

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Odaktaki Sosyoloji

Din Sosyolojisine Giriş

IAN THOMPSON

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://ra>



birey

**ODAKTAKİ SOSYOLOJİ
DİN SOSYOLOJİSİ**

birey yayıncılık: 166

Kitabın Orijinal İsmi

Kitabın orijinal adı: Sociology In Focus: Religion
(Longman, London and New York, 1986)

Dizgi Mizanpaj

birey

Kapak

Ahmet Altay

Baskı

Lord

Cilt

Umman

ISBN

975-86 18-93-8

Birinci Baskı

Nisan 2004

birey yayıncılık

Yerebatan Cad. Çatalçeşme Sok.

Üretmen İşhanı No. 29/17 Cağaloğlu/İstanbul

Tel: (0 212) 511 33 69 **Fax:** (0 212) 511 77 16

web: www.bireykitap.com

E-mail: info@bireykitap.com

ODAKTAKİ SOSYOLOJİ DİN SOSYOLOJİSİ

Ian Thompson

Çeviren
Bekir Zakir ÇOBAN

birey

Ian Thompson

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ	7
-------------	---

I. BÖLÜM

GİRİŞ VE GENEL ÖZET

Din: Konular ve Sorunlar	9
--------------------------------	---

II. BÖLÜM

SOSYOLOJİ VE DİN

1) Tanım Problemi	23
2) Sekülerleşme	31
3) Din ve Toplumsal Değişme	52
4) Tarikatlar	69
5) İnanç Sistemleri Olarak Din ve Bilim	84

III. BÖLÜM

İSTATİSTİKLER VE OKUMA PARÇALARI

1) Dinle İlgili İstatistikler	89
2) Okuma Parçaları	99

İLERİ OKUMALAR İÇİN KAYNAKLAR	127
-------------------------------------	-----

DİN ARAŞTIRMALARINDA ANLAMA VE AÇIKLAMA

YÖNTEMLERİ ARASINDAKİ UÇURUMU BİRLEŞTİRMEK

Steven D. KEPNES	130
------------------------	-----

DİNİ TECRÜBENİN TOPLULUKTAKİ TEZÂHÜRÜ

Joachim WACH	147
--------------------	-----

YİRMİBİRİNCİ YÜZYILDA DİN

Richard L. RUBENSTEIN	171
-----------------------------	-----

Sunuş

Elinizdeki çalışmanın temel kısmını, “Odaktaki Sosyoloji” (Sociology in Focus) ismi altında İngiltere’de yayınlanmış bir sosyoloji serisi içerisinde yer alan, din sosyolojisine giriş amacıyla kaleme alınmış bir kitap oluşturmaktadır. Ayrıca kitabın sonuna her biri değişik yerlerde yayınlanmış üç çeviri makale eklenmiştir.

Kitap üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, giriş ve genel bir özeti kapsamaktadır. Bu bölümde, ele alınacak temel konular tanıtılmakta ve din sosyolojisinin sorunları ile ilgili genel bir çerçeve çizilmektedir. Sosyoloji ve Din başlığını taşıyan ikinci bölümde, din sosyolojisi de dahil olmak üzere, tüm din araştırmalarının temel sorunlarından biri olan dinin tanımlanması problemi; sekülerleşme tartışması; din ve toplumsal değişme ile tarikatlar ele alınmakta, bölüm sonunda da din ve bilimin birer inanç sistemi olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışılmaktadır. Son bölüm ise dinle ilgili bazı ilginç istatistikleri ve alanın önemli isimlerinin çalışmalarından aktarılan orijinal metinlerden oluşan çarpıcı okuma parçalarını içermektedir. Ayrıca kitabın sonunda, ileri düzeyde okumalar için kaynaklar verilmiş ve bunlar kısaca tanıtılmıştır.

Eserin en önemli özelliği, okuyucuyu bilimsel bir jargona boğmamasından dolayı kolay okunabilmesi yanında, konuları okuyucuya günlük hayatla ilgisiz teorik bir bilgiler koleksiyonu takdim ediyor intibai vermeden ve zevkle okunabilir bir tarzda sunmasıdır. Ayrıca kitap, din sosyolojisinin temel konuları ve sorunlarını anlatmanın dışında, verdiği örnekler ve ele aldığı tartışmalar yoluyla, günümüz batı toplumunda dinin ne anlam ifade ettiği ve ne gibi işlevler gördüğü hakkında ilginç bilgiler vermektedir.

Makalelere gelince; bunlardan ilkinde S. Kepnes sadece din sosyolojisinin değil genel anlamda Din Bilimleri’nin temel soru-

nu olan yöntem tartişması ile alakalı olarak “anlama” ve “açıkla-
ma” yöntemleri konusunda farklı bir öneri ortaya atmaktadır. İkinci makale Joachim Wach’a aittir ve dinî tecrübenin toplumsal
düzlemde kendisini nasıl gösterdiğini/tezahür ettiğini konu alan
klasik bir metindir. Üçüncü makalede ise R. Rubenstein 19. ve
20. yüzyıldaki tarihsel gelişmelerden hareketle ve Huntington’un
meşhur “Medeniyetler Çatışması” tezinden yola çıkarak 21. yüz-
yılda dünya siyasetinde dinin yeri ne olabilir sorusuna cevap ara-
maktadır.

Tıpkı benzerleri gibi buradaki metinlerin de ancak “bizim
toplumumuz için ne ifade ediyor?” sorusuyla birlikte okunması
halinde bizler için daha anlamlı hale geleceğı gerçeğini hatırlat-
mayı gerekli görüyor, çalışmalarında teşvik ve yardımlarıyla her
zaman yanımda olan değerli hocalarım Prof. Dr. M. Rami Ayas’a
ve Doç. Dr. Ali İhsan Yitik’e teşekkürlerimi sunuyorum.

Bekir Zakir ÇOBAN

İzmir/2004

GİRİŞ VE GENEL ÖZET

DİN: KONULAR VE SORUNLAR

Kısa bir otobüs yada tren yolculuğuna çıkmış olduğunuzu hayal edin. Yanı başınızda oturan kişilerin derin bir dinî tecrübe geçirip geçirmediğini nasıl anlarsınız? Bu insanlar ibadet ediyorlar mı? Önünüzde oturan kişi, açmış, gazetesinin yıldız falı sayfası ile ilgileniyor. İnsanların dindar olup olmadığını değerlendirmeye çalıştığımızda bunun herhangi bir önemi var mıdır acaba? Din sosyolojisi üzerine yazılmış bir kitaba bu tip sorularla başlamak garip gibi görünüyorsa da, bunlar, [bu alanın] temel ilgi noktalarıdır. Zira biz sadece “dindarlık”ın ne anlama geldiğini tanımlamaya değil, aynı zamanda onun bazı ölçütlerine ihtiyaç duyuyoruz.

Bu kolay bir iş değildir. Halihazırdaki “dinî” inançların geniş çeşitliliğini göz önüne almamız gerekir. Bununla birlikte, bunların önemlerini değerlendirmek için de bazı ölçümlere gerek duyarız. İngiltere’de yılda ne kadar otomobil üretildiğini tespit etmek nispeten daha kolay iken, dinî inançların değerlendirilmesi önümüze çok daha fazla zorluk çıkarır. [Çünkü] dinin farklı tanımlandığı ve değerlendirildiği değişik yaklaşımlar, birbiriyle çatışan araştırma bulguları ortaya çıkarmıştır.

Sekülerleşme

Çeşitli stratejiler denenmiş olmasına rağmen, dini tanımlamanın ve sınırlarını çizmenin temel problemleri hâlâ ortadadır. Gerek inançlar ve uygulamalar, gerekse günlük yaşam üzerindeki etkileri açısından dinin zayıflayıp zayıflamadığı konusunda bir tartışma olan ve sekülerleşme (secularisation) tartışması olarak bilinegelen konuya baktığımızda, bu durumun bariz bir biçimde ortaya çıktığını görürüz.

Sekülerleşmeyi örgütlü dinî katılımı azalma olarak tanımlayan sosyologlar, iddialarını desteklemek için istatistiksel verilere işaret ederler (bkz. Tablo 1.1., 1.2. ve 1.3.). Kiliseye devam etme (church attendance), vaftiz, konfirmasyon¹, evlilik ve din adamlarının sayısı üzerine yapılan istatistikler bu unsurlarda belirgin bir azalma olduğunu göstermektedir. Bu tür istatistiklerin ihtiyatla karşılanması gerektiği farkında olunan bir gerçek ise de, genelde kabul edilen, ana kiliselerde dinî katılımın azalmakta olduğudur.

Bununla birlikte, sekülerleşme lehindeki bu tip görünür ve kuvvetli delillere rağmen, ona yönelik çok sayıda eleştiri söz konusudur. Bu tür araştırmalara eleştirel açıdan yaklaşan sosyologlar bu istatistiklerin arka planındaki anlama bakmak gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Acaba dinî inanç ve kiliseye devam etme arasında bir bağlantının olduğunu varsayabilir miyiz? Örneğin, geçmiş yıllarda birçok kimse, derin bir dinî inancı olmamasına rağmen kiliseye gitme zorunluluğu hissetmiş olabilir.

Kurumsal kilise ayinlerine devam edenlerin sayısında bir düşüş söz konusu olabilirse de, diğer alanlarda önemli bir gelişme mevcuttur. Örneğin 1975-1980 yılları arasında yapılan istatistikler “ev cemaatleri” (house churches)²’nin üç kat arttığını ve Ya-

¹ Konfirmasyon: Hristiyanlıkta, sakrament olarak adlandırılan ritüellerden biri olan yağlama (ç.n.).

² Kilise ayinlerine katılmak yerine evlerde birlikte ibadet eden küçük insan grupları.

hova Şahitleri, İsa Mesih'in Son Gün Azizleri Kilisesi (Mormonlar) gibi gruplarda önemli bir büyümenin olduğunu göstermektedir. Ayrıca, başka araştırmalar, belli bir dinî inanç şekline sahip olduklarını söyleyen insanların yüksek bir oran teşkil etğine işaret etmektedir. Örneğin 1979'da Gallup Poll'un yaptığı bir araştırma, insanların %76 oranında Tanrı'ya inandıklarını beyan ettiklerini göstermiştir.

Sekülerleşmenin tanımlanması ve sınırlarının çizilmesinin geniş çeşitliliğini göz önüne aldığımız takdirde durum muhtemelen daha karmaşık hale gelecektir. Bazıları kilise istatistiklerine bakarken, diğer göstergeler, bilimsel düşüncenin gelişimi ve onun dinî inanç üzerindeki etkilerini içine alarak; toplumsal refah, eğitim ve siyasi süreçler gibi alanlarda kilisenin azalan nüfuzunu; kilisenin seküler aktivitelere artmış olan ilgisini ve onun dinî boyutundaki azalmayı analiz etmiştir. Tüm bu araştırmalardan açıkça artakalan, dinî faktörleri tanımlama ve ölçme ile ilgili zorluklardır. Pek çok kimse sekülerleşme argümanında bazı gerçekler olduğunu kabul ediyorsa da, İngiltere ve diğer ülkeler hâlâ bütünüyle seküler olmaktan uzaktır.

Dinin "geniş" ve "dar" anlamdaki tarifleri, tanımlama probleminin bir örneği olarak görülebilir. Dini tabiat üstü bir varlığa inanma olarak tanımlayan ve bunu kurumsal dinî organizasyonlara bağlayan sosyologlar, belli ölçüde haklılık payı olmakla birlikte, dinin düşüşte olduğunu iddia etmektedirler. Dünyayı yorumlamaya yönelik bir dizi "anlam dünyaları" (universes of meaning) oluşturma tanımını benimseyen diğer bazıları ise farklı sonuçlara ulaşmıştır. Bunlar dini düşüş halinde görmek yerine, dinin biçim değiştirmesine ve daha kişisel ve özel bir tipe doğru olan bir harekete dikkat çekme eğilimindedirler. Dini dar anlamda ölçmek için göstergeler tasavvur etmek mümkün olabilirse de daha geniş anlamda daha çok zorlukla karşılaşırız. Eğer din daha bireyselleştirilir ve anlam sistemleri olarak tanımlanırsa yalnızca analizler son derece karmaşık hale gelmekle kalmaz aynı zamanda sayısal olarak tespit edilmesi de zorlaşır.

Tarikatlar (Religious Sects)

Araştırmacılar son yirmi beş yıl içerisinde yeni dinî hareketlerin hızlı bir şekilde artmasına dikkat çekmişlerdir. Mooncular ve Krişna Bilinci gibi grupların gelişmesi, yalnızca sekülerleşme tartışmalarını alevlendirmekle kalmamış aynı zamanda bunların kendi doğruları hakkında önemli araştırma faaliyetlerine de yol açmıştır. Bryan Wilson gibi bazı kimselere göre bu tür gruplar, sekülerleşme eğilimi karşısında geçici ve değişebilir hareketler olarak tanımlanmış iken, Bellah gibilerine göre onlar toplumun yapısını değiştirebilecek bir potansiyele sahiptir –bu tarikatlar “içerisinde, önceliklerin zenginlik ve gücün sonsuz birikiminden, doğa ve insanlar arasındaki uyuma yönelik daha büyük çapta bir ilgiye kaydığı” bir toplum oluşturma potansiyeli sunarlar (Bellah 1976).

Bu tip çatışan görüşler sadece farklı yorumları tasvir etmez, aynı zamanda böyle hareketler hakkındaki genelleme problemini de gösterir. Wilson’un yedi katmanlı sınıflandırması ve, Wallis’in “dünyayı benimseyen” (world-affirming”) ve “dünyayı reddeden” (world-rejecting”) tarikatlar ayrımı dahil olmak üzere, bir çok sınıflandırma yapılmıştır. Tarikatların geniş bir kısmını anlamak ve açıklamak için bazı tipolojilere ihtiyacımız olduğu açık ise de, mevcut isimlerin ve kategorilerin çokluğu ve belli bir grubun tarikat veya başka bir grup olup olmadığı üzerindeki tartışmalar, konuları açıklamaktan çok bulandırma tehlikesi arz etmektedir.

Tarikatlar konusundaki ilk önemli araştırmalar, tarikatlarla toplumdaki mahrum/imtiyazsız gruplar arasında yakın bir ilişki olduğunu göstermiştir. Bu konu, dinî inançların bir çok açıdan toplumsal tabakalarla yakından ilgili olduğunu ifade eden ve sosyolojinin kurucu babalarından biri olan Max Weber (1864-1920)’in çalışmalarını aklımıza getirmektedir. Weber, zenginlerin ve varlık içerisinde olanların kendi imtiyazlı konumlarını destekleyen, meşrulaştıran ve açıklayan bir din talep ettiklerini öne sür-

müştür. Mahrum kesim (ki bunlar sadece toplumdaki marjinal gruplar değil, aynı zamanda “izafi yoksunluk”tan mustarip olan kimselerdir) kendilerine bu hayatlarında yada öbür dünyada daha iyi şeyler vadeden bir din ararlar. İmtiyazlı ve varlık içerisinde olanlar, büyük ihtimalle, sistemin varlığını destekleyen ve onunla bütünleşmiş olan kiliselere bağlanır iken, dezavantajlı durumda olanlar, yine büyük ihtimalle, topluma muhalefet eğiliminde olan ve kendilerini toplumdan koparacak bir tarikata üye olurlar. Bununla birlikte en son araştırmalar, Elim gibi bazı tarikatlar bu grupların dışında kalabilir ise de, tarikatların her zaman mahrum kesimin dini olmadığını göstermektedir. Ayrıca, yaklaşık son yirmi yıldaki yeni dinî hareketlerin analizleri, bunlarla geçmişteki diğer tarikat gelişimleri arasında bir çok önemli farklılıklar bulunduğunu göstermiştir. Bu yeni hareketler özellikle gençlerin ve nisbeten zengin bir tabakadan gelenlerin ilgisini çekmektedir.

Din ve Toplumsal Bütünleşme

Weber, hayat tecrübelerinin çeşitliliğine, bu tip grupların içerisinde iş gördüğü farklı anlam sistemlerine, dolayısıyla benimsenen farklı dinî inançlara dikkatimizi çekerken; Emile Durkheim (1858-1917) dinî inanç ve uygulamalarla toplumsal düzlemdeki sosyal grupların özellikleri arasında bağlantı kurmaya çalışmıştır.

