kurtkan bu ikincisini tevhidi din olarak da nitelendirir.

İşin gerçeği bu ayırım din sosyolojisi açısından önemlidir. Bir kere önceki dini tek türden ve tek içerikli bir olgu olarak algılayan anlayış bir genelleme olması bakımından bilimsel değlidi. Çünkü bu tanım din ve dindışı saydığı alanlar kadar birbirinden farklı iki din içeriğini aynı kategoriye yerleştirmiş oluyordu. Kaldı ki, bu fark gözetilmediğinde dinin toplumsal ilişkileri sağlıklı olarak gösterilemezdi. Meselâ dinin aile ile olan ilişkisini sağlıklı olarak ortaya koyabilmek için ilişkiye getirilen dinin durumu bir hayli önemlidir. Çünkü toplumsal yapıların bir ürünü olan politeist bir din aynı zamanda ailenin bir yansımasıdır, dolayısıyla da böyle bir dinin aile üzerinde özel bir etkisinden söz edilemez. Buna karşılık ikinci tür bir din (meselâ İslâm) aileyi yeni baştan tanzim eder.

2. Kurtkan'ın İslâm sosyolojisi: Kurtkan'ın önemli yönlerinden birisi, şüphesiz işlediği din sosyolojisinin büyük çapta İslâm'ı konu almış olmasıdır. Bu alandaki yaptıklarının başında İslâmî kavramların tanımlanarak bir açıklığa kavuşturulması çabası gelmektedir. Bu konu gerçekten Türkiye'deki din sosyolojisinin en önemli sorunlarından birisidir. Kavramlar konusunda genel din sosyolojisinde bile sorunlar yaşanırken, İslâm'ı açıklamaya girildiğinde bu sıkıntı daha da artmaktadır. Çünkü genel din sosyolojisinde bizim gerçekliğimize uymasa da Batı'da üretilmiş kavramlar aktarılıp kullanılmaktadır, ama İslâm konusu apayrı kavramlaştırmaları gerektirmektedir. İşte Kurtkan'ın ilgisini yönelttiği alanlardan birisi budur. Özellikle *Sosyolojik Açıdan İslâmiyet* ve *İslâmî Kavramlar ve İslâmiyetin Kültürel Özellikleri ve İslâmî Kavramlar* adlı eserleri buna ayrılmıştır.

Kurtkan bunlarda ve diğer eserlerinde ilk elde yapılabilecek kavramlaştırmalara işaret etmiştir. Buna göre (meselâ) İslâmî bir olgu olan tasavvuf mistisizm kavramıyla karşılanamaz. Bir kişisel temaşayı ihtiva etmede ortak yönleri gözüküyorsa da, mistisizmin bütünüyle kişisel olan tecrübesine ve teorik oluşuna karşılık, tasavvuf, bir rehberle (mürşitle) geliştirilebilen bir hayat sürecidir.

Şüphesiz bu fevkalade çabaya ve elde edilmiş önemli sonuçlara rağmen Kurtkan'ın bu kavramlaştırmalarında eleştirilebilecek yönler

bulunabilir. Kanaatimizce bunlar genelde teolojik yapısı ağırlıkta olan kavramlardır. Sorun da din sosyolojisinin din ve sosyoloji bileşkesinde yer alan disiplinlerarası bir bilim oluşu ve hangi kanattan gelenirse gelinsin işin paralel götürülmesindeki bazı sıkıntılardır. Meselâ Kurtkan'ın eserlerinde çok geniş yer verdiği tevhid ilkesinin açıklanmasında böyle bir durumla karşılaşırız. Burada mevcudiyet, uluhiyetten daha öncelikli bir kavram olarak ele alınır, halbuki birincisi kapsam olarak daha geniş olsa bile, İslâm'ın vurgusu uluhiyetedir. İslâm'ın bütünlüğü gözönünde bulundurulduğunda görülür ki, sorun ontolojik değil, ahlâkidir.

Bununla birlikte Kurtkan, İslâm'ın toplumsal pratiklerdeki bütünlüğünü anlamlı biçimde ortaya koymuştur. Buna göre, İslâm'ın toplumlarüstü doğası algılanabildiği oranda, maddi-manevi kültür ögelerinin bileşkesinde ortaya çıkan "ideal seviye" (mütekâmil kültür) yakalanır ve din, devlet, hukuk, bilim vb. gibi bütün kurumlarla içten bir bağlantı kurar; dinin tevhidi çizgide kavranamadığı durumlardaki doğabilecek çelişki sona erer. Yani beklenen ideal şey, dinin, devlet, din ve hukuktan ayrılması değil, tam bir birliğin sağlanabilmesidir. Ancak bu üstten yargı olarak bir bağlantı değil, alttan bir perspektif olarak kurulan bir ilgidir.

Kurtkan, buradan hareketle İslâm'ın tüm kurumlarla ilişkisinin, tabir caizse bir hüküm/yargı ile İslâmileştirmek olmadığını, hatta bunun onun tabiatına aykırı olduğunu söyler. Çünkü ona göre İslâm'ın en önemli yönlerinden birisi "dünyevilik" ilkesidir, yani dünyevi algıların doğasına müdahele etmemedir. Kurtkan, buna "laiklik" adını verir. Yani laiklik İslâm'ın doğasının gereğidir, tevhidi bir ideal kültüre götürmesinin sırrı da buradadır. *Sosyolojik Açıdan Tasavvuf ve Laiklik* adlı eserinde Kurtkan bu noktaları ayrıntılı olarak verir ve özellikle hukuk örneği üzerinde gösterir. Buna göre ideal hukuk dünyevi karakterinin korunması ve İslâm'ın bir değer sistemi olarak yön vericiliğinde ortaya çıkar; laiklik de birbirinden ayırmak değil, doğalarına uymak kaydıyla birlik sağlamaktır.