Durkheim, sosyal hayatın ancak değerler paylaşılır ve toplum tutarlı bir birlik içerisinde bütünleşirse var olabileceğine inanmıştır. Bu “değer birliği” (value consensus)’ne kuşaktan kuşağa aktarılan, sık sık pekiştirilen ve meşrulaştırılan ortak değerler vasıtasıyla ulaşılır. Din, bu sürecin önemli bir unsurudur ve sadece insanların birliğini sağlayan inanç ve uygulamalar meydana getirmekle kalmaz, aynı zamanda insanların, dünyayı yorumlayabileceği ve ona anlam verebileceği “anlama kategorileri” (categories of understanding) ortaya koyar.

Durkheim dinin işlevi konusundaki çözümlemelerine, sahip oldukları totemik din, dinî hayatın en ilkel biçimini temsil ettiği için, Avustralya yerlilerini incelemekle başlamıştır. Bu yerli kabi-

leler arasında bir çok alt gruplar ya da klanlar mevcuttu. Her bir klan kan bağına değil ortak bir isme dayanan bir akrabalık bağına sahip olduklarını hissetmekte olan üyelerden oluşuyordu. Genellikle bir hayvan ya da bitki türü olan bu isim, totem veya klanı tanımlayan bir amblemdi.

Totem, etrafında çeşitli ayinler ve törenlerin yapıldığı kutsal bir obje idi. Durkheim'e göre klan, totemine tapındığı zaman, aynı amblemi taşıdığından dolayı, etkili bir biçimde klana da [yani kendisine de] tapıyordu. Totem, hem Tanrı'nın hem de toplumun sembolüydü.

Durkheim, Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin, insanla toplum arasındaki ilişkiyle aynı olduğunu iddia etmiştir. [Durkheimci yaklaşımda] insan Tanrı'ya bağlı bir varlık olarak görüldüğü gibi, aynı şekilde, topluma bağlı bir varlık olarak görülmüştür. Nasıl ki Tanrı insandan üstündür, aynı şekilde toplum da bireyden çok daha önemlidir. Tanrı, diyor Durkheim, toplumun bir sembolüdür. Tanrı'ya ibadet ederken insanlar aslında topluma tapıyorlar ve böyle yapmakla sürekli topluma bağlılıklarını hatırlıyorlar.

Dinî faaliyet aynı zamanda çeşitli klanların bir araya gelmesine hizmet etmiştir. Dinî törenler ve eylemler -onlar olmaksızın toplumsal ahlak düzeninin bozulmaya başlayacağı- ortak fikirleri, değerleri ve davranış şekillerini pekiştirmektedir. Birlikte ibadet etmekle insanlar bir teslimiyet ve aitlik hissine (Durkheim'in deyimiyle "kolektif vicdan"a) sahip olurlar ve bireyler, ortak değerler vasıtasıyla bir grup içinde bütünleşirler. Sonuçta, mevcut toplumsal ve ahlaki düzenin kutsal olmasından dolayı, sosyal dayanışma pekiştirilmiş, sapkın davranışlar engellenmiş ve toplumsal değişim sınırlandırılmıştır.

Durkheim tüm toplumların, kolektif duyguyu desteklemeye ve kuvvetlendirmeye ihtiyaç duyduğuna inanıyordu. Bilim, artan bir şekilde, dünyayı anlamak için bir çerçeve olarak işlev görüyor ise de, çeşitli törenler ve ayinler, grupların birliği için sürekli bir ihtiyaç olacaktır. Bu düşünce, açıkça dinî olmamakla birlikte çeşitli aktivitelerin grup değerleri ve kolektif vicdanı pekiştirme gö-

revi yaptığı “sivil din” (civil religion) fikrini araştıran pek çok sosyolog tarafından kabul edilmektedir. Amerika’ya Şükran (America’s Thanksgiving), Amerika başkanlarının göreve başlama törenleri (Presidential Inaugurations), bizim 1977’deki yirmi beşinci evlilik yıl dönümümüz (silver jubilee) ya da İngiltere’deki taç giyme töreni (Coronation) gibi önemli olaylardan kaynaklanan duygu, heyecan ve saygı toplumda birlik ve bütünlüğe hizmet edebilir.

Bununla birlikte, bu konudaki analizler bir çok farklı yorumlar ortaya çıkarmıştır. Shils ve Young taç giyme töreninin anlamı konusunda bir yorum sunarken, Birnbaum bunu Marxist bir eleştiriye tabi tutmuştur. Bazıları sivil dinin bireyin topluma bağlanmasına, kolektif vicdanın ifadesine ve kuvvetlendirilmesine hizmet ettiğini savunurken diğerleri bunun gerçekte hangi boyutta gerçekleşebileceğini sorgulamıştır. Sivil dinin yorumu kısmen toplumun yapısı ile ilgili varsayımlara dayanır.

Dini, toplumda güçlü ve önemli bir birleştirici güç olarak görme anlayışı, aynı zamanda sekülerleşme tartışmasını da beraberinde getirmiştir. Sekülerleşmeyi, gittikçe ilerlemekte olan bir süreç olarak gören sosyologlar, ahlaki düzenin ve, dinî inanç ve uygulamaların geleneksel kaynaklarının aşınmakta olduğu toplumlarda ahlaki düzenin nasıl korunabileceğini sormaktadırlar.

Kimilerine göre din önemli bir birleştirici fonksiyon icra etmekte ve sekülerleşme ihtimali umutsuz bir gelecek vadetmekte iken bazılarına göre tablo oldukça farklıdır. Gerçi Durkheim ve Marx’ın her ikisine göre de din, toplumu bütünleştirmeye hizmet etmektedir. Fakat Marx, bunu bir baskı olarak görmüş iken Durkheim toplumun işlemesi için zorunlu bir işlev olarak görmüştür. Marx’a göre din aslında sınıfları sömürme ve baskının bir aracıdır. Toplumda hakim konumda olanlar -zenginler ve fakirler arasındaki sömürü ilişkisini maskeleyecek, gizleyecek ve meşrulaştıracak birtakım gerekçeler ve inançlar ortaya koyma yoluyla bu sömürüyü gizleme araçlarına ihtiyaç duyarlar. Din, dünyanın Tanrı vergisi ve bu yüzden değiştirilemez olduğunu iddia etmesinden dolayı bu süreçte olumsuz bir iş görmektedir. Sonuç ola-

rak da insanlar mevcut düzeni ve toplumun yapısını değiştirebilecek her türlü faaliyetten uzaklaştırılmaktadır. Din aynı zamanda ölümden sonra ebedi mutluluk cenneti vadetmekle, baskının ızdırabının hissedilmemesine hizmet eder. Din, ölümden sonra kurtuluş vadederek, ızdırıp çekmeyi bir erdem kılarak ve tabiatüstü bir müdahale ümidi sunarak, sömürünün getirdiğı sıkıntıyı hafifletmektedir.

Marx, dinin toplumsal düzeyde, toplumsal düzenlemeleri haklı çıkaran ve meşrulaştıran bir muhafazakar güç olarak işlev gördüğünü iddia eder. Din bireysel düzeyde de insanın gerçek potansiyelinin gizlenmesine neden olur -dünyanın gerçek mahiyetini, insanın onu belirleme ve şekillendirme kabiliyetini örter. Herşeye kadir bir Tanrı (ki aslında onu insanlar yaratmıştır) olduğuna inanmakla insanın gerçek doğası ve onun gerçek varlığı gizlenmektedir. Din, gerçek bilinçliliğin gelişmesini, insanın, toplumsal dünyasını oluşturacak ve kontrol edecek gücünü gerçekleştirmesini engellemektedir. Bu yüzden insanın sahte mutluluğı olan dinin ortadan kaldırılması, onun gerçek mutluluğı için bir gerekliliktir (Marx, K. - Engels, F, *On Religion*, Moskow Foreign Languages Publishing House, 1955).

Din ve Toplumsal Değişme

Marx toplumsal dünyanın yapısının şekillenmesinde ekonomik faktörleri vurgulaması sebebiyle sıkça “ekonomik determinist” olmakla suçlanmıştır. Ona göre, değerler ve inançlar aslında ekonomik yapının ürünleridir; bir ekonomik yapıyı doğrular ve meşrulaştırırlar. Bu anlamda din, toplumsal değişimin kaynağı olamaz. Max Weber ise genellikle, toplumsal yapının değişiminde, fikirler ve inançların potansiyelini vurgulayan bir sosyolog olarak, dinin toplumsal değişimin bir ögesi olarak görülebileceğini düşünür.

Kanaatimce her iki sosyolog da geniş ölçüde yanlış yorumlanmıştır. Marx (din de dahil olmak üzere) inançların oluşumunda ekonomik faktörlerin rolünü ve bu inançların, varolan düzeni meşrulaştırdığını vurgularken, toplumun ekonomik yapısı ile fikirler ve inançlar arasında oldukça karmaşık ve karşılıklı bir ilişki olduğunu farkındaydı. Bununla birlikte, Marx bunu hiçbir zaman dini tartışırken açıkça ifade etmemiştir; dolayısıyla, onun diğer bazı çalışmalarında dolaylı olarak anlattıkları, takipçileri tarafından bu konuda onun adına farklı görüşler geliştirilmesine neden olmuştur.

Aynı şekilde Weber, genellikle, dinin toplumsal değişime yol açması konusunda tek yanlış olmakla suçlanmıştır. O’nun, kapitalizmin gelişiminde Kalvinizm’in rolü konusundaki argümanı genellikle bunun delili olarak gösterilmiştir. Fakat aslında Weber, Marx’ın yazılarında gördüğü bir dengesizliği düzeltmeye çalışıyordu. Weber’in yaptığı; inançların toplumsal yapıyı etkileyebileceğini göstermek için bir teşebbüs idi. Kaldı ki o, söz ettiği ilişkinin her zaman bu doğrultuda olduğunu da söylemiyordu. Weber de, Marx gibi, dinin sık sık bir meşrulaştırma aracı olarak kullanıldığının farkındaydı; [bundan dolayıdır ki] o, [çalışmalarında] yalnızca imtiyazsızlığın değil, imtiyazlılığın da dinî bir açıklaması olduğundan söz eder.

Weber'e göre insan, ızdırabın ve kaderin bir açıklamasına ihtiyaç duyar. Farklı dinler bu açıklamayı değişik şekillerde sağlar. Dairesel bir ruh göçünün (transmigration), bir hayattaki haksızlığı karşıladığı Hindu karma inancı veya Tanrı'nın lütuf ve gücünün, yani O'nun fillerinin, insan için akıl ermez olduğu ve insanı terimlerle anlaşılamayacağı şeklindeki Hristiyan inancı, insan tecrübelerini kavrama ve anlam kazandırma çabalarıdır. Fakat Weber aynı zamanda bu tür açıklamaların, insanın davranış biçimi için çok önemli sonuçlara sahip olabileceğini de ifade etmektedir. Kader anlayışı ekonomik faaliyetler açısından önemli sonuçlara yol açabilmekte iken, karma düşüncesi ızdıraba karşı boyun eğmeyi sağlar. Gerçekten de Weber, Kalvinist³ öğretinin kapitalist gelişmeye yol açan dünyevi bir tutum sergilediğini savunmuştur. Doğu toplumları gibi diğer toplumlarda ise kapitalist gelişme için gerekli maddi yapı açısından bir potansiyel var olmakla birlikte; bu gelişme için zorunlu olan normlar, değerler ve ahlaki yapı yoktur. Dinî inançlar işte bu sebeptendir ki toplumun yapısına ve gelişimine etki edebilmektedir.

Tarikat hareketleri de toplumsal değişim konusundaki tartışma bağlamında incelenmiştir.

Bryan Wilson bu konuda şunları söyler:

“Toplumsal memnuniyetsizliği ve ortak talepleri keskin biçimde netleştirerek; sosyal bünyedeki çöküntü eğilimlerini belirginleştirerek; bazen de toplumsal kutuplaşmayı haber vererek hatta teşvik ederek; tarikatlar, tarihte bazen katalizör görevi yapar.”

Wilson, 1970.

Bazıları, tarikat işlevlerinin politik hassasiyete ve toplumsal değişime rehberlik edebileceğini iddia ederken, diğerleri böyle teorilerin muhafazakar etkilerine dikkat çekmektedir. Örneğin Eli Halevy, toplumun hoşnut olmayan üyelerinin nasıl Wesley'in etkisi altına girdiğini ve toplumsal ve siyasi kargaşanın, yerini nasıl dinî bir talebe bıraktığını göstermek suretiyle, 18. Yüzyıldaki toplumsal ve ekonomik karışıklıklar dönemi boyunca İngiliz toplumunun istikrarını açıklamıştır.

³ Kalvinizm, zühtü ya da sade Protestanlığın özel bir biçimidir.

Bu alışmalar, dinin bazı durumlarda değişimi engellediğini, bazı durumlarda ise değişimi teşvik ettiğini göstermektedir. İlk sosyologların çalışmaları üzerine inşa edilmiş olan son dönem araştırmaları, dinin hangi durumlarda değişimi desteklediği ve hangi durumlarda engellediğini açıklamaya başlamıştır. Weber'in de ifade ettiği gibi, bizzat dinî inançlar ve uygulamaların yapısı, analizler için verimli bir kaynak olabilir. Bu analizler; dinî organizasyonların yapısının incelenmesi, diğer protesto yollarının var olup olmadığı, din ve farklı sosyo-ekonomik gruplar arasındaki ilişki ve dinî organizasyonlarla devlet arasındaki bağlantılar gibi, diğer hususları da kapsamaktadır.

Gelecek

Konuya ilişkin tartışma ve problemleri özetledikten sonra, dinin geleceğini tahmin etme girişimine yönelmemiz gerekir. Dar kapsamlı bir din anlayışı benimseyenler, onu düşüşte görme eğiliminde iken, diğer bazıları, dini bir değişim içinde görme eğilimindedir. İlk dönem yazarların pek çoğuna göre din, esrarengiz şeylere bir açıklama getirme hizmeti görmüştür -insanın istikrarsız varlığını, ona güven vermek suretiyle bir temele oturtuştur. Bu yazarların pek çoğu aynı zamanda dini, insanın gelişim sürecindeki bir aşama olarak gören bir anlayışa sahiptir. Dolayısıyla bilim, bilinmeyenlerin alanını daralttıkça din artık ihtiyaç hissedilen bir şey olmayacaktır. Fakat her halükarda bilimin, dinin yerini alıp alamadığı karmaşık bir sorundur.

Diğer sosyologlar, özellikle de Durkheim'in analizleriyle bazı paralellikler gösterenler, dinin gizli ya da "aslında var olan" (latent) fonksiyonlarını araştırmaya yönelmişlerdir. Buna göre dinin açık ya da görünen işlevi, kurtuluş (salvation) için bir yol sağlamak iken; din, amaçlanmayan başka fonksiyonlar icra etmiştir. Din; toplumun birlik ve beraberliğine, ortak değerlerin oluşmasına, toplumsal düzenin meşrulaştırılmasına ve hissî anlatımlar için imkan sağlanmasına hizmet etmiş, bireylere ve gruplara bir kimlik kazandırmıştır. Bu işlevlerin gerekli ve elzem olduğunu savunanlardan bazıları, bu işlevleri karşılayan bir şeyin, tanım itibarıyla din olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla, genelde anlaşıldığı üzere, dinle açık bir ilişkisi olmasa da bir sivil din de dinin fonksiyonlarını yerine getirmekte ve bu yüzden dinî olarak kabul edilebilmektedir. Eğer bu varsayımları kabul edersek, hangi şekilde olursa olsun din daima bizimle olacaktır.

Durkheimci geleneğe çok şey borçlu olan Bryan Wilson gibi sosyolog, dinin işlevlerin pek çoğunu başka amillerin yüklendiğini ve dinin, zayıfladığı için bu fonksiyonların yerine getirilemediğini savunmuştur. O, az önce de ifade ettiğimiz gibi, toplumun

gittikçe istikrardan uzaklaştığı ve sosyal düzensizliğe açık hale geldiği sonuçlarından hareketle, dinin nüfuzunu ve işlevlerini giderek kaybettiği bir dünya düşünme eğilimindedir.