Şüphesiz Kurtkan'ın bu anlamlı açıklamalarına katılmamak mümkün değildir. Ancak okuyucunun tereddüdü laikliğin, kendine yüklenen genel geçer anlamlarının bir hayli dışında kullanılmış olmasıdır.

Kurtkan, Tevhid illkesinin (İslâm'ın) toplumlarda "mütekâmil" bir gerçekleştirimin belli dönemlerde yaşandığını belirtir, bunu sebep ve

sonuçlarıyla Osmanlı üzerinde örneklendirir. Bu bakımdan İslâm sosyolojisinin kendi toplumumuzda tarihsel bir kesitini de vermeye çalışır. Bu ideal gerçekleştirimin dinamiği de, yukarıda belirtildiği gibi kurumların dünyevi niteliğini korumak ve dini her alana ayırmak değil bir perspektif olarak katabilmektir.

Kurtkan din ile toplumsal yapılar arasındaki ilişkileri meselâ sosyalleşme ve tabakalaşma gibi en temel olguları sosyolojik açıdan göstermeye çalışmış ve böylece din sosyolojisine (İlahiyat vb. gibi) başka kanallardan gelenlere açıklama örnekleri vermiştir. Yine Kurtkan ve din sosyolojisi ile ilgili olarak pek çok kişiye etkide bulunuş, lisanüstü çalışmalara nezaret etmiş tezler yaptırmıştır. Sözün kısası onun bu disipline katkısı büyük olmuştur.

Din Sosyolojisinin Yeni bir Açılımı: Şerif Mardin

Şerif Mardin (d. 1927: İstanbul) din sosyolojisinde yeni ve aktif bir yaklaşımı temsi etmektedir. Dış dünyada da çok iyi tanınan Mardin'e göre din, bir "toplumsal pratik" tir (1994: 29), dolayısıyla da din sosyolojisinin asıl konusu dini, inancın gerekleri olarak değil, yaşandığı gibi ele almaktadır. Gerçekten de Şerif Mardin, din sosyolojisi kapsamında ele alınabilecek bütün eserlerinde tabir caizse ortaya bir din sosyolojisi yapmak ve sosyolojik çerçevede İslâm'ın sorunlarını tartışmak yerine din/İslâm bağlamında Türk toplumunun sorunlarını tartışmıştır. Yani çıkış noktası bütünüyle toplumdur, toplumsal sorunlardır, ancak bunlar din işin içine katılmadan çözülemeyecek sorunlardır. Vakı ortalama son iki yüzyılda en önemli sorunumuz olan ve doğası itibariyle seküler olan modernleşme bile dinden soyutlanarak açıklanamaz. İşte Mardin bu çerçevede sorunlarımızı tartışırken özgün bir din sosyolojisi yapmış ve bir hayli kendine özgü bir yol izlemiş bulunmaktadır.

Mardin bu konuda değişik dergilerde yayınlanmış yüze yakın makale kaleme almıştır ki, bunlar 3-4 cilt halinde müstakil eserler olarak okuyucuya sunulmuştur. Bunların ve dini dolaylı olarak alan eserlerinin yanında *Din ve İdeoloji*, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, *Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* konumuzla ilgili doğrudan eserleridir.

Şerif Mardin'in din sosyolojisini de "genel din sosyolojisine ilişkin sorunlar" ve "Türk toplumunun din bağlamında sorunları" olarak iki

genel kategoriye ayırarak tanıtabiliriz. Birincisi din ve onun ele alınışı ile ilgili yöntem sorunlarını; ikincisi ise bir bakıma bunların asıl tartışma nedeni olan toplumsal sorunlar ve özellikle dinin çağdaşlaşmadaki rolünü içine almaktadır.

Mardin, yöntemini bizzat kendisi şöyle özetler: "Araştırmamda Durkheim'ın kollektif temsil teorilerini destekleyici pek çok nokta buldum... Dini resmî önderlik rollerini üstlenmeye yönelen kişiler bu kollektif temsili manipüle ederek dönüştürmüşlerdir. Ancak otorite ilişkileri, egemenlik ve meşruiyet gibi kavramlar kullanıp bu kez bir başka düzlemde Weber'e dönmek zorunda kalacağız. Ortadaki sürecin anlamlandırılabilmesi için en azından metodolojik bireycilik ve kollektif temsil olarak iki yönü birlikte ele almamız gerekir (1994: 336).

Demek ki, Mardin, klasik anlamda salt Durkheim veya Weber'i izlemiyor, üzerinde durduğu objeyi açıklayabilmek için, çok yönlü ve daha karmaşık bir yöntemi yeğliyor: Bir taraftan cemaatin içinde bulunduğu şartları gözönünde tutuyor; iletişimin yaygınlaşması, coğrafî bölgelerin rolü, siyasal sistem, global gelişmeler vb. bir değişken olarak hesaba katarken diğer taraftan Weber'de olduğu gibi aktörlerin iç dünyalarının, inanç vezihni yapılarının açığa çıkarılması gerektiğini savunuyor.

Mardin'in din sosyolojisine ilişkin görüşlerinin önemli bir kısmı (yukarıda da belirtildiği gibi) toplumsal sorunların analizinden hareketle varılmış sonuçlardır. Sorunların odak noktasında da "çağdaşlaşma" bulunmaktadır. Toplumsal hayatın dönüşümü bu çerçevede ele alınmakta, özellikle din ve siyasal yapı arasındaki ilişkiler irdelenmektedir. Yani öncelikli olan şey İslâm'ın toplumsal pratikleriyle ilgili sorunlar değil, toplumsal sorunları ilgilendirdiği biçimiyle dindir. Mardin'in makale ve kitaplarındaki alt başlıklara baktığımızda bunu görmemiz mümkündür:

—İslamcılığın gelişme seyri

—İslam'ın toplumsal işlevi

—Türkiye'de din ve laiklik

—Modern Türkiye'de din

—Prototip bir dini hareket olarak Nurculuk ve bunun modernleşmedeki rolü

—Dini sembollerin anlamı ve dönüşümü

—Din ve ideoloji ilişkisi.