Marx'a göre ise din, toplumun tarihî gelişiminde bir aşamadır ve yerini devredip gitmeye mecburdur. O, dinî düşünce ve uygulamaların aşamalı olarak azalacağını iddia etmiştir. Burada îma edilen şey; geleceğin toplumunda, nerede insan kendi şahsi yeteneklerinin gerçek bilincine ulaşır ve kendisinin gerçek doğasının farkına varır ise orada dinî inançlara ihtiyaç kalmayacağıdır.

Geleceği tahmin etmede bir defa daha tanımların öneminin farkına varmak zorundayız.

Berger ve Luckmann, dini; insanların, kendisi vasıtasıyla gördükleri, yorumladıkları, iletişim kurdukları, anladıkları ve hayatlarına anlam kazandırdıkları anlam sistemleri (meaning systems) oluşturma süreci olduğu kanaatinde dirler. Çünkü, her toplum kendi dünyasını ve kendi anlam sistemini oluşturur; her toplum zorunlu olarak dinîdir. Bu anlam sisteminin Marxizm ya da Hristiyanlık olması önemli değildir. Bunlar insan eylemleri ve anlayışı için kapsayıcı çerçeveler sağladıkları için dinî sayılabilirler.

Görüldüğü gibi açıklamaya çalıştığımız sorunlardan çoğu net bir şekilde tanımlama problemine dayanıyor. Bu konuyu gelecek bölümlerde daha detaylı olarak ele alacağız.

Sosyologlar ve Din

Bir çok sosyolog dine bir tür kolektif yanılgı, sosyoloji ve bilimsel yaklaşımın yalnızca açıklamakla kalmayıp aynı zamanda yorumladığı yanlış bir teşhis olarak yaklaşmıştır. Din; kolektif kimliği pekiştirmek için bir hile, sınıfları sömürmek için bir araç, dünyadan kaçmak için bir gayret, acıları rahatlatmak için bir kandırmaca/illüzyon ve esraren giz olanla bir uzlaşma çabası olarak görülmüştür.

Sosyologların dine yaklaşım biçimlerini genel olarak şu gruplara ayırabiliriz: İlk gruptakiler genelde dini, eşitsizliğin gerçek boyutunu ve nedenlerini gizlemeye yarayan bir ideoloji ola-

rak kabul ederler. Bu tür bir yaklaşım, dini, bilimin ve rasyonel-
liğin gelişmesiyle aşamalı olarak ortadan kalkacak bir şey olarak
görme eğilimindedir.

İkinci bir grup, bizim, dini, dindar şahıs açısından incelemek
zorunda olduğumuzu savunmuştur, çünkü biz ancak aktif olarak
dinin içerisinde olanların gözleriyle bakarsak dini anlayabiliriz.
Bu yaklaşım; inançlarının doğruluğunu sorgulamaksızın, ilgili
kimselerin bakış açısından hareketle, dinî fenomenleri tartışabi-
leceğimizi, analiz edebileceğimizi ve açıklayabileceğimizi kabul
eder.

Üçüncü yaklaşım ise, dinin bir hakikat derecesine sahip ol-
duğunu, bununla birlikte sosyolojinin dinî inançların sonuçları-
nı anlamamıza yardımcı olabileceğini varsayar. Bu anlamda, me-
sela ibadet Tanrı'ya bireysel yakınlığı getirebildiği gibi, aynı za-
manda toplum üyelerini bütünleştiren ya da dünyevi sorunları
kolaylaştıran bir fenomen olarak da değerlendirilebilir.

Tüm bu yaklaşımlar, dinî inanç konusundaki üç bakış açısı-
nı göstermektedir:

1) Dindar kişi, insanî bir inşa olan toplumsal dünyanın ger-
çek yapısından habersizdir ve bu konuda yanlış bir bilince sa-
hiptir.

2) Dinî inançların doğru yada yanlış olması önemli değildir,
önemli olan bunların insan davranışlarına olan etkileridir.

3) Her ikisi de dünyayı kavramada ve anlam vermede bize
yardımcı olduğundan din ile sosyoloji arasında bir çatışma yok-
tur.

Son yıllarda, bir sosyologun “değer yargılarından uzak” (va-
lue free) olup olamayacağı, değer yargılarından uzak olması gere-
kip gerekmediği ve değer yargılarının, araştırmaları ne dereceye
kadar etkilediği üzerine çok şey yazılmıştır. Bu konuda tartışma-
ya dalmak lüzumsuz ise de, benimsenen farklı yaklaşımların ve
bu yaklaşımların içerdiği mümkün etkilerin farkında olmamız
gerekir. Bu sebepten dolayı bu durum, dinî inanca sahip bir sos-
yolog olarak benim pozisyonumu anlatmaya da uygun gözükü-
yor.

SOSYOLOJİ VE DİN

1) TANIM PROBLEMİ

Din, sosyoloji öğrencisine, bu alanın zaten var olan sorunları dışında daha başka önemli problemler sunar. Eğer bir toplumsal hayat alanını incelemek istiyorsak, dini tanımlayabilmeye ve ölçebilmeye ihtiyaç duyarız. Mesela, dindar kimseyi kiliseye düzenli olarak devam eden biri olarak tanımlarsak, bu, bir kişinin ve bütün olarak bir toplumun dinî bağlılığını (religious commitment) değerlendirmede nispeten bize kolaylık sağlıyor gözükabilir, ama burada bile, daha sonra göstereceğimiz gibi, bazı sorunlar mevcuttur. Eğer dinî bağlılığın göstergesi olarak ibadeti kullanırsak, açık bir biçimde ölçme problemleri ile karşılaşırız. Ayrıca benimsediğimiz din tanımının, toplumu değerlendirmede kullanacağımız yöntemleri etkileyeceği de ortadadır. Bu da, dindar olarak isimlendireceğimiz topluluğun sırayla sayısını ve tipini etkileyecektir. Glock ve Stark da bu sorunu şöyle ifade eder:

“Dindarlığı tanımlama konusundaki belirsizlik, dinî teslimiyeti konu alan pek çok araştırmada ve yazıda çeşitli hatalara yol açmıştır. Örneğin savaş sonrası Amerikan dinî hayatının yeniden canlandığı veya düşüşe geçtiği üzerinde yakın zamanda yapılan tartışma-

ların çoğu, farklı gözlemlerle elde edilen farklı tanımların kabul edildiğini göstermektedir.”

Stark, R. ve Glock, C.Y., *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, University of California Press, 1968.

Ölçme ve tanımlama konusundaki bazı açık problemler şu örneklerde de görülebilir: Yakın arkadaşlarınızdan birinin Bakire Meryem (Virgin Mary)’i heyecanlı bir şekilde anlattığına veya bir başkasının bundan sadece “ağız ucuyla bahsettiğine” şahit olduğunuzu düşünün. Bu tür dinî tecrübeleri biz nasıl değerlendirecek, ölçecek ve açıklayacağız? Bir arkadaşınızı pazar sabahı ailesiyle birlikte kiliseden çıkmış geliyor iken gördünüz. Acaba onlar gerçekten dindar mı?

Klasik sosyologlar bu zorluk ve problemleri çok iyi fark etmişlerdi. Örneğin Weber şunu söylüyordu:

“din”i tanımlamak, onun ne olduğunu söylemek, bir sunumun başlangıcında mümkün değildir... ancak bir araştırmanın sonucunda [dinle ilgili] bir tanım denenebilir.

Weber, M., *The Sociology of Religion*, Methuen, London, 1965.

Weber, kendisinin dini nasıl tanımladığı ile ilgili bazı ipuçları vermesine rağmen, analiz edilecek şeyi belirlemeden bir analizin nasıl yapılacağını kavramak zordur. Ayrıca tanımlar şüphe götürür olabilir ve biz bunları inceledikten sonra üzerinde bir takım değişiklikler yapmak isteyebiliriz. Ama bu tanımların birinden başlamamız gerekir.

Dinin belki de en meşhur tanımı; dinî inançların temel özelliğinin, onların her şeyi, kutsal-kutsal olmayan/profan, dinî-dünyevi/seküler olmak üzere iki grup içerisinde sınıflandırmak olduğunu söyleyen Emile Durkheim’e aittir. Kutsal (sacred) şeyler kapsamına; tanrılar, ruhlar, taşlar, çakıllar ya da bir ağaç parçası da girebilir -yani gerçekten sıradan her hangi bir şey kutsal sayılabilir. Bu tip kutsal şeyler genellikle yücelik ve güç bakımından üstün sayılır ve bu, onları aynı zamanda, profan şeylerden ayıran dinî tören ve seremonilerin yerleşmesini de beraberinde getirir.

Çünkü bu iki grup (kutsal-profan) insan düşüncesinde her zaman ayrılmıştır ve bu durum, bu sınıflandırmayı kabul etmeyi kolaylaştırmaktadır.

Kutsal ve profan arasındaki bu ayrım Durkheim'in din tanımına temel oluşturur. Bununla birlikte kutsal, aynı zamanda insanların, Durkheim'in "kilise"⁴ (ecclesia) diye adlandırdığı moral bir bütünlük içerisinde birbirlerine bağlanmasına hizmet etmektedir. Bu şekilde o, din tanımının son şekline varır:

"Din; kutsal şeylerle ilgili -emredilmiş veya yasaklanmış- inanç ve uygulamalar manzûmesidir. Yani mensuplarını kilise adı verilen ahlaki bir bütünlük içerisinde toplayan inanç ve uygulamalar bütünüdür."

Durkheim, E., *The Elementary Forms of the Religious Life*, Free Press, New York, 1965.

Durkheim'in dine olan ilgisi, onun toplumsal işleve sahip yönleri üzerindeydi; dolayısıyla o, dinî tecrübenin daha özel unsurlarıyla ilgilenmemiştir. Bununla birlikte, çağdaş toplumların çoğunda dinî inançla uygulama arasında çok fazla bir ilişkinin mevcut olmadığı açıkça görüldüğünden bu tanımın uygunluğu sorgulanmalıdır. Örneğin, bazı toplumlarda dinî inancın oranı yüksek, kiliseye devam etme gibi dinî faaliyetlerin oranı düşük gözükmekte iken; Amerika gibi diğer toplumlarda kiliseye devam etme oranı nispeten daha yüksek, buna karşın dinî inanç oranının daha düşük olduğu görülmektedir.

"Dindar" (religious) teriminin ne anlama geldiği üzerindeki önemli tartışma ve şüpheler karşısında Glock ve Stark, bir dindarlık "temel boyutları" (core dimensions) dizisi geliştirmişlerdir. Onlar bir çok din tanımının, kendisini farklı yollarla dışavuran bir fenomeni etkili bir şekilde ortaya koymak için yeterli olmadığını söylerler –kaldı ki, Yahudiler, Müslümanlar ve Hindular gibi dinî gruplar arasındaki farklılıklar bir yana, bizzat Hristiyan kiliseleri arasında inançlar ve uygulamalar bakımından önemli

⁴ Burada "kilise" ibadet mekanı değil bir dine inananların tamamı, yani "ümme" anlamındadır (ç.n.).

farklılıklar söz konusudur. Bu çeşitliliği göz önüne alabilecek bir din tanımı ortaya koymanın bir yolu da, dindarlığın “temel boyutları”na dair bir seri geliştirmektir. Bu temel boyutlar, inanç, uygulama, tecrübe, bilgi ve sonuçlar’ı kapsar.

Inanç boyutu; dindar kişinin kesin bakış açısını ve sunulan herhangi bir dinin temel inançlarını benimsemesini ifade eder. Hristiyanlar için bu inançlara; [İsa’nın] Bakire [Meryem]’den doğma[sı] (Virgin Birth), Yeniden Dirilişi (Resurrection) ve Göğe Yükselmesi (Ascension) örnek verilebilir.

Din aynı zamanda, insanların, bağlılıklarını gösterdikleri bazı pratikler içerir. Bu tür pratiklere hem komünyon⁵ ve konfirmasyon gibi şekli/formel ibadetlerin çeşitli biçimleri hem de daha özel/informel ve genellikle bireysel ibadet şekilleri (örneğin incil, Kur’an gibi kutsal kitaplardan pasajlar okumak) dahil edilebilir.

Tecrübe boyutu; dinlerin, bazı doğa-üstü (supernatural) güçlerle doğrudan ilişkide bulunma beklentisi oluşturmasını içerir. Bu; “bir kişi tarafından tecrübe edilen veya dinî bir grup tarafından tanımlanan; kutsal bir ruh, Tanrı, yüce bir gerçeklik ya da aşkın bir otorite ile ince bir ilişki kurmayı ifade eden hisler, algılar ve duygular” ile ilgilidir (Stark ve Glock, 1968).

Dindar kişi, belli ölçüde, dinin temellerini bilmek ve anlamak ister ki bu, bilgi boyutu ile ilgilidir. İnanç ve bilgi arasında açık bir ilişki var ise de, Glock ve Stark bu iki boyutun farklı olduğunu, zira kişinin bilgisinin her zaman inanca yol açmadığını söylemektedir. Aynı şekilde, dinî inançlar az bir bilgi ve anlamaya da dayanabilir.

Bu tür inanç, uygulama, tecrübe ve bilgilerin, Glock ve Stark’ın sonuç boyutu ile açıkladığı davranışları etkilemesi muhtemeldir. Zira dindar kimseler inançlarına göre davranmayı ve düşünmeyi istemektedirler.

⁵ Hristiyanlığın temel ritüellerinden biri olan ekmek-şarap ayini (ç.n.).

Bununla birlikte bazı yazarlar, bu beş “temel boyut”un göreceli olduğunu, bir boyutta dindarlık sayılan bir şeyin başka bir boyutta dindarlık olarak görülmeyebileceğini ifade etmişlerdir. Ayrıca, dinî inançlara sahip olmak, zorunlu olarak dinî pratiklere veya dinî tecrübeye yol açmayabilir. Bazı dinlerin “temel boyutlar”ın sadece bir veya birkaçına daha fazla önem verdiği biliniyorsa da, Glock ve Stark bu temel boyutların hepsinin dindarlığın yapı taşları olduğunu savunmaktadır.

Glock ve Stark’ın “temel dindarlık boyutları” bir dinin ana özelliklerini ortaya koymada bize yardımcı olmaktadır. Ancak, bu boyutları işlevsel olarak kullanma (mesela bunları ölçülebilir formlara sokma), bu boyutları gerçekten ölçebilme ve bunların arkasındaki anlamları ortaya koyabilme hususunda hala zorluklarla karşı karşıyayız. Kaldı ki, komünyon ayinine katılma, kilise nikahı vb. dinî uygulamaların oranını tayin etmek mümkün ise de, bunların önemini tespit etmek daha zordur. Örneğin, resmi dairede evlenen birinin kilisede evlenen birinden daha az dindar olduğu söylenebilir mi?

Bir çok sosyolog dindarlığı, insanı etkileyen bazı doğaüstü güçlere inanma şeklinde tanımlamaya gayret etmiş ise de, diğerleri böyle bir bakış açısının oldukça dar kapsamlı olduğunu savunmuştur. Bunlar, din sosyolojisinin, geleneksel şekilde, kendi araştırma alanı olarak gördüğü sahayı sınırlandırmaması gerektiğini ve bir bütün olarak “inanç sistemleri”ni açıklaması gerektiğini söylemektedirler. Bu, insanların dünyayı yorumlama biçimlerini ve kullandıkları açıklayıcı (explanatory) çerçeveleri kapsamaktadır. Böylece, din sosyolojisi bilgi sosyolojisinin bir parçası haline gelmektedir (zira burada, insanların yorumlama şekli, düşünceleri ve bunlar çerçevesinde dünyaya anlam vermeleri söz konusudur). Bu yaklaşım bilhassa Berger ve Luckmann’ın çalışmalarında görülür.

Berger ve Luckmann din üzerine yapılan çağdaş araştırmalardan çoğunu eleştirirler ve bunların resmî kiliselerin desteği ve teşviki altında gerçekleştirildiğini iddia ederler. Onlara göre bu araştırmaların çoğu “piyasa araştırmasının dinî bir türü”dür. Böy-

le olunca, din sosyolojisi kiliseye ait terimlerle tanımlanma sürecine yönelmiştir, yani kilise merkezli olma eğilimindedir (kiliseye devam etme, evlilik vb.).