Şüphesiz bu çerçevede Mardin'in söyledikleri, salt laikliği savunma gibi rejim kaygısının daha ötesinde bir şeydir. Toplumsal gelişme dinamiklerini yakalamaktır ve din bunlardan birisidir. İslam bizatihi olumsuz bir etken değildir, aksine arka planda çağdaşlaşmayı sağlayan bir dinamiktir. Bu etki siyasal bir çerçevede sloganlara indirgenip salt din karşıtı bir düzlemde ele alınamaz. Bununla birlikte Mardin'e göre sorun, Osmanlı döneminde, ekonomi, bürokrasi, vb. gibi toplumsal yapı ile iç içe olan dinin Kemalist Türkiye'de ayıklanması girişimlerinin ve geçen süre içinde dinin sosyal hayata geri dönüşünün nedenlerini araştırmak ve bunu da dinin bazı potansiyel işlevleri yanında toplumsal mekanizmalarda bulmaktır.

Şerif Mardin bunu gerçekleştirirken İslam'ın da bu toplumun da (genellemelerden uzak) kendine özgülükleri ön plana çıkarmaya çalışmaktadır. Bu çerçevede kavramların bile yerine göre bir genelleme taşıdığını düşünür, her dinin kendine has bir "dili" olduğunu onu anlamak için bu dilin çözülmesi gerektiğini söyler. Bu konuda örnek bir çalışma olan *Bediüzzaman*'a da bir dil çözümlemesiyle başlar.

Bu noktayla ilgili daha önemli bir tespit de hemen bütün toplamsal yapılar için kullanılan değişkenlerin dini yapıları açıklamada yeterli olmayacağıdır. Mardin'in örneğiyle kitle iletişimi İslami yayılış ve gelişme için genel geçer anlamda bir iletişimden daha farklı bir şeydir ve munhasıran modern araçlar demek değildir, daha özel bir iletişime sahiptir ve bunun önemli bir kısmı Mekke-Medne'de Hac ibadeti sayesinde sağlanmaktadır (1993, 116).

Şüphesiz Türkiye'deki din sorunlarının önemli bir kısmı, siyasal sistemle bağlantılı olarak alınmaktadır. Mardin'e göre de Kemalist düzenin İslam ile ilgili projesi müslümanı siyasal düzenin uyrukları kılmak değil, bir birey ve cemaat olarak harekete geçirilip (193, 164), kamuya açılması ve böylece modernleşmenin sağlanmasıydı. İşin gerçeği bu proje umduğundan çok fazlasını buldu, Müslüman kamusal'a açıldı. Ancak kısmen İslam'da kamu alanına taşınmış oldu. Bu ise rejimin beklemediği bir şeydi, inancını sembollerini özel hayatında (evinde) bırakıp geleceğini düşünüyordu. Eğer amaç modernleşme idiyse, İslami motivasyonla bu gerçekleşmiş oldu; amacı İslamı dışlamak idiyse bunun gerçekleşme şansı zaten yoktu.

Şerif Mardin bu çerçevede modernleşmenin önemli bir kısmının (üstteki siyasal kurgulamalardan daha az önemsiz olmamak kaydıyla)

İslamlaşma süreciyle gerçekleştiğini düşünür. Bu konuyu *Bediüzzaman Said Nursi* adlı eserinde çarpıcı bir biçimde verir. Buna göre İslami gruplar sırf dinsel dönüşümü sağlamazlar, başta siyasal hayat olmak üzere her türlü alanın modernleşme çerçevesinde dönüşümünü sağlarlar. Mesela Said Nursi, kaldırılan halifeliğin, TBMM tarafından temsil edildiğini ve zaten tek kişinin artık böyle bir temsili üstlenemeyeceği inancını arkasındaki kitleye vererek modern siyasal dönüşüme katkıda bulunur.

Üstelik dini gruplar, hep aynı çizgide kalmazlar, kendileri de bir değişim geçirerek, toplumsal farklılaşmanın faktörleri olurlar. Mardin'in verdiği örnekle Tanzimat reformlarına tepki gösteren Nakşi önderi Şeyh Ahmet olduğu gibi, modern bir girişim olan Mili Selamet Parti'sine desteğin büyük çapta yine Nakşilikten geldiğini (ki daha sonra Refah Parti'sinin daha fazla bir siyasal başarı elde etmesinde önemli bir engel teşkil edişinde yine bir diğer geniş dini cemaat olduğunu) görmekteyiz.

Mardin özel olarak üzerinde durduğu Nurculuğu; modern oluşumlardan yararalanan ama geri dönüşlü olarak da müslüman cemaatin modernleşmesine önemli katkılarda bulunan bir hareket olarak değerlendirmektedir. Mesela AP gibi partilere tutunarak "vatandaşlık" bilincinin "ümmet" bilinicinin yerine geçmesinde ciddi bir rol oynamıştır (1994, 68). Ne var ki Kemalist, Marksist, liberalist aydın kesim, Nurcu hareketin (dolayısıyla dini tarikat ve cemaatlerin) bu misyonunu anlamaktan hep uzak olmuşlar. Rejim karşıtlığı gibi bir damganın dışında açıklayıcı hiçbir ilke getirememişlerdir.

Mardin'e göre, yukarıda da belirtildiği gibi, Türkiye'de çağdaşlaştırma faaliyeti, dini özel hayatta bırakıp özel alanı kamuya açma girişimiydi. Ancak din, kamu alanının da önemli bir ögesi oldu, ve hatta çağdaşlaşmanın önemli bir kısmı dinin etkileriyle gerçekleşti. Bundan şüphesiz din de yararlandı, özelleştirici dalgadan yeni bir ivme kazandı: Giyiniş, eğitim, imâlat, müzik, yayıncılık, vb. İslam'ı Türk toplumunda çağdaş anlamda nüfuz edici bir olgu haline getirdi, dinin özel bir inanç olmasına yönelik süreçlere karşıt bir etki yarattı (1994, 362).