Berger ve Luckmann'a göre sosyologlar, insanların, yaşadıkları dünyaya anlam verme biçimi ile ilgilenmelidirler. Bireyin dünya algısı, sürekli olarak kuvvetlendirilen ve meşrulaştırılan toplumsal bir olgudur. Din, geçmişte olduğu gibi şimdi de, insanın "anlam dünyası"nın (univers of meaning) oluşmasında ve yerleşmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Eğer bu yaklaşım benimsenirse, o zaman din sosyolojisi öncekine oranla daha geniş konularla ilgili hale gelir. Bu bağlamda din sosyolojisi, dünya hakkındaki çeşitli algılamaya biçimlerini, bu tür algıları edinme yollarını ve bunları oluşturan çeşitli organizasyonları incelemekle işe başlamalıdır.

Berger ve Luckmann'ın benimsediği din tanımı "kapsayıcı" (inclusive) bir tanım olarak isimlendirilebilir. Buna göre din, insanın tüm değer sistemini kapsamlı bir şekilde formüle etme gayretinin bir yolu haline gelmekte ve örneğin Marxizm bir din olarak görülebilmektedir. Eğer bir çok kimsenin iddia ettiği gibi, dünyayı anlamlandırma gayreti, zorunlu ve insanoğlunun vazgeçilmez bir özelliği ise, o halde biz her halükarda dindar olacağız. Fakat burada bir problem vardır; zira birçok Marxist, dindar etiketini reddedecek, aynı zamanda bir çok kimse bununla "geleneksel ve sezgisel din anlayışı" arasında önemli bir fark olduğunu söyleyecektir. (Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion*, Blackwell, Oxford, 1970).

Diğer taraftan, eğer biz, "dışlayıcı" (exclusive) bir din tanımını benimsersenek (mesela Marxizm gibi anlam sistemlerini dışarıda bırakan bir tanım) o zaman, her ikisi de bizi ilgilendiren, bu anlam sistemleri ve Robertson'un "açıkça dinî" (obviously religious) olarak isimlendirdiği inançlar konusundaki analizlerimizi göz ardı etmek zorunda kalabiliriz. Burada da görüldüğü gibi, din araştırmalarında karşılaşılan en büyük sorunlardan biri, dinden bahsettiğini iddia eden sosyologların farklı şeylerden söz ediyor olmasıdır. Bundan dolayı, tüm anlam sistemlerinin dinî olmadığı

ğının farkında olmak şartıyla, dini bir tür anlam sistemi olarak ele almak uygun gözükmemektedir. Biz burada, Worsley tarafından temellendirilmiş olan din tanımını benimsedik: çeşitli şekillerde sunulan, kabulü istenen ve empirik-teknik alanın ötesinde bir boyuta sahip olan bir inançlar bütünü. Bu tanım da, benzer tüm din tanımları gibi eleştiriye açık olmakla birlikte, bizim için bir başlangıç noktası sağlamaktadır.

Dikkatimizi din ile ilgili çeşitli sorun ve konulara yöneltmeden önce çeşitli dinî organizasyon tipleri arasında bir ayırım yapmak da önemlidir: kilise, mezhep ve tarikat şeklinde.

Kilise (church); genellikle, görevliler hiyerarşisi ile organize olmuş istikrarlı bir kurumsal yapı olarak tanımlanmıştır. Bu yapı, genelde daha geniş ekonomik ve toplumsal yapı ile bütünleşmiş olup, geniş ölçüde kabul edilen bir inançlar ve değerler bütününe sahiptir. İbadetin daha ziyade şekli/formel olmasına ve halkın tüm kesimlerinin burada temsil edilmesine rağmen, yüksek statüdeki gruplar daha üst düzeyde temsil edilmektedir. Kiliseye verilecek iyi bir örnek; Devlet ve Monarşi ile resmî olarak bağlantılı olan İngiliz Kilisesi'dir.

Mezhep (denomination); toplumun geniş bir kısmına kucak açan ve geniş bir topluluk tarafından kabul gören dinî bir teşekküldür, ancak genelde devletle hiç bir resmî bağa sahip değildir. İbadet kilisedekinden daha az formeldir ve mezhepler genel olarak diğer kilise ve tarikatlarla ilişki içerisindeyler, onlarla birlikte yaşar ve kabul görürler. Mezheplere örnek Metodistler ve Birleşik Reform Kilisesi (United Reformed Church)'dir.

Tarikat (sect) ise genelde kapalı bir topluluk olma eğilimi gösteren, toplumun geniş ölçüde kabul ettiği değerleri reddeden ve çoğunlukla toplumla çatışma halinde olan daha küçük organizasyonlara verilen addır. Genel olarak resmî görevliler yoktur, dolayısıyla, ibadetler daha informeldir ve üyelerin bizzat kendileri organizasyonun çeşitli işlerinden sorumludur. Üyeleri genelde düşük statüdeki gruplardandır. Bunların öğretileri, üyelerinden yoğun bir teslimiyet ve sadakat talep eder. Genellikle diğer kimseleri hoş görmeyenler ve yalnızca kendi öğretilerinin takip edilme-

siyle kurtuluşun veya aydınlığın elde edilmesinin mümkün olabileceğine inanırlar. Tarikatlara örnek Mormonlar ve Yahova Şahitleri'dir.

2) SEKÜLERLEŞME

Din sosyolojisindeki temel tartışmalardan biri, modern endüstri toplumlarının “seküler” olarak tanımlanabilmesinin ölçüsü -yani dinin hangi oranda, toplumsal önemini kaybetmiş olarak görülebileceği- ile ilgilidir. Sekülerleşme tezi ile ilgili en önemli zorluk, tıpkı “dindar”ın ne anlama geldiği konusunda genel bir kabulün olmaması gibi, “sekülerleşme” (secularisation) kavramı üzerinde de genel bir uzlaşmanın olmamasıdır.

Bu tezin baş savunucularından biri olan Bryan Wilson sekülerleşmeyi “dinî düşüncelerin, uygulamaların ve kurumların toplumsal önemlerini kaybetmesi süreci” olarak tanımlamıştır (Wilson, B.R., *Religion in Secular Society*, Watts, London, 1966). Wilson toplumun tüm üyelerinin “sekülerleşmiş bilinç”e (secularised consciousness) sahip olduğunu veya insanların artık dinle ilgilenmediklerini kastetmiyor. Onun temel iddiası, dinin toplumsal sistemin işleyişinde bir öneminin kalmadığıdır (bkz. okuma parçası 6).

Diğer tanımlar gibi Wilson’ununki de bir çok zorluk ve problemler içermekte, çeşitli varsayımlara dayanmaktadır. Bazıları, sekülerleşme kavramını din karşıtı bir ideoloji formu olarak görmüşken, diğerleri sekülerleşmenin bizatihi ortada bir şey olduğunu ve yapılması gereken şeyin onun, ortaya çıktığı süreç göz önüne alınarak açıklanması olduğunu savunmaktadır. Wilson’un tanımındaki problemlerden biri de; toplumsal önemin ne anlama geldiği ile bizim bunu nasıl değerlendirebileceğimiz ve ölçebileceğimizdir. Öneminin kaybetmenin göstergesi ne olacaktır? Bir takım “seküler” tanımlarını “dinî” temasının karşıtı bir gösterge olarak kullanabilir miyiz? Ayrıca, birçok sekülerleşme tanımı geçmişteki yaşam tarzının daha “dinî” olduğunu veya hiç değilse bugünkünden daha az seküler olduğunu varsayar. Oysa bu düşünce, geçmişte yaşanan bir dinin etkisini ölçebileceğimiz iddi-

asına dayanır. Wilson bu varsayımın tamamen meşru olduğunu iddia ediyorsa da, bir çok kimse buna şüpheyile bakmıştır.

Bu tür problemler ve belirsizlikler bu kavramı öyle kuşatmıştır ki, bazıları sekülerleşme kavramını terk etmemiz gerektiğini söylemiştir. Sekülerleşme kavramı ile ilgili problemlerin olduğu açık ise de, bu kavramın bir çok araştırma ve tartışmayı teşvik ettiğine şüphe yoktur. Açık ve genel kabul gören bir sekülerleşme tanımı yararlı olabilir ancak, hali hazırdaki belirsizlik, geniş bir farklılıklar dizisinin ve ilginç materyallerin ortaya çıkmasına hizmet etmiştir. Takip eden bölümde, sosyologların sekülerleşmeyi tahlil ederken ve tartışma konularını incelerken ele aldıkları farklı sorunları açıklayacağız.

Sekülerleşme: Tartışma Alanları

Kiliseye Üyeliliğin ve Katılımın Azalması

Bir çok sosyolog, onlara göre sekülerleşme trendini gösteren, bir dizi istatistiksel materyale dikkat çekmiştir. Onlar, kiliseye devam etme, kilise üyeliği, vaftiz, konfirmasyon, evlilik ve din adamı sayısı konusundaki araştırmaları ve göstergeleri kullanarak sekülerleşme sürecinin varlığını ispat etmeye çalışmışlardır. Bununla birlikte, bu tür istatistikler, dinî göstergelerde bir düşüşü ifade ediyor ise de (bkz. Tablo 1.1, 1.2 ve 1.3), bunlar diğer toplumsal istatistikler gibi ihtiyatla ele alınmayı gerektirmektedir. [Bu konudaki] çeşitli yorumlar ve sorunlar şu şekilde özetlenebilir:

1) Örneğin D. Martin, bu tür rakamlarla ilgili bir çok probleme dikkat çeker. O, bu istatistiklerin daima kendi “demografik şartlar”ı (demographic context) içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini, zira nüfus içerisindeki yaş dağılımı değişikliklerinin önemli farklılıklar doğurabileceğini belirtmiştir.

Ayrıca, bu istatistiklerin çoğu bir takım organizasyonların bizzat kendileri tarafından yaptırılmıştır ve doğrudan bir karşılaştırmaya uygun olmayabilirler. Örneğin kilise üyeliği kriterleri

hem bir kilise içerisinde hem de kiliseler arasında farklı olabilir (hangi kiliseye bağlı olduğu sorulduğunda “İngiliz Kilisesi” diye cevap veren birisi veya seçici hareket eden bir mi, yoksa bu kiliseye düzenli olarak devam eden bir kimse mi İngiliz Kilisesi’nin bir üyesidir?). Kilise ile ilgili istatistiklerin yöntemleri zamanla farklılaştığı gibi (Örneğin 1978’den sonra İngiliz Kilisesi’ndeki çocuk vaftizi rakamları, bir yaşının altındakilerin vaftizi ile ilgilidir ve önceki yıllarla mukayese edilemez) aynı zamanda, pazar günü kiliseye gitmedeki azalma, genel sayının düştüğünün değil, daha az insanın kiliseye iki kez gittiğinin bir göstergesi de olabilir.

Bunun yanında, coğrafi hareketliliğin artmasıyla bazı kimse-lerin iki kiliseye birden üye sayılmasının bir sonucu olarak bazı istatistikler hatalı olabilir. Bir hafta bir kiliseye diğer hafta öbürüne gitme eğilimi de, aynı şekilde, bir takım yanlışlara neden olabilir.

2) Bazı araştırmacılar, dinî istatistikleri dinin değer kaybetmesinin bir göstergesi olarak yorumluyor ise de, diğerleri farklı bir bakış açısıyla, kiliseye gitmenin rutin bir şekilde yaygın olarak devam ettiğine dikkat çekmiştir. Örneğin D. Martin şöyle söylemektedir:

“Yıl boyunca her iki İngiliz’den biri; hayatındaki bir olay nede- niyle, özel bir şahıs için veya medeni ilişkiler çerçevesinde değil, ku- rumsal dinin sıradan bir örneği dahilinde bir ayin için kiliseye git- mektedir.”

Martin, D., *A Sociology of English Religion*,
Heinemann, London 1967.

Eğer biz “şu ve bu sebeple ya da tesadüfî” eylemleri de göz önüne alırsak, kiliseye gitme oranı önemli ölçüde daha yüksek olacaktır.

3) Kilise istatistiklerinin yorumlanması ve doğruluğu konu- sundaki bu problemlere rağmen, kiliseye devam etme gibi faktör- lerde, hiç değilse bu ülkede (İngiltere) bir azalma olduğu geniş ölçüde kabul edilmektedir. Bununla birlikte bu durum, seküler-

leşmenin boyutunu belirtmede önemli bir adımdır. İnsanların kiliseye devam etmesi onların dindar olduğu anlamına mı gelir, ya da dinî katılımdaki/ibadetlerdeki azalma dinî inançta da bir azalmayı mı gösterir? Çeşitli toplumsal araştırmalar, halkın büyük bir kesiminin bir takım dinî inanç şekillerine sahip olduğunu tutarlı biçimde göstermiştir (bkz. Tablo 1.6). Yakın zamandaki bir Gallup Poll araştırması, İngiltere’de insanların %76 oranında Tanrı’ya inandıklarını söylediklerini göstermiştir. Amerika için ise bu rakam daha yüksek; % 94 civarındadır. Bu rakamlar, sadece kiliseye devam etme oranı vb. şeylerin dinî inancın zayıfladığını ifade ettiği iddiasının problemli olduğunu değil, aynı zamanda tüm modern endüstri toplumları ile ilgili bir genelleme yapmanın zor olduğunu da gösterir.

İncil Topluluğu (Bible Society) tarafından Gallup Poll’a yaptırılan 1983’teki bir araştırmada insanlara dinî mensubiyetleri sorulmuş ve şu cevaplar alınmıştır: %64 İngiliz Kilisesi, %11 Roma Katolik, % 7 Metodist, % 2 Baptist, geriye kalanlar da ya “diğer” dinlere mensup ya da hiç bir dine bağlı değil (bkz. Tablo 1.5). Bu rakamların dikkatli bir yorumlamayı gerektirdiği ve inançlardaki niteliksel farklar hakkında bize büyük çapta bir şey ifade etmediği açıktır. Ayrıca Tanrı’ya inancını veya dinî bağlılığını dile getiren halkın yüzdesi gibi rakamlar, bize bunun anlamı hakkında, bunun, kişilerin özel hayatlarını nasıl etkilediği hakkında bir şey söylemez; ama muhtemelen bunlar, bu tür inançlar ve bağlılıkların toplumsal öneminin devam ettiğini gösterir.

4) Demerath ve Hammond ibadet ile dinî inancın eşit sayılabilir olduğunu iddiasının problemlerini açıklarlar. Onlar, istatistikler konusunda yapılan eleştirilerin dışında bir de yorumlama probleminin var olduğu gerçeğine şu şekilde dikkat çekiyorlar:

“Kilise üyelerinin şahsi inançlarında veya eylemlerinde her zaman yüksek seviyede dindar oldukları, buna karşılık üye olmayanların dindar olmadığı şeklindeki aceleci bir varsayımdan kaçınmamız gerekir.”

Demerath, N. J., ve Hammond, P. E., *Religion in Social Context*, Random House, New York, 1969.

Kilise üyeliği, kiliseye devam etme ve toplumsal sınıflar arasındaki ilişkiye rağmen, inanç gibi, dindarlığın diğer ölçüleri ile sınıflar arasında negatif bir ilişki vardır. Örneğin yüksek statüdeki insanlar mevcut toplumsal statülerini sürdürmek amacıyla kiliseye devam etme mecburiyeti hissedebilirler.

5) Yukarıda sözü edilen nokta, geçmişte kiliseye devam etme rakamlarının yüksek oluşunun, dindarlık düzeyinin yüksekliğini gösterdiği varsayımını beraberinde getirmiştir. Oysa bu rakamlar geçmişteki farklı değerlerin sadece pazar günü kiliseye gitmeye ilişkin olduğunu gösterir. Ayrıca kiliseye devam etme vb. üzerine verilen rakamlar dinî inançların boyutu ve bunların mevcut anlamlarını ancak kısmen gösterir. Bazılarına göre geçmiş, dindarlığın altın çağını temsil etmekte iken bazıları bundan oldukça kuşkuludur.

6) İstatistikleri açıklamanın bir başka yolu da, dini düşüşte gören popüler anlayışı göz önünde bulundurmadır. Örneğin 1979'da Avrupa Değerler Sistemi Araştırma Grubu (European Values System Study Group) tarafından Gallup Poll'a yaptırılan bir anket göstermiştir ki; katılanlardan % 48'i İlk Emir'in (On Emir'den ilki: "Ben senin Tanrınım. Benden Başka Tanrın olmayacak) kendileri tarafından tam olarak benimsendiğini söylemiştir. Halbuki bunlardan yalnızca % 18'i diğer insanların bunu kabul ettiğine inanmaktadır (bkz. Tablo 1.7, 1.8).

7) Sekülerleşmenin evrensel bir istatistiksel kanıtı yoktur. Özellikle Amerika'da yapılan istatistikler bir çok insanın kiliseye bağlılık hissetmesinde ve kiliseye düzenli şekilde devam etmesinde belirgin bir artış olduğunu göstermektedir. Bu rakamların da ihtiyatla ele alınması gerekir ve bunlar; örneğin kendilerinin rakamlarını rapor eden, kilise üyeliği vb. tanımları kendilerine göre değiştiren mezheplerdeki bir artışın yansıması olabilir. Daha öncede belirttiğimiz üzere, bu rakamlar bize bunların anlamları hakkında pek az şey ifade ederler. Kaldı ki bu, Amerikalıların daha dindar olduğu anlamına gelmez, fakat kiliseye devam etmenin onlar için ayrı bir anlamı olduğunu gösterir

8) Kiliseye devam etme, evlilik, vaftiz gibi çeşitli dinî aktivitelerdeki azalmanın resmî kilise ile ilgili olduğu, buna karşılık diğer kesimlerde önemli bir gelişmenin mevcut olduğu konusunda bazı deliller vardır. Yahova Şahitleri, Mormonlar ve Krişna Bilinci gibi dinî grupların sayıları genel olarak düşük kalmış ise de, bunlar son yıllarda önemli bir gelişme katetmişlerdir.

Halbuki örnek verilen bu gruplardan çoğu, üyelerinden resmî kiliselere oranla daha büyük ölçüde taleplerde bulunmaktadır. Bununla birlikte, bazı yazarlar bu hareketlerin gelişiminin sekülerleşmeyi göstermediğini, bunların “kutsal”a olan ilginin bir artışından kaynaklandığını söylemektedir.

Şu ana kadar yapılan değerlendirmelerden açıkça ortaya çıkmaktadır ki, kilise ile ilgili faaliyetlerdeki azalma -varsayımlar doğru kabul edilse bile- sekülerleşmenin varlığı konusunda delil teşkil etmede yetersizdir. İddialar, karşı iddialar ve farklı yorumlar oldukça şaşırtıcı ve şüpheli görülebilir. Buna rağmen, bunlar bize dinî faktörleri analiz etme güçlüğüne ve sekülerleşme tartışmasının karmaşıklığını gösterir. Dahası, bu tartışma diğer tartışma alanlarını da açıklamaya başladığımızda daha karmaşık hale gelecektir.

Dinî çözülme (religious disengagement)

Kullanılan bir başka sekülerleşme göstergesi de kilisenin, toplumun geniş kesiminden kopmasıdır. [Burada] kilise, diğer faaliyet alanlarındaki etkisini yitirmiş olarak görülmüştür. Bu sürecin varlığını iddia edenler; gücü ve insan faaliyetlerinin tüm yönleri üzerindeki kontrol ve nüfuzu açısından kilisenin önemini kaybettiğine ve daha önce dinî kurumlar tarafından yönlendirilen bir çok aktiviteyi devralan belli alanlarda uzmanlaşmış (specialised) kurumların gelişimine dikkat çekmişlerdir.

Orta Çağda kilise çok geniş bir hareket alanına sahipti. Bu zaman süresince kilise ve hükümdarlar arasında çok yakın bir ilişki vardı ve aynı zamanda da kilise, toplumsal kontrol gibi alanlar üzerinde önemli bir güce sahipti. Kilise mahkemeleri

(church courts) gibi daha resmî olanlar kadar, günah çıkarma ve ilahî aracılık düşüncesi gibi özel bir takım kontroller de mevcuttu. Eğitim ve toplumsal hizmetlerle ilgili işlerden, geniş ölçüde dinî kurumlar sorumluydu.

Bu gün, kilise okulları ve dinî eğitim gibi, eğitim alanında kısmî bir etkiye sahip olmasına rağmen (burada bile gücü sınırlıdır) kilisenin bu faaliyetler üzerindeki kontrolü daha çok “Yerel Eğitim Konseyleri” gibi seküler kuruluşların eline geçmiştir. Hukuk ve toplumsal hizmetler alanında da devlet tarafından idare edilen kurumlar sorumluluk yüklenmiştir. Günümüzde kilise faaliyetleri daha çok, manevî konularla ve hayat çevrimindeki sıradan olaylarla sınırlıdır. Bu durum, Hill’in de dikkat çektiği gibi, ailenin geçmişteki ve modern endüstri toplumundaki konumuyla benzerlik göstermektedir:

“Tam olarak çok fonksiyonlu (üyelerine diğer şeyler yanında idarî, dinî, eğitsel ve ekonomik hizmet veren) “geleneksel” aile, bu tür aslî olmayan işlevlerinden soyutlanmış gözükmektedir ve bazı yorumculara göre bu yüzden çözülme durumundadır. Aynı şekilde, bir zamanlar eğitim ve toplumsal hizmet işlevlerini üstlenen geleneksel dinî kurumların bu faaliyetlerini de devlet kurumları devralmıştır (bu, bazılarınca sekülerleşmenin delili sayılmaktadır) ve bu dinî kurumlar, endüstri toplumunda gittikçe daha marjinal hale gelmiştir.”

Hill, 1973.

Ailenin fonksiyon aşımına uğradığı söylemine yönelik eleştirilerin benzerleri, kilisenin kamusal alandan uzaklaşması meselesinde de görülebilir. Eleştirilerin çoğu, sekülerleşme ile ilgili değerlendirmelerin arkasındaki varsayımlara yöneliktir. Bu eleştirilerden önemli olanları şu şekilde sıralayabiliriz:

1) Kilisenin seküler olarak adlandırılabilen alanlara girmeye ve burada bir takım etkilere sahip olmaya devam ettiği ortadadır. Örneğin kilise; eşitsizlik, nükleer silahlar ve ötenazi gibi konulara hep müdahil olmuştur. Kurtuluş Ordusu (Salvation Army) gibi organizasyonlar, evsizler ve yoksullar konusunda çok aktif-

tirler. Geçmişle kıyaslandığında etkisi biraz azalmış olabilir ise de, kilise kendisini bu konulardan tamamen soyutlamaktan uzaktır.

2) Bir çok yazar, kilisenin geçmişte ne ölçüde doğru bir dinî anlayışın temsilcisi olarak görülebilir olduğunu sormuştur. Bunlar, kilisenin; halkın manevî ihtiyaçları ile ilgilenmek yerine mülk edinme, rahat etme, gücü ve nüfuzu için kaynak arama arzusuyla yozlaşmasına dikkat çekerler. Dolayısıyla, kilisenin açıkça dinî olan şeylerle sınırlandırılması, geçmişle kıyaslandığında daha samimi bir dinî anlayışı gösterebilir.

3) Talcott Parsons da kilisenin kamusal alandan kopmasının, onun öneminin azalması olarak görülmesini eleştirir. Parsons'a göre, büyük ölçüde farklılaşmış (highly differentiated) bir toplumda dinî kurumlar daha branşlaşmış/uzmanlaşmış hale gelebilir. Fakat bu, onların daha az önemli hale geldiği anlamına gelmez. Dinî kurumlar eğitim, politika gibi alanlar üzerinde artık doğrudan bir etkiye sahip olmayabilirler. Bununla birlikte, normlar ve bireyler tarafından benimsenen değerler açısından hala bir etkiye sahiptirler. Dinî sahada aktif olanların değerleri ve tavırları seküler alandakilerin faaliyetlerini etkilemektedir. Parsons'un da belirttiği gibi kilisenin etkisi doğrudan değildir:

“Hayatın belli yönleriyle ilgili kurumsal nüfuz şu anda yapısal olarak farklılaşmış ise de, [kiliselerin etkisi] fertlerin değer ve motivasyonel bağlılıkları aracılığı ile hala devam etmektedir.”

Parsons, T., *Social Structure and Personality*,
Collier Macmillan, London, 1970.

Dünyanın Rasyonelleşmesi

Bir çok yazar, sekülerleşme sürecinin “rasyonel” ve “bilimsel” düşüncenin gelişmesiyle yakından ilgili olduğunu söylemektedir. Buna göre, bu gelişmenin sonuçlarından biri de, dünya ile ilgili dinî açıklamaların değer kaybetmesi, yani dünyanın, kutsal karakterinden mahrum hale gelmesidir. Bu düşüncelerin çoğunun kökleri, Weber gibi klasik sosyologların ve Malinowski gibi antropologların çalışmalarında bulunabilir.

Çağdaşlarının çoğu, insan ve din konusunda; sırayla büyü- nün yerini dinin, dinin yerini de bilimin aldığı evrimsel bir bakış açısına sahip iken, Malinowski, dinin ve büyü- nün, tüm toplum- larda duygusal gerilimin ve korkunun hafifletilmesine hizmet ettiğini savunmuştur. Hatta, Malinowski tarafından incelenen Trobriand adası sakinleri, bahçecilik hakkında önemli bilgilere sahiptiler ve rasyonel yöntemler uygulamışlardı. Fakat bu durum, onların ürünlerinin niçin bazen azaldığını açıklamaya asla tam olarak yetmiyordu. Tehlike ve güvensizlikle dolu olan, aynı zamanda zarar görme, hastalık ve ölüm tehlikesinin sürekli var- rolduğu bir toplumda her zaman açıklanamaz bir unsur vardır; “bilinmeyen”. İşte din ve büyü, diğer sistemlerin açıklayamadığı bu tür olaylara bir açıklama sağlar.

Weber bile, dinî açıklamaların yerini tedricen “bilimsel” ve rasyonel açıklamaların alacağını söylüyor görünmektedir. Weber’e göre modern toplumun anahtar özelliklerinden biri rasyonelleşmiş ekonomiye verdiği önem ve rasyonel mantalitedir. Toplum, hem ince bir maliyet ve kâr hesabı, hem de farklı yaklaşımlara ve değişime karşı engin bir hoşgörü üzerine temellenmiş kararlarla yönetilir. Dünyaya böyle bir yaklaşım tarzı dinin erozyonunu da haber vermekle birlikte din, kendi başına gelişime yönelik gerekli bir unsur olmuştur (öneminden dolayı Weber, kapitalist zihniyetin oluşmasını Kalvinizm’e bağlamıştır). [Kalvinizm

örneğinde] önce bu rasyonellik kurulmuş, sonra bu rasyonellik [dinî] aslından uzaklaşarak kendi itici güçleriyle öne çıkmıştır. Weber'in tanımladığı yönelişi örneklemek için, yakın zamanda MacDonalds hamburger zincirinin kurucusundan nakledilen şu sözler yararlı olabilir: "MacDonalds'tan sanki bir dinmiş gibi söz ederim. Ben Tanrıya, aileme ve MacDonalds'a inanırım. Fakat işyerinde bu sıra tersidir [yani önce MacDonalds'a, sonra aileme, sonra Tanrı'ya inanırım]." Sonuçta bu anlayışa göre din, insan hayatında hala bir role sahip olmakla birlikte, artık toplumsal faaliyetin tüm alanlarını etkileyen rehber bir prensip olma özelliği sahip olmayacaktır.

Rasyonelleşmenin sonuçlarından biri de dinî açıklamaların ve inançların toplumsal önemini kaybetmeye başlamasıdır. Weber yeni düşüncelere uygun olarak değişen ve gelişen olaylarla birlikte "dünyanın büyüünün bozulduğunu" (disenchantment of the world) ve doğa-üstü'nün artık önemini koruyamayacağını söyler. Önceleri mucize ve doğa-üstü güçlerle açıklanan harikulade olaylar günümüzde bilimsel açıklamalara muhataptır ve hakim görüş, tüm olayların bu rasyonel sistem vasıtasıyla açıklanabilir olduğu şeklindedir. Ancak, bürokratik organizasyonların ve rasyonalizmin kaçınılmaz olduğunu söyler görünmesine rağmen Weber, kendi hayatlarını dinî inançlar olmaksızın anlamlandırmaya çalışan bireylerin amaçsızlaşacağını da ifade etmektedir.

Eskiden tarım, geleneksel şekilde ve üretimi artırmaya yönelik çeşitli törenlerle yapılmakta iken, günümüzde dikkatler, maliyet-kar hesapları, ziraî ilaçların ve kimyevi gübrelerin titiz bir biçimde uygulanması ve maksimum ürün elde etmek için bilimsel tekniklerin kullanılmasına yönelik genel arzu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Artık kuraklık veya su baskını gibi sorunlar dua ya da dinî törenlerle değil sulama ve drenaj sistemleri ile çözülmektedir. Dinî açıklamalar ve inançlar, toplumsal hayatın birçok alanı için gittikçe gereksiz görülmektedir.

Wilson gibi sosyologlar, "rasyonelleşme"ye ve "kutsallıktan arındırma" (desacralisation)'ya doğru gelişen bu eğilimin, etkili biçimde, dinî inancı ve onun etkilerini ortadan kaldırdığını sa-

vunmuştur. Bu çerçevede, bilimsel açıklamalar, Hristiyan inancının çeşitli yönlerine saldırmıştır (örneğin insanın kökeni üzerine devam eden tartışma, Darwin'in evrim teorisiyle başlamıştır ve savunmacı konumdaki yaratılış teorisinin savunucularını öfkelendirmiştir). Benzer şekilde, teknoloji de kendisini rasyonel ve rimlilik düşüncesiyle yönlendirmektedir. Bilgisayarların ve diğer araçların artan kullanımı ile birlikte insanlar -dinî inançlarda son zamanda görülen azalmanın da etkisiyle- rasyonelliğin öneminin farkına gittikçe daha çok varmaktadırlar. Artık rasyonel açıklamalar ciddi görülmekte, buna karşın dinî açıklamalar safdil/naiv bulunmaktadır. Sonuç olarak, bilim adamlarının statü itibariyle yükseleceği, din adamlarının ise itibar kaybedeceği söylenebilir.

Wilson'un argümanları bazıları için bir gerçekler bütünü ifade etmektedir. Ancak, burada da, bir sekülerleşme kanıtına sahip olduğumuz varsayımı tuzağına düşmemeliyiz. Zira, düşünce ve davranışın rasyonel ve bilimsel şekillerinde bir gelişme mevcut ise de, baştan başa rasyonelleşmiş bir çağdaş toplum görüşünü kabul etme hususunda temkinli olmalıyız.

Wilson tarafından ifade edilen argümanlarla ilgili bir çok endişe dile getirilmiştir:

1) Geçmişteki "ilkel" (primitive) inanç sistemlerinin "rasyonel" olmadığını iddia etmek tehlikelidir. Bir çok yazar -her ikisinin de, neden ve etkileri açıklama gayretinde olduğu düşüncesiyle- bir çok "dinî" inanç sisteminin "bilimsel" anlayışla büyük benzerlikler gösterdiğini söylemiştir. Örneğin Marvin Harris, irasyonel gibi görünen birçok dinî inanç ve uygulamanın, çok rasyonel ve pratik temellere sahip olduğunu iddia eder. O, Hindu'lardaki inek saygısının, onların yaşama verdikleri önem açısından açıklanabileceğini söyler. Bunlar; yakıt, gübre, süt, zemin örtüsü, et ve deri olarak yararlanma gibi, ekonomik düşünme zorunluluğunun bir göstergesidir (Harris, M., *Cows, Pigs, Wars and Witches*, Hutchinson and Co., 1975).

2) Her ne kadar bilim bizim [dünyayı] anlamamıza katkıda bulunmakta ise de, dinî inancın yerine geçemez. Daha önce de gördüğümüz gibi, modern sanayi toplumlarında halkın yüksek

bir yüzdesi, bir şekilde Tanrı inancına sahip olduğunu söylemektedir. Ayrıca tahtaya vurmak⁶ veya tuz serpmek gibi batıl inançlara, astrolojiye, fala, hayaletlere ve kehanetlere güçlü bir şekilde inanan insanların çokluğuna bakarsak, bilimsel ve rasyonel anlayışın insanlara tamamen hakim olmadığı açıktır (bkz. Okuma Parçası 1).

3) Bilim belli alanlarda bir takım açıklamalara muktedir olabiliyor ise de, bazı alanlardaki olaylar hala açıklanamaz kabul edilmektedir. Batı tıbbının, doğumu ve ölümü fizyolojik ya da biyolojik açıdan açıklamasına rağmen din, sık sık bu olayların ulvî anlamına dikkat çeker (örneğin insanlar niçin kazalarda veya genç yaşta ölüyorlar vb.). Dolayısıyla, Malinowski'nin deyiimiyle, insanlar hayatın belirsizlik, gerilim ve endişeleriyle başa çıkmaya çalıştıklarında, hala dine yöneliyorlar.