Sonuç olarak denebilir ki Şerif Mardin'in Türkiye'deki din sosyolojisi çalışmalarına katkısı büyük olmuştur. O, yarım yüzyılı aşkın bir zamandır, toplumumuzun önemli sorunları olarak görülen din ve modernleşme konularını resmi yorumun da muhalif söylemlerin de dı-

şında kalarak toplumsal zemin ve arka planlarıyla birlikte incelemiştir. İslam, toplum ve siyaset arasında kurduğu ilişkiler, yadırgayanları bulunmakla birlikte önemli bir referans teşkil etmektedir.

Akademik Çevrenin Dışında Bir Din Sosyoloğu: Ali Bulaç

Buraya kadar ele aldığımız düşünürlerin hemen hepsi akademisyendi, üniversite çevresinde kişilerdi. Ancak öteden beri düşünürler yalnızca "ilmiye" denebilecek resmî ortamlardan çıkmaz, Osmanlıdaki Kâtip Çelebi, Evliya Çelebi, Âli, Peçevî örneklerinde olduğu gibi akademik çevrenin dışında da olabilir ki, bunun sahamızdaki en açık örneği Ali Bulaç'tır.

Ancak Bulaç'a geçmeden önce yine de belirtmeliyiz ki üzerinde durduğumuz kişiler birer örneklemeden ibarettir. Çünkü üniversite çevrelerinde bugün, din sosyolojisi ile yoğun bir biçimde ilgilenilmekte, özellikle sosyologlar, ilahiyatçılar ve tarihçiler önde gelmektedirler. Üniversite olarak örnek vermek gerekirse ODTÜ bu tür çalışmalarda bir hayli yoğunlaşmış bulunmaktadır. Lisansüstü çalışmalarının yanında, Türkiye'de İslâm'la ilgili gelişmelere ilişkin çoğu saha, pek çok araştırma yapılmaktadır. Bu çerçevede *Modern Türkiye'de Resmi Laiklik ve Popüler İslam* adlı eseriyle Elisabeth Özdalga ve Richard Tapper'in School of Oriental and African Studies'teki bir workshop'a sunulan çalışmaları derlediği *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State* isimli eseri (1991) Türkiye'de İslâm'ın ve İslâmî gelişmenin devlet, siyaset, kültür, eğitim, insan hakları ve ekonomi alanındaki sosyolojik ve antropolojik görünümlerini enine boyuna çözümlüyorlar. Tapper'ın derlemesinde alanlarında yıllardır çalışmakta olan sosyologların çalışmalarını özetleyen birer örnek yazıları yer almaktadır. Örneğin İslâmî eğitimin Türkiye'deki sosyolojik tarihiyle ilgili çalışmaları bilinen Bahattin Akşit'i "Türkiye'de İslâmî Eğitim: Geç Osmanlı Döneminde Medrese reformu ve Cumhuriyet Döneminde İmam-Hatip Liseleri" makalesi; veya cinsiyet rollerinin gelişimiyle ilgili çalışmaları bilinen Ayşe Saktanber'in "Resimli Çocuk Kitaplarında Müslüman Kimliği" isimli makalesi çalışmalarını da iyi örnekliyor. İslâmî dergiler üzerindeki söylem analizlerinden yola çıkarak Türkiye'deki İslâmî canlanmanın entellektüel profilini çıkarmaya çalışan Sencer Ayata, Ayşe Güneş-Ayata, Feride Acar da sırasıyla "Çevredeki Geleneksel Sufi Tarikatlar: Konya ve Trabzon'da Kadirî ve Nakşibendi İs-

lam'ı"; "Otoriteye Karşı Çoğulculuk: İki İslami Yayında Siyasal Düşünceler" ve "İslami Canlanma İdeolojisi'nde Kadınlar: Üç İslâmi Kadın Dergisi" isimli makaleleriyle *Ribat*, *İcmal*, *Girişim*, *İslâm*, *Kadın ve Aile*, *Bizim Aile* ve *Mektup* dergileri üzerinden, aynı zamanda İslâmi canlanmanın entellektüel çeşitlenmesini de sergilemeye çalışıyorlar. Yine Hızır ve Alevilik gibi halk inançları üstüne pek çok eser veren Hacettepe Üniversitesi'nden A. Yaşar Ocak; modern ve postmodern bağlamda din ve siyasal alan sorunlarıyla ilgilenen Uludağ Üniversitesi'nden Ali Yaşar Sarıbay (1993), Boğaziçi Üniversitesi'nden Nilüfer Göle (1991) akademik çerçevede diğer örneklerdir.

Türkiye'de din sosyolojisi çalışmalarında din, toplum, modernleşme, sekülerleşme gibi kavramlar ekseninde din-toplum ilişkisini ve çoğu kere de İslâm dinini örneklem olarak tartışan üniversite dışı pek çok aydınımız bulunmaktadır. Basit bir kategorilendirme de olsa, bunların bir kısmı İsmet Özel gibi İslâmî kanat, bir kısmı ise Murat Belge gibi sol kanatta yer almaktadırlar. Bunların herbiri üzerinde durmak mümkün olmadığından bir misal olmak kabilinden Ali Bulaç'ı kısaca ele almakla yetineceğiz.

1951 Mardin doğumlu olan Ali Bulaç, ilahiyat ve sosyoloji formasyonları almış genç kuşak düşünürlerinden birisidir. Peşinen belirtelim ki, onun ilahiyat ve sosyoloji gibi iki disiplinin bileşkesinde yer almış olması tabir caizse böylesi bir düşünce köprüsünde bulunması din sosyolojisi konularındaki çalışmaları için önemli bir avantaj olmuştur. Din ile ilgili kavramları daha iyi belirleyebilmiş, toplumla bağlantıları dinî olguları bir toplumsal içkinliğe indirgeme kaygısı olmaksızın daha iyi kurabilmiştir.

Akademisyen olmanın bağlayıcılıklarından uzak, daha serbest düşünen ve yazan Ali Bulaç, değişik gazete ve dergilerde yazmakta, bazı dergilerin ise fiilen editörlüğünü yapagelmektedir. Özellikle son 15 yıldan beri İslâm-modern kültür ilişkisini (ki, araya gelenek sorunlarını da katarak ve eleştirel olarak) ele almakta ve tartışmaktadır. Şüphesiz onun çıkış noktası, kaygıları (meselâ Şerif Mardin'den farklı olarak) İslâm'dır. Hatta bu açıdan onun din sosyolojisinin bir İslâm sosyolojisi, ama sadece İslâm'ın günümüzdeki durumun bilimsel bir analizini konu edinen değil, aynı zamanda da İslâm'ın günümüz dünyasına ilişkin çağrılarının ve uygun söylemlerinin nasıl formüle edilebileceği anlamında bir İslâm sosyolojisi olduğu söylenebilir. Ancak sorunları bir

biçimde moderniteyle, onun temel olgularıyla irtibatlandırmaktadır. Konuyla ilgili eserlerinin adlarına bir göz gezdirmek bile bize bir fikir verir. İşte bunlardın bazıları: *İslâm Dünyasında Düşünce Sorunları* (1983); *İslâm Dünyasında Toplumsal Değişme* (1987); *Din ve Modernizm* (1990); *İslâm ve Demokrasi* (1993); *İslâm ve Fanatizm* (1993).

Bulaç'a göre, din bir ideoloji değildir, çünkü ideoloji beşeri bir muhtevaya sahiptir; buna karşılık din ilâhi kökenlidir ve dolayısıyla da nesnel dünyanın ötesine geçme şansına sahiptir. Yalnız bu din, herhangi bir sistem (herhangi bir din) değil, Bulaç'ın kavramsallaştırmasıyla "ed-Din" yani sahici din'dir.

Din adını taşıyan her türlü mekanizmanın topluma bir yansıması sözkonusuysa da, ed-dinin toplumdaki inşâî görevi fazladır. Yegane sahih din olan İslâm, Bulaç'a göre uzun bir tarihsel geçmiş içinde çok yönlü bir etkileşim sürecine bağlı olarak bir İslâm toplumu oluşturmuştur. Yalnız burada önemli olan yalın bir din-toplum ilişkisi değil, İslâm'ın alternatifler üretme kabiliyetinin önemli bir payı vardır ki, bu özellik onun modern hayata da kolayca uyabilmesini sağlamaktadır. Gerçi Batı ile karşılaşma dünden bugüne önemli bir dinamik olmuş, sosyal değişme, bu eksende varolmuştur. Onun için de İslâm dünyasındaki mevcut değişim, Türkiye örneğinden hareketle açıklanabilir.

Bütün konuları ele alış biçimleri içerisinde Ali Bulaç'ın bir aydın boyutu dikkat çekmekte, o konuyu bir teorik çerçeveye oturtmaya çalışmaktadır. O, bir yandan "geleneksel İslâm"ı eleştirirken, daha belirgin bir biçimde modern tavra karşı koymaktadır. Bunun için kriteri de sünnettir. Zira sünnet, din ve sistem farkını gösterecek yegane kriterdir. Eğer o olmazsa, meselâ ortada kuralları belli bir namaz olmayacak, Tanrı ile herhangi bir transa geçme biçimi İslâmî bir ibadet (namaz) sayılabilecek. Yani Sünnet yok sayılırsa, dünyanın dinin içeriğini doldurmada bir engel kalmayacak, her şey sekülerleşebilecektir.

Bulaç, sekülerleşme olgusuyla, püriten ahlâk ekseninde bir hayli ilgilenmiş, enine boyuna tartışmıştır. Ona göre Weberyen bir anlayışla "din" ve "dünya" olarak iki belirgin alan vardır ve modern kültürde dünya etkin hâle gelmektedir. Bu da dindarların genelde dünyayı içselleştirmeyip kutsallaştırmalarıyla gerçekleşmektedir. İki alan farkı ed-din'in yol göstericiliğinde aşılabilir. Ne var ki, İslâm dünyasında bir püriten etik tutkusu veya beklentisi, İslâm'ın da sekülerleştirilmesine neden olmaktadır. Burada seküler tabiatlı modern kültürün önemli bir

etkisi vardır ve bu birikimin bu haliyle İslâm'la bağdaşması sözkonusu değildir.

Bulaç'a göre insanlık bugün bir "evrensel bunalım" yaşıyor. Bu bir süreçtir ve adı da modernizmdir. Kurtuluş için yegane seçenek dindir, daha doğrusu sahih din'dir. Sözkonusu kurtuluş, modernizmin kapalı sisteminden dinin açık galaksisisine hicret etmek, diğer insanlara da bu yolu göstermektir. Ama bu ancak moderniteye yakışan bir fanatizmden kaçınarak gerçekleşebilir. Bulaç'a göre bu fanatizm, totalitarizm ve demokrasi gibi sistemlerin her haliyle sınırlılığında değil, Medine Sözleşmesi içeriğinde bir çoğulculukla, yani bir "sivil İslâm" ile aşılabilir.

Bu son ifadeler Bulaç'ın da, kaçınmak istediği modern söylemden yakasını kurtaramadığını gösteriyor. Çünkü "sivil" kavramı/olgusu nereden bakılırsa bakılsın modernitenin bir geri tepme sistemi olarak karşımıza çıkar. Kaldı ki, kullanılan dil bütünüyle moderndir. Bununla birlikte Bulaç, İslâm-toplumsal olgular (tarih, gelenek, kültür, hümanizm, değişme, aydın, sömürgecilik vb. gibi) çerçevesinde açıklayıcı pek çok şey söylemiş, Türkiye'deki din sosyolojisi çalışmalarında önemli bir yer tutmuştur.