Dinî çoğulculuk (religious pluralism)

Bryan Wilson gibi birçok yazar, dinlerin tarihsel olarak tek-düze (monolithic) olduğunu, örneğin bu dinlerde tek bir hakim inanç ve tek bir dünya görüşünün bulunduğunu savunmuştur. Dinler bir tekele (monopoly) sahiptir ve tüm toplumu idare etmek eğilimindedirler. Diğer [dinî] seçenekler ya absorbe edilmiş ya dışlanmış ya da sindirilmiştir.

Fakat toplum bu gün, bir tek dinî inanç tarafından değil dinî çoğulculuk vasıtasıyla karakterize edilmektedir. Bazıları, dinî organizasyonların bu geniş çeşitliliğinin, pluralizmin bir kanıtı olduğunu kabul ederken, diğer bazıları bu tanıımı kabul etmekle beraber bunu “anlam dünyaları”na gönderme yapmak için kullanırlar. Buna göre günümüzde “bilim” veya “Marxizm” dünya görüşlerinin rekabetini gösterir.

Dinî görüşlerin büyük bir çeşitlilik gösterdiği dünyada, bunların gücü ve etkisi daha zayıf hale gelir. Aralarındaki rekabet; bunların, güvenilirliklerinin yok olduğu ve üyelerinin sadakatini

⁶ “Şeytan kulağına kurşun” veya “Allah korusun” anlamında (ç.n.).

artık garanti edemeyecekleri anlamına gelir. Bu durumun sonuçlarından biri, bir zamanlar zorla empoze edilen dinî görüşlerin günümüzde piyasaya sunulması ve potansiyel alıcılara aktarılması zorunluluğunun olmasıdır. Peter Berger'in kaydettiği gibi: "günümüzde dinî kuruluşlar bir pazarlama şirketi, dinî gelenek de tüketici eşyası haline gelmiştir" (Berger, P.L., *The Social Reality of Religion*, Faber & Faber, London, 1969). Rakip pazarlama şirketleri durumundaki dinî örgütlerden kaynaklanan bu gelişmenin ikinci bir sonucu; bunların rekabet ortamını yansıtan bir şekilde organize olmaya başlamasıdır. Bu kurumlarda, sadece artan bürokratik ve rasyonel yapıların çoğalması yönünde değil, aynı zamanda işbirliğine yönelik bir eğilim de söz konusudur. Maliyetler, tüm potansiyel kazancı yok edebileceği için, farklı kuruluşlar arasındaki açık rekabet mantıksız/irrasyonel hale gelmiştir (ayrıca gruplar arası rekabet, genel imaj açısından iyi olmaz). Sosyolojik açıdan, ekümenik hareketler bu bakımdan ve dinî bağlılığın zayıfladığı biçiminde yorumlanabilir ise de; bu hareketlerin içindeki kimselerin bunu çok farklı şekilde yorumlayacağını hatırd tutmak zorundayız.

Tarikatların artışı da dinî çoğulculuk konusundaki argümanda kullanılmıştır. Buna göre gerçek bir dinî hayat yaşamak için tek yol, bireyin kendisini seküler dünyadan soyutlamasıdır. Wilson'a göre tarikatlar, sekülerleşmedeki artışın ve geleneksel dinin değer kaybetmesinin bir sonucudur. Ona göre tarikatlar sekülerleşme sürecini doğrular, fakat bunun gelişimini önlemek için hiç bir şey yapmazlar (bkz. okuma parçası 22).

Bazıları ise dinî pluralizmin gelişimi konusundaki argümanları kabul etmekle birlikte bunu oldukça farklı biçimde yorumlamaktadırlar:

1) Dinî organizasyonların çokluğu ve yaygınlaşması, dinin devam eden hayatiliğini ve ona olan ihtiyacı gösterir. Dinî kuruluşlar halkın farklı ihtiyaçlarını karşılamaya gayret etmektedir ki bu, dinin bir değişim içerisinde olduğu anlamına gelmekle beraber, dinin değer kaybettiğini göstermez.

2) Wilson gibi yazarlar, tarikatları sekülerleşmenin kanıtı olarak görmekte iken bazıları bunları dinî canlanış (religious revival) göstergeleri olarak yorumlamaktadır. Örneğin Andrew Greeley, üniversite kampüslerindeki yeni dinî hareketlerin gelişimini “yeniden kutsallaştırma” (resacralisation) süreci olarak görmektedir. O’na göre kutsal alan yeniden inşa edilmektedir (Greeley, A.M., *The Persistence of Religion*, S.C.M. Press, London, 1973).

Glock ve Bellah, oldukça farklı bir yaklaşımla, yeni dinî hareketleri yeni bir bilincin göstergesi, ruhsal duyarlılığın bir artışı ve bir anlam arayışı olarak görmektedir. Onlar bu grupların muhtemel sonuçlarından birini –bunları “yüce gerçeği arama” ya yönelik bir hareket olarak algılayarak- çağdaş topluma “yeni bir alternatif” sunma olarak görürler (Glock ve Bellah, 1976).

Dinî kurumların sekülerleşmesi

Sekülerleşme ile ilgili bir genelleme yapma konusunda Wilson, yumuşak bir uyarı tarzında, bizlere “ortaya çıkan örneklerin kültürel ve tarihsel olarak özel” olduğunu hatırlatır (Wilson, 1982). Bu gelişmenin bir örneği bizzat kilisenin kendisinde görülebilen sekülerleşme eğiliminin artmasıdır. Örneğin Amerika’da sık sık dinî kuruluşların başarılı gözüktüğü ve kiliseye devamın yüksek oranda olduğu iddia edilmektedir. Çünkü bu kuruluşlar kendi dinî amaçlarını terk etme eğilimindedir ve sadece, zayıf bir şekilde “dinî” olarak adlandırılabilen olan, diğer sayısız aktivitelerle ilgili hale gelmişlerdir (yani “öte dünya”ya yönelik motivasyonların yerini “bu dünya” ile ilgili amaçlar almıştır). Amerika ile İngiltere arasındaki bu farklılık Scharf tarafından şöyle özetlenir:

“Amerika’da sekülerleşme bizzat kilisededir. İngiltere’de ise “gerçek” dindarların dışında kalan insanların kiliseden çekilmesi biçiminde bir sekülerleşme söz konusudur.”

Scharf, 1970.

Bu farkın bir başka açıklaması ise, kilisenin toplum hayatı için bir odak haline geldiği toplumsal ve coğrafi hareketlilik ile il-

gili olabileceğini söyleyen Herberg tarafından yapılmıştır. Ona göre toplumsal hayatın daha yerleşik olduğu İngiltere’de kilisenin toplumsal bir örgüt haline gelmesine hiç bir zaman ihtiyaç duyulmamıştır.

Herberg açıklamalarına “otantik din” tanımı ile başlar:

“Tabiat üstüne önem verme; doğa-üstü güçlerin gerçekliğine derin ve içten bir inanç; dinî öğretilere ciddi bir bağlılık; sağlam bir teolojik doktrin unsuru; toplumun geniş kesimine karşı dinî inanç ve değerlerden taviz vermeyi reddetme...”

Herberg, W., *Protestant, Catholic, Jew*,
Doubleday, New York, 1955.

Herberg A.B.D.’deki temel dinî kuruluşların bu tanımı hayata geçirmede ve geniş ölçüde kendi teolojilerini Amerikan hayat tarzına uygulamada başarısız olduklarını söyler ve çeşitli dinî grupların ortaya çıkışında üç faktör tespit eder:

1) Bir kimlik ve cemaat düşüncesi ihtiyacını ortaya çıkaran büyük göçlerin etkisi. Çeşitli mezhepler bu ihtiyacı karşılamıştır ve halen bir çoğu, özel etnik gruplar olarak tanımlanır.

2) Dinî grupların gelişimine imkan veren yasalar önündeki, özgürlük ve fırsat eşitliği fikri.

3) Bu yeni dinî organizasyonların oluşumunu engelleyecek hiç bir resmî kilisenin bulunmaması.

Yeni gelenler, Amerikan hayat tarzını keşfetmeye başlamıştır. Aidiyet hissini yaşamaya yönelik ihtiyaç; bu dinî toplulukların, herkes tarafından müşterek olan ve insanların kendilerini Amerikalı olarak tanımlamasına imkan veren değerlere vurgu yapmasına neden olmuştur. Zira, bir kiliseye bağlanmakla sadece bir kimlik, yakın bir samimiyet, güvenli bir çevre kazanmakla kalmaz; aynı zamanda her şeyin Amerika’nın devamı için olduğu konusundaki bağlılığınızı da gösterirsiniz.

Herberg, Amerikan kiliselerini “Amerikan Rüyası”nın bir yansıması olarak görmüştür. Bunlar demokrasi, özgürlük, başarı ve becerinin devamı için çalışırlar. Herberg’e göre Amerika’da

din, özellikle “otantik din” ile çok az ilgilidir ve bu durum sekülerleşmenin ek bir kanıtıdır. Amerika’da bir dinî kuruluşu üye olmak farklı bir anlama gelir. Scharf da bu konuda şunları söyler:

“Amerikalı olmak demek dindar olmak demektir. Amerikalı olmak, Amerikan değerleri olan bireysellik, aktivizm, verimlilik ve kendini geliştirme gibi Amerikan değerlerine önem veren bir din içerisinde yer almak demektir.”

Scharf, 1970.

Herberg’in görüşleri Wilson tarafından da desteklenmiş ise de, bu görüşler tamamen eleştiriden uzak değildir. Bu görüş, örneğin şu şekilde eleştirilebilir: Amerikan ortak değerlerinin ne olduğu konusunda veya neyin Amerika için olduğu meselesi üzerinde geniş bir fikir birliği var mıdır? İkincisi, Herberg’in tezi İngiltere’de dinî gruplara daha az ihtiyaç duyulduğunu; buna rağmen bizim, coğrafi hareketliliğin artması ve “yeni kentlerin” oluşumu ile A.B.D.’dekine benzer dinî grup tiplerine olan ihtiyacın arttığını tahmin edebileceğimizi ifade etmektedir. Oysa bu iddiayı destekleyici bir delil olup olmadığı şüphelidir.

Herberg tarafından tanımlanan bu trendin sekülerleşmeyi gösterip göstermediği sorunu üzerine bazıları; “tamamen ortadan kalkmak”tan ziyade, dinî organizasyonların kendilerini, üyelerinin ihtiyaçlarına göre ayarladıklarından söz edilebileceğini söylemişlerdir. Ayrıca, Scharf’ın belirttiği üzere:

“Eğer inananlar, bu dünyevî değerlere, onları kollayan ve koruyan bir kuvvet olarak gördükleri ve insanoğlu ile ilişkisi ritüel törenleri gerektiren ilahî bir güç vasıtasıyla bağlanırlarsa, bu [dünyevî] değerler kesinlikle dinî değerler olarak kabul edilecektir.”

Scharf, 1970.

Din Değer mi Kaybediyor Yoksa Değişiyor mu?

Bazı sosyologlar sekülerleşme kanıtını; kiliseye devam etme (church attendance) oranındaki azalma, dünyanın rasyonelleşmesi, kilise-toplum ilişkisindeki çözülme ve dinî pluralizm gibi faktörlerde görürken, diğerleri bunun dindeki bir değer kaybetmeyi değil, ondaki değişimi gösterdiğini savunmuşlardır. Berger ve Luckmann bu değişim görüşünün en önemli savunucularıdır.

Din sosyolojisi açısından oldukça önemli olan yazılarında onlar, kurumsal dinin (institutional religion), dinin yalnızca bir şekli/formu olduğunu ve burada bir düşüş/değer kaybı olabilir ise de dinin bizzat kendisinde böyle bir şeyin olmadığını ifade etmişlerdir.

Luckmann, din ve sekülerleşme tanımlarının kurumsal dine bağlı olarak yapıldığını söyler. Ona göre bu durumun sonuçlarından biri, araştırmaların bu açıdan yapılması, yani dindarlığın göstergelerini kiliselerle ilişkilendirme eğiliminin ortaya çıkmış olmasıdır. Dini bu şekilde ele almanın geniş bir din tanımı gerektirdiğinin farkında olmakla birlikte, Luckmann'a göre kurumsal din, dinin yalnızca bir tipidir ve modern toplumda ikinci derece bir öneme sahiptir. Bu nedenle o, kişilerin kendi tecrübelerini değerlendirip yorumladıkları sembolik "anlam dünyası"ndan söz eder. İnsanlar, geniş bir kaynaklar dizisinden seçerek kendi anlam sistemlerini –insan tecrübesinin ilahî bir anlama sahip olduğu kendi "kutsal alem"lerini- oluştururlar. [Ve bu şekliyle] din, özel ve geniş ölçüde sosyologun araştırmacı gözlerinden saklı hale gelmektedir.

Berger de benzer bir sonuca ulaşır ve dinin "kendisiyle kutsal bir alemin kurulduğu bir insan teşebbüsü" olduğunu söyler (Berger, 1969). Bu, anlamlı dünya modelini sürdürmek için önemlidir. O, dinin sadece dinî kurumlar açısından tanımlandığı durumda sekülerleşmenin ortaya çıktığını ifade eder. Kurumsal-

laşmış, müstakil bir dinin ortaya çıkması, dinin toplumsal faaliyet alanından ayrıldığı şeklinde anlaşılmıştır. Dinî inanç alanındaki çoğulculuğun gelişimi ile kurumsallaşmış din tekeleci konumunu sürdürme konusunda zorluklarla karşılaşmış ve insanların dünyayı yorumlayabildiği, geniş bir anlam sistemleri dizisi haline gelmeye başlamıştır. Dolayısıyla din, çoğulcu (pluralistic), özelleştirilmiş (privatised) bir duruma gelmiş ve bireysel bir seçim konusu olmuştur, yani insanlar kendi dinî anlam sistemlerini oluşturmaktadırlar.

Eğer, insanın dünyayı yorumladığı herhangi bir anlam sistemi olarak tanımlanırsa, dinin hala canlı ve iyi durumda olduğunu söyleyen Berger ve Luckmann'a göre din, gerçekte insan varlığının vazgeçilmez bir unsurudur. Geçmişte bu anlam sistemleri geniş ölçüde tekdüze kurumsallaşmış dinî formlardan elde edilir iken, günümüzde geniş bir kaynak dizisi mevcuttur. Bu aynı zamanda, din ile ilgili araştırmalarda kişisel anlamlandırmaların bireysel yapılarını, yöntem olarak oldukça karmaşık olan ve kiliseye devam etme ile ilgili yönelimleri analiz etmekten daha fazlasını gerektiren bir çözümlemeyi de gerekli kılar.

Gördüğümüz olayların, dinî inanç ve aktivitelerde bir düşüşten çok bir değişim olduğunu söylemesine rağmen, Bellah tarafından oldukça farklı bir tablo sunulur: O, dinî "insanı, çevresinin nihaî koşullarına bağlayan bir sembolik formlar ve eylemler dizisi" olarak tanımlar ve dinî gelişimin beş safhasını şöyle özetler: ilkel, arkaik, tarihsel, modern öncesi ve modern (Bellah, R.N., "Religious Evolution", American Sociological Review, 1964). Modern tipte o da, Berger ve Luckmann gibi, insanların seçebildiği dinî sembollerin çeşitliliğinde bir artış görür. Bellah bu gelişimi sekülerleşme olarak yorumlamak yerine bunları; bireyin, hayatla ilgili problemlerin nihaî çözümünü gerçekleştirmek zorunda olduğu şeklindeki anlayışın artan kabulünün bir işareti olarak değerlendirmektedir.

Bu genel değişim fikrine Parsons'un düşüncelerini de ekleyebiliriz. Daha öncede belirttiğimiz gibi, Parsons dinin rolünün tekrar tanımlandığını söylemektedir. Din, bazı ikinci derece öneme

sahip fonksiyonlarını kaybetmiş olabilir ise de, onun temel işlevi olan bireyin topluma bağlılığını sağlama hala devam etmektedir. Eğer durum bu ise, o zaman biz, dinî kuruluşların toplumda daha belirgin bir role sahip olmasını ve seküler alandan ayrılmasını bekleyebiliriz. Bunun gerçekleşip gerçekleşmediği tabi ki tartışılabilir.