Sonuç:
Türkiye'de Din Sosyolojisi Çalışmalarının Bazı Problemleri

Modern kültürle etkileşim, kimlik sorunu, geleneksel yapıların çözülüşü, yeni sentezler sorunu gibi problemler, İslâm toplumlarında sağlıklı bir din sosyolojisi ihtiyacını hep gündemde tutmaktadır. Ne var ki, bu disiplin, beklentilere yeterince cevap verememektedir. Çünkü kendisinin de bazı sorunları bulunmaktadır.

Türkiye'deki din sosyolojisinin sorunları şu maddelerde toplanabilir:

a) Kendine has kavramsallaştırmaların yeterli olmayışı,

b) Rejim kaygılarının laiklik sorununun nesnel bir din çalışmasında hâlâ olumsuz/yanlı yönlendiriciliği,

c) Din sosyolojisinin bizzat kendisinin bazı yapısal sorunlarının aşılamamış olması,

d) Saha araştırmalarının kavramsal ve kuramsal sorunları. Şimdi bunları kısa kısa açıklamaya çalışalım.

1- Mevcut çalışmalar büyük çapta Batı'daki birikimin üstüne oturmuştur. Ne var ki, bu birikim, dinler arasında bir ayırım yapmayarak bir genellemeyi içermekte ve meselâ çok tanrılı dinler için yaptığı açıklamaların İslâm için de geçerli olduğunu telkin etmektedir. Bu ise yanlış sonuçlara ulaştırmakta, İslâm-temelli toplumları değerlendirmede kullanılabilecek bir kavramsal açıklama modeli ihtiyacı gitmemektedir.

Genellikle yapılan, Batı dünyasında yapılan araştırmalardan çıkan sonuçların ve kavramsallaştırmaların doğrultusunda fikir yürütmek ve İslâm dünyasında olup bitenleri de bir din ve toplum farkı yokmuşçasına ele almaktır. Meselâ bu açıdan entegrizm ve fundamentalizmin Katolik ve Protestan dünyasında doğan kategoriler olduğu düşünülmeden İslâmî oluşumları da ifade edebileceği düşünülmektedir. Bunun bir genelleme olduğu ve nesnel gerçeği kavramada kısıtlayıcı olduğunda şüphe yoktur.

Esasen din sosyolojisinde kullanılan kavramların büyük çoğunluğu, Ortaçağ veya modern dönemler Hristiyanlığı üzerine yapılmış kavramsallaştırmalardır. Şu anda kullanılmakta olan din kavramı bunların başında gelmektedir.

Gerçekten de örnek olarak aldığımız din kavramı tek türden içeriğe sahip bir kavram değildir. Din ve toplumlarda o, farklı biçimlerde vurgulanmıştır. Dinin içeriğini vurgulayan şey (meselâ) Çinlilere göre "doktrin" (kiao), Hindulara göre "kutsal düzen" (Dharma), Cermenlere göre "adet", Greklere göre "ayin", Romalılara göre "aile ve hukuk", Araplara göre "buyruk"tur (Chevalier, 1986: 97).

Burada da görüldüğü üzere din, bazılarına göre bir yaşama tarzı, bazılarına göre bir kural/düzen, bazılarına göre bir bilgi sistemidir. Bilindiği gibi modern kültür onu reel dünyanın dışında özel bir kutsallık alanı olarak tanımlar ki bu, dinleri her haliyle kapsayan bir tanım olamaz.

Sonuç olarak denebilir ki, bütün gayrete ve elde edilmiş bazı sonuçlara rağmen Türkiye'deki din sosyolojisi çalışmalarının bir kavram sorunu hâlâ vardır

2- Ülkemizdeki din sosyolojisi çalışmalarının önemli sorunlarından birisi de şüphesiz, aydınların özellikle son birkaç yüzyıldır edinmiş olduğu ve özel olarak İslâm'ın tabiatı ve tarihsel misyonuyla bağdaşmayan din dışı/karşıtı paradigmalardır. Dinin bir gerilik unsuru ol-

duğu, değişimle bağdaşmadığı ve bu yapısıyla da başta siyaset olmak üzere tüm profan kurumlarla çeliştiği ve yine basit bir akıl yürütme ile Batı'da yaşanan bazı çelişkilerin bizde de tarihen yaşanmış olduğu düşüncesi bunun başında gelmektedir. Böylece aydın ciddi bir yanılgıyla dine genel sosyal hayatla ilişkisi bakımından kuşkuyla bakmakta, hatta karşı taraf olmaktadır. Bu durum siyaset tarafından değerlendirilip pekiştirilmektedir, yani rejim kaygıları, ekstra bir farklılık savunması bunun üzerine gelip oturmaktadır. Yani ülkemizdeki din sosyolojisinin önündeki engeller, sadece devrini doldurmuş bir pozitivizm alışkanlığı değil, bunda sistem kaygıları da etkili olmaktadır.

Yukarıda örnek olarak aldığımız bilim adamlarında bu bir sorun oluşturmuyorsa da bunu din üstüne yazan, İslâm ile kadın, devlet vb. gibi toplumsal olguları ilişkiye getiren araştırmalarda açıkça görmek mümkündür. Yine (meselâ) nice dinî cemaat ve tarikat üstüne çalışmaya "bunların ne denli toplum ve devlet için tehlike oluşturabildiği" gizli hipotezi yön vermektedir. Şüphesiz her sosyal araştırmanın sonunda toplumsal sonuçlara (tabir caizse muhtemel kaygılara) işaret edilebilir. Ama bu, araştırmaya bir "gizli hipotez" olarak eşlik etmemelidir. Bazı kadın-İslâm ilişkisini kuran araştırmalarda gördüğümüz, suçlu arama duygusu olmamalı, nice garip önermeler ayet diye verilmemelidir.

Rejim kaygılarının bazen bilimin kendisinden önce geldiğini bir örnek üzerinde göstermeye çalışalım. Mehmet Taplamacıoğlu tarafından kaleme alınan ve yukarıda bu disiplinin tanıtımına katkıda bulunduğunu söylediğimiz genel nitelikteki *Din Sosyolojisi* bu açıdan incelenmeye değer. Eklerinin dışında 304 sayfa olan eserin (1983) baştan 116 sayfası din ve toplum hakkında ansiklopedik bilgilere ayrılmış, onu izleyen 76 sayfa da din sosyolojisini tanıtıyor. 192. sayfada din sosyolojisinin asıl konularına giren Taplamacıoğlu, 56 sayfalık bir açıklamadan sonra eserini yine 56 sayfa ayırdığı laiklik ve Türkiye'de laikliğin durumu ile bitiriyor. Böylece de genel konuları bir tarafa bırakırsak, asıl din sosyolojisi sorunlarının yarısını laikliğin oluşturduğu görülüyor. Burada dikkat çektiğimiz şey, şüphesiz laikliğin din sosyolojisinin konularından birisi olmadığı değil, dinle ilgili toplumsal sorunların siyasal kaygı ve yönlendirmelerle nasıl manipüle edilip özellikle altının çizildiğidir.

3- Üzerinde durulması gereken bir başka sorun da din sosyolojisinin yer, ad, amaç gibi konularla ilgili "yapısal" diyebileceğimiz sorunlarıdır.

Bilindiği gibi genelde din sosyolojisi, ilahiyat ve sosyoloji bileşkesinde bir bilimdir, yani ona her iki alandan da ulaşılabilir. Alan aynı olmak ve din-toplum bileşkesindeki sorunları kendine konu edinmekle birlikte her iki sahanın da din sosyolojisinden beklentileri az çok farklıdır. Problemi basitçe ifade etmek gerekirse onunla sosyologlar din değişkenini devreye sokarak toplumsal yapıların; ilahiyatçılar ise toplumsalı kullanarak dinin daha iyi açıklanabileceğini düşünmektedirler. Bu hedef farkının yanında argüman kullanımında da farklılıklar olabilir. Bundan dolayı işin başından beri bazı din sosyologları ilahiyattan ulaşılan disipline "dinî sosyoloji"; sosyolojiden varılana ise "din sosyolojisi" denilmesini teklif etmişlerdir. Ne var ki, bu ifadeler oturmamıştır.

Bu çerçevede Türkiye'deki din sosyolojisinin kendine has bazı problemleri de olmuş, meselâ yakın bir zamana kadar sosyologlar (belki de din ile ilgili genel olumsuz bir tavırla bağlantılı olarak) din sosyolojisini bir ilahiyat alanı olarak görmüşler ve araya bir mesafe koymaya çalışmışlardır. İlahiyat çevresi ise dini kendi içindeki argümanlarla açıklama dışında toplumla daha az ilintiye getirebilmişlerdir.

Genel din sosyolojisinden İslâm sosyolojisine geçildiğinde daha önemli hedef ve amaç sorunlarıyla da karşılaşırız. Meselâ Batı dünyasındaki Hristiyan kaynaklı din sosyolojisinin yaptığı, en mükemmel dini araştırma çabası, dinin evrimci gelişmesini vurgulamak, kaynak sorununa eğilmek otantikliği ispata çalışmaktır. Özellikle gelişmiş dinlerin ögelerinin nerelerden alınmış olabileceğini soruşturmaktır. Halbuki bir İslâm Sosyolojisi için bu sorunların fazlaca bir önemi yok, önemli olan "İslâm'daki toplumsal gerçekliğin bulunup gün ışığına çıkarılmasıdır" (Sezer, 1981: 25). Hatta burada önemli olan yalnız dini farklılık değildir, aynı toplumsal değişkenlerin farklı içerikler taşıyabilmesidir. Mardin'in belirttiği gibi "İslâm toplulukları için iletişim veya kitle iletişimi modern konumlarından daha farklı bir anlam ifade edebilmektedirler.

4- Nihayet saha çalışmalarındaki bazı yetersizliklerden söz etmeliyiz. Türkiye'de son zamanlarda (dinin/İslâm'ın bir yüksek değer olma-

sının da etkisiyle) üniversitelerimizde yoğun bir din araştırması sürmektedir ki, bunların önemli bir kısmı empirik araştırmalardır. Bunları Avrupa ve Amerika'da gördüğümüz sosyografik bir geleneğin yansımasından çok saha araştırması ile ilgili genel eğilimlere bağlayabiliriz.

Bu çerçevede genel ve özel iki önemli sorundan söz edebiliriz. Bunlardan birisi saha araştırmalarının problem tesbiti için önemli oluşuna ve bir hayli de yaygın olmasına rağmen, yapılanlardan çoğunun durum tespitinden öteye bir anlam ifade etmediği, bilimin ise açıklamalar istediğidir (Dikeçligil, 1993). Buradan hareketle bazı düşünürlerin yaptığı gibi empirik çalışmaların doğasından şüphe etmek gerekmiyorsa da din sosyolojisi ile ilgili saha araştırmalarının önemli bir kısmının, bazı yan kaygı ve düşüncelerle de buluşarak böylesi bir genellemeli durum tespitinde bulunduklarında şüphe yoktur.

Bu genel sorunun yanında empirik araştırmalarda kavramsal çerçevenin, özellikle din ile ilgili konu ve kavramların yeterli olmadığını belirtebiliriz. Halbuki dinî olgu ve olayların sağlıklı bir açıklamasının yapılabilmesi için, dinî aktörlerin anlam dünyaları önceden bilinmiş olmalı ve bu dünya eylemle ilişkiye getirilmelidir.