Sonuç

Bazı sosyologlar dinin düşüşte olduğunu iddia etmiş, diğerleri ise dinin yalnızca bir değişim sürecinde olduğunu savunmuştur. Bu tartışmaların bir kısmı, çeşitli fenomenlerin farklı yorumlarına dayanmakla birlikte farklı din tanımlarına da bağlıdır. Dini, anlam dünyaları oluşturma gibi geniş bir açıdan tanımlayanlar “kapsayıcı” (inclusive) bir tanım kullanırlar. Mesela, anlam dünyaları formüle etme gayretinde oldukları için komünizm, rasyonalizm, hümanizm ve diğer çeşitli “izm”ler din kategorisi altına girmektedir. Diğer taraftan “dışlayıcı” (exclusive) ve “açıkça dinî” (obviously religious) olan eylemlerle ilgili tanımlar, son zamanlardaki değişimleri dinin değer kaybetmesinin bir delili olarak görmektedir (bkz. Okuma parçası 9, 10).

Hangi din tanımı kabul edilirse edilsin, ve dinin düşüşte olduğu veya değiştiği üzerindeki tartışmaya rağmen, genel olarak kabul edilen şey; dinin, günümüz batı toplumunda değişime uğradığıdır. Bunu açıklamak için bir çok faktörden söz edilmektedir: Bazıları dinin değişimin özünü oluşturduğunu, bazıları dinin evrimsel bir gelişiminin olduğunu iddia etmiş; bir kısmı ise bürokrasi, bilim, rasyonellik ve devlet yapısındaki gelişmelere dikkat çekmiştir. Dini izlemek ve onun etrafında geniş bir bağlamda tartışmak, sık sık ondan bahsetmekten daha önemlidir. Sekülerleşme tartışmasını açıklayıp sonra da bunun çeşitli karmaşıklıklarını uzlaştırmaya gayret ederek “işte bu kadar basit” demek tehlikelidir.

Ben bunun -“dinî piyasa araştırması” olarak isimlendirebilecek bir yere oturtulan- din sosyolojisinin bir sonucu olduğundan

biraz kuşku duyuyorum. Bu, Weber'in toplumsal değişimin önemli bir unsuru olarak kabul ettiği ve Durkheim'in toplumsal bütünleşme ve istikrarın bir ögesi olarak gördüğü din anlayışından uzak kalmaktadır. Bununla birlikte, sekülerleşme tartışmasını, ikinci derecede önemli veya nisbeten önemsiz olarak değil, sosyolojinin merkezî konularından biri olarak görmek mümkündür. Takip eden paragraflarda yalnızca tek bir örnek kullanacağım, ama bu, tartışmayı geniş bir bağlama yerleştirmeyi, onun önemini ve mümkün etkilerini göstermeyi sağlayacaktır.

Bryan Wilson'a göre -kendisinin sekülerleşme olarak yorumladığı- dindeki çeşitli değişimler, toplumsal hayatın cemaat merkezlilikten cemiyet merkezliliğe doğru değişmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. O, toplumsallaşma sürecinin (Wilson, toplumsallaşma süreci ile, geniş oranda devamlı ve dahili olarak koordine edilen, kurulu, kompleks sistemlerden oluşan, genellikle kapsayıcı ve önemli bir unsur olarak devletin oluşum sürecini kastetmektedir) zorunlu olarak dinî kuruluşların toplumsal önemini kaybetmesiyle sonuçlandığını söylemektedir (Wilson, 1982). Din, toplumda, sosyal düzenin devamı, toplumsal bilgi kaynağı ve toplumsal hayatın kalbi olmuşsa da bu artık geçerli değildir. [Halbuki] geçmişte din, toplumun devamı için çok önemli bir unsur idi ve toplumun dayandığı sağlam temeller oluşturuyordu.

Bu gelişme şöyle bir probleme yol açmaktadır: Eğer dinî kuruluşlar bir düşünüş süreci içerisinde ise bunun sonucu ne olur? Wilson'a göre toplumun bozulması ve dinin değer kaybetmesi toplumsal düzensizliğin artmasına neden olacaktır:

“Suç işlemenin, vandalizmin [tahripkarlık], nevroz ve zihinsel bozuklukların çoğalması; boşanma oranının yükselmesi; uyuşturucu, alkol ya da kumar gibi kötü alışkanlıkların yaygınlaşması; toplumdan kopma, yalnızlık ve intiharın artması...”

Wilson, 1982.

Nitekim burada İngiltere şiddet, işsizlik, vandalizm ve serse-
rilik ile karakterize edilmiştir (bkz. Okuma parçası 7).

Böyle bir bakış bazılarına cazip gelebilir ise de –ve Wilson, klasik sosyologların özelliği olan bir şekilde, sekülerleşmeyi daha geniş konulara bağladığı için takdir edilmiş olsa da- onun analizleri bazı problemler içermektedir. Şu iki problem Wilson'un teorisini ilk bakışta kabul etmenin zorluğunu gösterir: Her şeyden önce, dinî kurumların düşüşte olduğu bir varsayımdır ve bu konuda ayrıntılı bir tarihsel perspektif söz konusu değildir. Eğer Wilson'un bahsettiği dinin düşüşü ve toplumsal erozyon -kuvvetli ihtimalle- çok uzun bir süreç ise; o zaman biz niçin şu anda sadece sonuçlara şahit oluyoruz? İkinci olarak, Wilson'un bahsettiği toplumsal düzensizlik örneklerinin (ki burada biz bunların önemini ve boyutunu sormalıyız) dindeki düşüşün bir sonucu olduğu da bir varsayımdır. Kısacası, Wilson'a göre sekülerleşmenin gerçekleşmesi ve bunun problemler ortaya çıkarması tehlikesi vardır. O, bunun için deliller aramış ve de bulmuştur. Oysa endüstriyel rekabet, evliliklerin bozulması vb. olayların daha detaylı analizleri, farklı yorumlara ve yardımcı faktörlerin ortaya çıkmasına neden olabilir.

3) DİN VE TOPLUMSAL DEĞİŞME

Din ve toplumsal değişme (religious change) arasındaki ilişkinin analizi, genellikle Marx ve Weber arasındaki bir tartışmaya dayandırılarak ifade edilir. Weber, dinin toplumsal değişime neden olabileceğine ilişkin düşüncesiyle tanınırken; Marx, genellikle, dinin mevcut toplumsal düzeni meşrulaştırdığı ve haklı çıkardığı, dolayısıyla değişimi engellediği görüşüyle bilinir. Her iki yazar da, kısmen değişik yorumcuların tercih ve değerlendirmelerinden, kısmen de din üzerine yazdıklarının şartlar dışında ele alınması ve daha geniş bir kuramsal çerçeve içerisine yerleştirilememesinden dolayı, yanlış yorumlanmıştır.

Bu bölümde, Marx ve Weber'in görüşlerinin analizini yapıp din ve toplumsal değişme arasındaki karmaşık ilişkiyi inceleyen diğer çalışmalara da göz atacağız. İlerde göreceğimiz üzere, din bazı durumlarda değişimi desteklerken diğer durumlarda değişime engel oluşturmaktadır. Dinin değişime neden olan veya değişimi engelleyen unsurlarını ortaya çıkarmak amaçlarımızdan birisi olacaktır.

Değişimi Engelleyici Bir Unsur Olarak Din

Marx, Tanrı'nın insanoğlunu yaratmadığına, tıpkı ücretli işçi, "demokrasi" vb. gibi Tanrı'yı da insanın kendisinin yarattığına inanmıştır. İlkel (primitive) toplumlarda dinî açıklamalar, görünenin ötesindeki olaylar ile uzlaşma sağlamak için kullanılmış; fakat insanlığın ileri safhalarında bu inançlar ve açıklamalar, toplumu olduğu konumda tutmak için haklı gerekçeler ve meşruiyet aracı haline dönüşmüştür. Örneğin 16. ve 17. yüzyıllarda "Büyük varlık zinciri" (Great chain of being) görüşü çerçevesinde Tanrı, krallar, rahipler, lordlar, özgür insanlar ve köleler (serfs) şeklinde oluşan toplumsal hiyerarşinin doğal ve Tanrı vergisi olduğu

iddia edilmişti. Aynı şekilde, 18. ve 19. yüzyıllarda birçok insan, zengin ve fakiri yaratanın Tanrı olmasından dolayı, fakirlikle mücadele etmenin anlamsız olduğuna inanmakta, bu durumu değiştirmeye çalışmak da ahlaksızlık ve Tanrıya karşı gelmek olarak görülmektedir. Dolayısıyla, dinî meşrulaştırma, tıpkı Hint kast sisteminde olduğu gibi, sosyal eşitsizliği haklı göstermek için kullanılmıştır.

Toplumsal değişimi halinde, büyük ihtimalle, en fazla kayba bilhassa imtiyazlı sınıfın uğrayacağı açıktır. Bu durumda, Marxistlere göre din, bu [imtiyazlı] gruplar için oldukça önemlidir. Çünkü din, bu insanların kendi konumlarını haklı çıkarmakla kalmayacak, aynı zamanda gücün gerçek dayanağını gizlemeye hizmet ederek, toplumsal merdivenin en altındakilerin bilinçlenmesi ve anlayışlarının gelişmesini önleyecektir. İmtiyazlı sınıf, bunu nasıl yapabilmektedir?

Marx'a göre gücün temeli, üretimin sağlanmasında kullanılan teknoloji, kaynak, hammadde ve bilgi gibi üretim güçlerinin kontrol edilmesinde ve mülkiyette yatmaktadır. Bu, feodal toplumlarda toprağın mülkiyeti ve kontrolünden, kapitalist toplumlarda ise fabrika vb. araçların mülkiyetlerinden oluşur. Bu tür mülkiyetler, mal ve hizmetlerin üretiminin kontrolünü elinde tutmakla kalmaz aynı zamanda fikirlerin (ideas) üretim ve dağıtımını sağlar:

“Yönetici sınıfın görüşleri, her dönemde, topluma egemen olan görüştür. Toplumdaki maddi gücü elinde bulunduran hakim sınıf, aynı zamanda toplumdaki entelektüel gücü de elinde bulundurur. Maddi üretim araçlarına sahip olan sınıf, aynı zamanda zihinsel (mental) üretim araçlarının kontrolünü de elinde bulundurur.”

Marx, K. and Engels, F., *The German Ideology*,
Lawrence and Wishart, 1974.

Dolayısıyla, herhangi bir zaman dilimindeki egemen görüşler, güçlü olanın çıkarlarını yansıtır.

Marx, tarihin bir çok dönem ve çağlara ayrıldığına ve bunlardan her birinde de belirli bir üretim tarzının geçerli olduğuna inanmıştır (ilkel toplumların avcılık ve toplayıcılık, feodal top-

lumların ise yerleşik tarım yöntemlerine sahip olmaları gibi). Tarıma dayalı feodal toplumdan sanayi üretimine dayanan kapitalist topluma doğru değişme, esas itibarıyla buhar gücü ve fabrika sistemi gibi yeni üretim vasıtalarının gelişmesi sayesinde ortaya çıkmıştır.

Yükselen burjuvazi ve alçalan feodal aristokrasi arasındaki mücadelenin de etkisiyle, bu değişim kolay olmamıştır. Bu mücadelenin bir boyutu da, inanç sistemleri veya “ideolojiler”in söz konusu olduğu, insan ve toplum yapısı ile alakalı görüşler alanında gerçekleşmiştir. Feodal aristokrasi ideolojisi, her zaman olduğu gibi, gelenek fikrine büyük önem vermiştir. Yükselen burjuvazi ise özgürlük görüşünü vurgulamıştır. Burjuvaziye göre, fabrikada günlük ücret karşılığı çalışanlar, feodal bir bey emrinde zorunlu olarak çalışan insanlardan daha özgürdüler.

Marx’ın analizini, Katolikliğin gerilemesi ve Protestanlığın yükselmesine uygulayabiliriz. Yükselen burjuvazi ile feodal aristokrasi arasındaki çatışma dinî inançlar alanına yansımıştır. Bundan dolayıdır ki feodal dünyada egemen olan Katoliklik herkesin kendi konumunu kabullenmesini ve onunla mutlu olmasını vurgulamış ve aristokrasinin sınıf çıkarlarını desteklemiştir. Buna karşın, insanların kendi iradelerine göre ibadet yapma özgürlüğünü ve Tanrı ile kendisi arasındaki kişisel ilişkiye sahip olabilmeyi vurgulayan daha bireysel yapıdaki Protestanlık, yükselen burjuvazinin bireysel ideolojisiyle donanmıştır. Bu şekilde yeni, güçlü gruplar ortaya çıkarken, din de dahil olmak üzere yeni görüşler kendi çıkarlarını yansıtmaya başlar.

Marx’ın yazılarındaki köşe taşlarından birisi de bütün toplumların sınıf toplumları olup sömürü ve potansiyel çatışma ile tanımlanmalarıdır. Feodal aristokrasi ve toprak sahiplerinin köleleri sömürdüğü ve onları kendi çıkarları için kullandıkları gibi kapitalist toplumlarda da üretim vasıtalarının sahipleri ücretli işçileri sömürür. Burada gerekli olan bu sömürünün saklanmasıdır. Bu sömürüye dayanan ilişkiyi meşrulaştırmayı sağlayarak maskeleyerek ve saklamak için lazım olan da birtakım gerekçe ve inançlardır. Dünyanın, insan tarafından üretilmediğini ve Tanrı vergisi olduğunu öne süren din ise bu işlemde önemli bir rol oynar.

Bunun ortaya çıkaracağı sonuçlardan birisi, insanların mevcut yapıyı ve toplumun doğasını değiştirebilecek herhangi bir hareketten uzaklaştırılmalarıdır. Bunun yerine, elindekilerle yetinmek ve Tanrı'nın iradesine uygun hareket etmek vurgulanır. Birçok Marxist, dinde cennette ödüllendirilmeyi beklemenin üzerinde durulmasını, siyasi pasifizme yol açan sahte ve yapay bir bilinçlenme olarak reddeder.

Bu durumda din, baskı ve sömürü için bir vasıtaadır. Dinî inançlar etkin bir biçimde kitlesel toplumu, gözlerini bağlayarak ve yanıltarak, toplumsal dünyanın Tanrı vergisi ve bu yüzden değiştirilemez olduğu inancına sevk eder (bkz. Okuma parçası 18). Bununla birlikte din, ölümden sonra sonsuz bir mutluluk cenneti vad ederek baskı altında duyulan acıların azalmasına ve böylece hayatın daha çekilebilir olmasına hizmet eder. Acı çeken insanlar kendilerini daha iyi bir dünya bekliyor düşüncesiyle hareket ederek ızdıraplarının dindiğini görür. Hatta bazı dinlerde, bu dünyada ne kadar ıstırap çekerseniz, cennette veya bir sonraki hayatınızda daha güzel bir yerde, daha iyi bir konuma sahip olarak yaşayacağınızın güvencesi verilir. Bu bağlamda din, "halkın afyonudur" (opium of the people) ve çekilen acıları uyuşturur:

"Din ezilen insanın iç çekişidir, ruhsuz bir durumun ruhu gibi, acımasız bir dünyanın duyusudur. O, halkın afyonudur."

K. Marx, *Early Writings*,

Watts, London, 1962.

Din, ölümden sonra kurtuluş vad ederek, ızdırap çekmeyi üstünlük sayarak ve doğa-üstü yardım ümidi vererek, sömürülenin ızdırabını dindirir.

Marx'ın yazılarında, sömürülenlerin niçin hep dindarlar olduğuna dair bazı açıklamalar yer almakta ise de, egemenlerin niçin dindar oldukları hususunda bazı belirsizlikler mevcuttur. Buna cevap olarak; bu gurubun gerçek dindar olmadığı, fakat diğer grupların güven ve desteğini kazanmak için böyle bir intiba bıraktıkları iddia edilir. Öte yandan, Marx, konumlarını kendilerine göre meşrulaştırmaya çalışan bu egemen grubun, bulundukla-

rı konumun kendilerine ilahî bir müdahale ile verildiği iddiasında olduklarını öne sürmektedir. Neticede hem yönetenler hem de yönetilenler farkında olmadıkları gerçek tabiatlarına yabancılaştırılmakta ve ondan uzaklaştırılmaktadırlar.