Burada saha araştırmalarının önemli bir sorununa ulaşmış oluyoruz ki, bu da etik yaklaşım sorunudur. Etik yaklaşım, sosyal aktörlerin anlam dünyaları dışında araştırmacılarının belirlediği bir anlamlandırma biçimidir. Bu ise araştırmacıyı her zaman bir nesnel gerçeklikle yüzyüze getirmez, çünkü bu etik bakışı şartlandıran bir yığın yan etken vardır. Bu düzlemde meselâ bir araştırmacı bir tarikatı peşinen sistem dışı bir yerlere yerleştirmişse yapacağı çalışma bu "olumsuz" sosyal grubun gücünü tespit etmek, imkânlarını belirlemeye çalışmak olacaktır. Bunun ise herhangi bir sosyal grup analizinden farkı yoktur, yani din veya onu var kılan eğilim devreye hiç girmemiştir. Hatta bu grup için araştırmacının belirlediği anlam dünyasıyla, bu tarikatın müntesiplerinin dinî bir söyleme bile sahip olmayan bir partiye taraftar olabildiklerini, kendilerinde başlayıp yine kendilerinde bitmeyen, bir ekonomik, eğitimsel faaliyetin aktörleri olduklarını ve toplumsal dönüşüme katkıda bulunduklarını, dolayısıyla da üyelerini (meselâ) modernleşme sürecine uyarladıklarını göstermesi mümkün değildir. Sonuç olarak burada tabir caizse bazı olumsuz dünyevi manipülasyonların yanında din konusundaki salt bilgi yetersizliklerinin önemli bir rolünün olduğunda şüphe yoktur.

Bütün bunlara rağmen dünyada olduğu gibi, Türkiye'de de dinin güncelleşmesi ile, din sosyolojisinin daha çok önem verilen bir disiplin haline geleceğini söyleyebiliriz. Tarihsel gelişimi içinde Türkiye'deki din sosyolojisi çalışmalarının geldiği nokta her şeye rağmen umut vericidir; bir bağımlılık aşamasından sonra kendine özgü bir şeyler ortaya koyabilmenin eşiğindedir.

REFERANSLAR

Acar, F., 1991, Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey: Three Islamic Women's Journals, (Tapper, -ed.- 1991).

Akşit, B., 1991, Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and Imam-Hatip Schools in the Republic, (Tapper, -ed.- 1991).

Ana Britannica, Genel Kültür Ansiklopedisi (Birûnî ve İbn Hazm Maddeleri)

Ayata, A.-G., 1991, Pluralizm Versus Authoritarianism: Political Ideas in Two Islamic Publications, (Tapper, -ed.- 1991).

Ayata, S., 1991, Traditional Sufi Orders on the Periphery: Kadiri and Nakşibendi Islam in Konya and Trabzon, (Tapper, -ed.- 1991).

Bayyiğit, M., 1986, Türkiye'de Genel ve Özel Din Sosyolojisi ile İlgili Bir Bibliyografi Denemesi, S. Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2.

Bulaç, A., 1992, *Din ve Modernizm*, İstanbul: Beyan.

Bulaç, A., 1993, *İslâm Dünyasında Düşünce Sorunları*, İstanbul: Beyan.

Bulaç, A., 1993, *İslâm Dünyasında Topumsal Değişme*, İstanbul: Beyan.

Bulaç, A., 1993, *İslâm ve Demokrasi, Teokrasi, Totalitarizm*, İstanbul: Beyan.

Bulaç, A., 1993, *İslâm ve Fanatizm*, İstanbul: Beyan.

Chevalier, J., 1986, Din Fenomeni, çev. Mehmet Aydın, A. Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 28.

Dikeçligil, B., 1993, Batı'da Gelişen Bilim Anlayışı ve Türkiye'de Sosyal Araştırmalar, *Sosyolojide Son Gelişmeler ve Türkiye'deki Etkileri*, İstanbul: UNESCO.

Fındıkoğlu, Z. F., 1966, Biraz da İslâm Sosyolojisi, *Bilgi Dergisi*, sayı: 223-224, İstanbul.

Freyer, H., 1964, *Din Sosyolojisi*, çev. T. Kalpsüz, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Göle, N., 1991, *Modern Mahrem*, İstanbul: Metis.

Günay, Ü., 1982, Ders Notları, Erzurum.

Güngör, E., 1983, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul: Ötüken.

Güngör, E., 1987, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, İstanbul: Ötüken.

Güngör, E., 1992, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken.

Kehrer, G., 1996, *Din Sosyolojisi*, çev. M. E. Köktaş, Ankara: Vadi.

Kurtkan, B., A., 1977, *Sosyolojik Açıdan Tasavvuf ve Laiklik*, İstanbul: Kutsun Y.

Kurtkan, B., A., 1985, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: Filiz Kitabevi.

Kurtkan, B., A., 1989, *İslâmiyetin Kültürel Özellikleri ve İslâmî Kavramlar*, İstanbul: Filiz Kitabevi.

Kurtkan, B., A., 1992, *Sosyolojik Açıdan İslâmiyet ve İslâmî Kavramlar*, İstanbul: Filiz Kitabevi.

Mardin, Ş., 1986, *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim.

Mardin, Ş., 1993, *Türkiye'de Din ve Siyaset* (*Makaleler* 3), İstanbul: İletişim.

Mardin, Ş., 1994, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı, Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, İstanbul: İletişim.
Meriç, C., 1978, *Mağaradakiler*, İstanbul: Ötüken.
Meusching, G., 1993, *Dinî Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın, Konya: Tekin Kitabevi.
Saktanber, A., 1991, Muslim Identity in Children's Picture-Books, (Tapper, -ed.- 1991).
Sarıbay, A. Y., 1993, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*, İstanbul: İletişim.
Sezer, B., 1981, *Toplum Farklılaşması ve Din Olayı*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları.
Taplamacıoğlu, M., 1983, *Din Sosyolojisi*, A.Ü. İlahiyat Fakultesi Yayınları.
Tapper, R., 1991, *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*, London, New York: I. B. Tauris & Co Ltd.
Ülgener, S. F., 1981, *İktisâdî Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul: Der.
Ülgener, S. F., 1981, *Zihniyet ve Din*, İstanbul: Der.
Ülgener, S. F., 1981, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Ankara: Mayaş.
Ülken, H. Z., 1943, *Din Sosyolojisi*, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları.
Weber, M., 1985, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Auroba, İstanbul: Hil