Weber de, tıpkı Marx gibi, dinin sık sık toplumun mevcut toplumsal ve ekonomik düzeninin haklı çıkarılması ve meşrulaştırılmasına hizmet ettiğini ifade etmiştir. Örneğin, ruhun farklı kimliklerle bir çok kez dünyaya geldiği biçimindeki Hindu karma inancı, hayattaki adaletsizliği açıklar. [Bu durumda] din, halkın toplumsal hiyerarşideki konumunu meşrulaştırmaya hizmet etmekte ve şu anki hayatlarında şanssız olanlara gelecek hayatlarında daha iyi konumda olacakları umudunu vermektedir.

Dinin, kolektif kimliği ve paylaşılan değerleri pekiştirme özelliğini ön plana çıkarmasına bakılırsa, aslında Durkheim'e göre de din, toplumsal değişime neden olabilecek bir güç değil, varolan toplumsal sistemi destekleyici bir kuvvettir.

Dinin toplumsal değişmeyi engellediği görüşüne, bir çok değişik kaynaktan destek gelmiştir. Hint kast sistemine ve 16. ve 17.yüzyıl [hristiyan] inançlarına daha önce değinmiştik. Dinin değişimi önlediğine dair yorumlarda kullanılan diğer ilginç bir kanıt da Halevy'nin tezidir. Elie Halevy, bu tezinde, dinin 18. ve 19. yüzyıllarda İngiltere'de bir devrimin önlenmesinde önemli bir rol oynadığını ileri sürmektedir.

18.Yüzyılın başında ve ortasında başlayan Metodist uyanış döneminde, ekonomik ve toplumsal bir çok sorun söz konusudur. Halevy bu durumu, bir devrime öncülük edip etmeme konusundan ziyade, sıkıntı içerisindeki işçilerin Anglikan ruhban sınıfının oluşumunu başlatan ve kurulu düzenle yakın ilişkide bulunan Wesley ve takipçilerinin etkisi altına girmesi biçiminde ele almıştır. Bununla birlikte Halevy, Metodist hareketin, işçi sınıfını kontrol altında tutmak ve onları devrim karşıtı bir yöne sevk etmek için, bilinçli olarak egemen grubun üyeleri tarafından oluşturulduğunu söylememektedir. O, daha çok Wesley ve diğerlerinin resmî kiliseye yeni bir soluk getirme isteklerine dikkat çekmektedir. "Aykırı vaaz üslupları" ve "doktrinsel fantezileri"nin

etkisi nedeniyle Metodistler birçok kiliseden men edilmiş ve ayrılıkçı bir hareket olarak değerlendirmişlerdir. Wesley'in dinî mesajları ve karizmatik görünümü; vaizliğin duygusal heyecanı ve bunu bünyesinde taşıması; hareketin sunduğu kimlik ve cemaat duygusu ve Metodist düşüncenin mevcut düzenin muhalifi olarak görülmesi; memnuniyetsizliklerini ifade etmek için kullanabilecekleri alternatiflerin sınırlı olmasıyla birleşince, Metodist hareket, işçi sınıfının önemli bir kısmını şikayetlerini dile getirmekten ve başkaldırmaktan alıkoymaya hizmet etmiştir. Bunun sonucunda, o dönemdeki diğer Avrupa ülkelerinin aksine, İngiltere, devrim ayaklanmalarından ve ani değişimlerden oldukça uzak kalmıştır.

Bu tezin, E. P. Thompson'dan kısmen destek görmesine rağmen, bazı açılardan eleştirildiğine de dikkat çekmeliyiz. Mesela Hobsbawm'a göre devrimler, memnuniyetsizlik ve siyasi aktiviteden daha fazlasına –sosyo-ekonomik krizlere- gerek duyarlar ve Halevy, dinsel değişkenliği fazla abartırken diğer faktörleri ihmal etmiştir. Hill, Hobsbawm'ın görüşlerini özetlerken şöyle der:

“Metodizm, hiçbir zaman söylendiği kadar etkili olamamıştır ve devrim, egemen sınıf ne zaman taviz vereceğini iyi bildiği ve böylece kontrolü asla kaybetmediği için gerçekleşmemiştir.”

Hill, 1973.

Bu tez, doğruluğunun tarihi bir tartışma konusu olduğu açıkça görülmekle ve Hobsbawm'ın da değindiği gibi, diğer değişkenleri (variables) de göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Birlikte, dinin değişimi önlemede önemli bir faktör olabileceğini göstermeye yarar.

Değişime Neden Olan Bir Unsur Olarak Din

Weber'in üzerinde durduğu en önemli konulardan birisi, görüş ve inançların insanların düşünce ve eylemleri üzerinde önemli sonuçlara neden olduğu ve ancak, insanların olaylara verdikleri anlamı idrak etmekle toplumsal faaliyetleri anlayabileceğimizdir. Weber, en fazla üzerinde durduğu ve "rasyonel kapitalizm" olarak nitelendirdiği kapitalizmin gelişimini analiz ederken bu fikirleri kullanmıştır. Ona göre rasyonel kapitalizm, hem normatif/kuralsal hem de maddi şartları gerektirir. Diğer bir deyişle, [bir yerde kapitalizmin gelişmesi için, orada] gerekli [ahlakî] değerler ve ekonomik şartlar mevcut olmalıdır. Ancak her ikisinin de mevcut olması durumunda, bildiğimiz biçimdeki kapitalizmi ortaya çıkaracak değişim gerçekleşecektir. Weber'i, dinî inançları ve uygulamaları kapsayan ayrıntılı ve karşılaştırmalı araştırmalara bu inanç yöneltmiştir.

Hareket imkanı tanımayan çalışma şartları ve kast içindeki statünün belirlediği görevin bile yerine getirilmediği Hindistan'daki kast sistemi inancı, daha az ilgi çeken reenkarnasyonla sonuçlanarak, Batı'da yaşanan ekonomik gelişmenin burada ortaya çıkmasını etkin bir biçimde önlemiştir. Gelişmiş bir üretim tarzının varlığına rağmen, dikkate değer ticaret, el sanatları ve uygun para sistemi, Hinduizmin inanç ve uygulamaları, rasyonel kapitalizmin gelişmesini kuvvetli şekilde yersiz kılmıştır. Yani burada maddi yapı mevcut olmakla birlikte, kapitalizmin rasyonel "ruhu" yoktur.

Buna karşın, Kalvinistler arasında büyü ve ayinler hemen hemen yok gibiydi ve bu durum "rasyonel" bir ekonomik görüş yolunu tıkamadı. Bu anlamda, Kalvinizm, kapitalist bir etiğin gelişmesine sebep olmamış ama, diğer dinlerin aksine, gelişmeye etkin bir engel de oluşturmamıştır.

Bununla birlikte Weber, Kalvinizm'in, kapitalist gelişme için oldukça gerekli olan rasyonel bakışın gelişimine engel oluşturmadığını söylemekle yetinmeyip, aynı zamanda aktif olarak onu

ürettiğini öne sürmüştür. Bu tartışma çizgisinin merkezi, kader (predestination) anlayışıdır. Bu inanç, kişinin nihai kaderinin, doğmadan önce -kurtulmuş veya lanetlenmiş olarak- belirlenmesidir. Kişinin nasıl davrandığı fark etmez; onun kaderi kararlaştırılmıştır ve değiştirilemez. Buradaki sorun, böyle bir inanın kişisel zevk için servet kullanımından kaçınarak fazla, daha fazla para biriktirme arzusunun ve maddî kazancın, niçin insanın ona bağımlılığının sona ermesine bir vasıta olmayıp kendi sonunu hazırladığı kapitalizmin ruhuna yön verdiğidir.

Bunun cevabı; kurtarılıp kurtarılmadığını bilmeyen inanan kimsenin sorununda yatmaktadır. Bu açmazın çözümü iki türdür: Birincisi, rahmetten yoksunluğu yansıtan kuşkulardan dolayı bireyin seçilmiş birisi olduğunu varsaymak; ikincisi de, Tanrı tarafından seçildiğini gösteren iyi bir çalışmanın, başarı ve performansın seçilme işareti olmasından dolayı “yoğun dünyevi faaliyetler”dir. Bütün bunlar, refaha kavuşmanın vasıfları olmaktan ziyade kuşkuların giderilmesine yöneliktir. Sıkı çalışma, tasarruf, alçak gönüllülük, tembellikten ve vakit israfından kaçınma ve hoşgörü, Tanrı’nın rahmetine ve bireyin seçilmişliğine dair işaretlerdir.

Böylece Calvinist öğretisi ve bilhassa kadercilik inancı, dünyada disiplinli ve çok aktif bir hayatın yaşanması için oldukça kuvvetli bir teşvik sağlamıştır. Calvinistler, dinî arzuların peşinden, kendilerini dünyadan kopararak gitmekten ziyade; çok sıkı ve gayret gerektiren ama sade bir “iç dünya sufiliği” (inner worldly ascetism) uygulayarak, diğer dinlerin mensuplarından belirgin bir farklılık göstermiştir. Dahası, geleneksel üretim yöntemlerinin elde mevcut olanlardan daha önemli sayıldığı Hinduizm gibi dinî inançların aksine, Calvinizm için önemli olan, seçilmenin işareti sayılan bu başarıydı.

Bu dünya görüşü ve bu anlayışın sonuçları, Weber’in “Protestan ahlakı” (Protestant ethic) diye tanımladığı şeydir. Weber bunu, servetin artışı ve kazancın en yüksek düzeye çıkması için rasyonel girişimin önemli unsurlarından biri olan “kapitalizmin

ruhu”⁷ ile karşılaştırmaktadır. Weber’in yorumu şöyledir: “kapitalizmin ruhunun yayılması için makul görülebilecek en güçlü destek, dünyevi bir çağrıda kıpır kıpır, dürüst ve sistematik bir çalışma tarzı olmalıdır” (Weber, 1974, orijinal baskı, 1904-05). Dolayısıyla, Calvinistlerin dinî inançları, gerekli ekonomik koşullarla birleşerek kapitalist bir sistemin gelişmesiyle sonuçlanmıştır.

Weber’in bu çalışmasındaki problemlerden birisi, kapitalizmin gelişmesi ile ilgili tezinde, iki farklı şey söylüyor intibai vermesidir. O, bir yandan, Calvinizm’in kapitalist ruhun gelişmesinde “nedensel” bir faktör olduğunu (toplumsal değişimi desteklemekte çok aktif bir güçtü) ifade ediyor gözükürken; öte yandan Calvinizm ve kapitalist ruhun birbirine çok yakın olduğu görüşünü (bu iki görüş birbiriyle uyumluydu) dile getirmektedir. [Aslında] burada Weber’in “seçici uyuşum” (elective affinity) dediği şey söz konusudur, yani aralarındaki, nedensel bir ilişki değil işbirliğidir. Bu bağlamda, Hinduizm ve Budizm gibi diğer dünya dinleri üzerine yazmış olduğu yazılarda, bu dinlerin, rasyonel ekonomik bakışın gelişimini önlerken Calvinizm’in böyle bir çizgide olmadığını göstermek amacını gütmüştür. Bu, “Calvinizm kapitalizme sebep oldu” demekten oldukça farklıdır.

Weber’in analizlerinde açık bir şekilde ortaya çıkan şey; toplumsal değişimi anlamak istiyorsak inançların (beliefs) ve görüşlerin (ideas) etkilerini de hesaba katmak zorunda olduğumuzdur. Weber, dinin daima değişime neden olduğunu söylememiştir, fakat kapitalizmin yükselişini analiz ederek bu konuda onun önemli bir faktör olabileceğini göstermek istemiştir. O, bu konudaki ünlü çalışmasının sonunda, toplumsal değişimin tek taraflı bir nedensel yorumunu ortaya koymak niyetinde olmadığını şu şekilde vurgular:

“Elbette benim amacım tek taraflı materyalist bir yorumunun yerine, tek taraflı maneviyatçı (spiritualist) bir kültür ve tarih yorumu koymak değildir. Her ikisi de aynı oranda mümkündür, fakat her

⁷ Kapitalizmin ruhu ile kastedilen şey aslında kapitalist zihniyettir (ç.n.).

biri, bir araştırmanın sonucuna değil hazırlanışına hizmet ediyorsa tarihî gerçekliğin ortaya çıkarılması için eşit oranda katkıda bulunur.”

Weber, 1974.

Önemli eleştirilere maruz kalmasına rağmen (bkz. Okuma parçası 13, 14, 15) Weber'in eseri, hala, din ve toplumsal değişim arasındaki ilişkiye derin bir bakış açısı getiren geniş çaplı bir araştırma olarak karşımızda durmaktadır. Fakat, değişim ve din ilişkisini ele alan tek kaynak olmaktan oldukça uzaktır. Örneğin, bazı çağdaş Marxistler, dinî tasvir ve sembollerin önemli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü din, daha iyi bir dünyanın mümkün olduğunu iddia eder ve bu yüzden insanın bilincinin artması potansiyelini bünyesinde barındırır. Din, ölümden sonraki ebedî hayatta daha iyi bir dünyayı önermekte ise de, bu, mevcut hayatın mükemmellikten uzak olduğu hususunda bilinçlenmeye ve bunun sonucunda bir değişim arzusuna yol açabilir.

Hatta Marx'ın arkadaşı Engels, çalışmasında bazı dinî hareketlerin toplumsal değişime zemin hazırlayabileceğini söylemektedir. Engels'in çalışması, daha çok toplumun alt kesimindeki kişilerce benimsenen ve “bin yılcı” (millenarian)⁸ diye bilinen hareketler üzerine odaklanmıştır. Bu tür hareketler genelde siyasi akımlar olarak görülmüş, bunların görüş ve inançları daha sonraları siyasal gruplar tarafından benimsenmiştir. Worsley de, Malezya'daki çeşitli dinî grupların, koloncilik ve sömürgecilğe karşı, halkın ortak bir bağ etrafında kenetlenmesine hizmet eden reaksiyonlar olarak yorumlanabileceğini öne sürer. Bu bilinçlenme ve ortak adaletsizlik duygusu daha sonra, toplumsal değişimle sonuçlanacak siyasi bir protestoya dönüşebilir.

⁸ Bin yılcılık (millenarianism): Yeni Ahit'teki Vahiy kitabında anlatılan, Hz. İsa'nın yeniden yeryüzüne dönüp Tanrı'nın Krallığı'nı tesis ederek hükümler olacağı bin yıllık dönemi ifade eden bir terimdir. Günümüzde bu terim daha ziyade, söz konusu bu bin yıllık dönemin yaklaştığını savunan ve üyelerini o döneme hazırlayan Yahova Şahitleri, Ana Baptistler gibi Hristiyan gruplar için kullanılır (ç.n.).

Marx'ın yazıları, onun, dinin ekonomik faktörlerce belirlendiğini söylediği biçiminde yorumlanmış ise de, Marx ve takipçileri her iki husus arasındaki ilişkinin, söylendiğinden karmaşık olduğunun bilincindedir (bkz. Okuma parçası 19). Bir çok çağdaş Marxist, kilise gibi dinî kurumların toplumdaki egemen grupların çıkarlarını yansıtabileceğini, fakat bunların her zaman toplumdaki egemen grubun çıkarlarına doğrudan hizmet etmeyeceklerini ifade etmektedir.

Bu bölümde, dinin nasıl bir değişim veya istikrar unsuru olabileceğini gördük. Aynı zamanda Marx ve Weber'in tartışmalarına göz atıp, bunların, yazılarında bir görüşü şöyle ya da böyle vurguladıklarını, fakat her ikisinin de din ve toplumsal değişim arasındaki karmaşık ilişkinin farkında olduğunu belirttik. Bundan sonraki bölümde, din ile toplumsal değişim arasındaki ilişkiyi etkileyen faktörleri ele almamız gerekmektedir.

Din ve Toplumsal Değişim Arasındaki İlişkiyi Etkileyen Faktörler

a) Karizmatik Liderler

Weber, toplumsal değişim için karizma gücüne değinmiş ve bunun "tarihin özel bir yaratıcı devrim gücü" olduğunu öne sürmüştür (Weber, M., *Economy and Society*, Bedminster Press, Newyork, 1968). Weber'e göre karizma; bir kişinin, genellikle başkalarında görülmeyen nitelik ve güçlere sahip olması dolayısıyla elde ettiği bir çeşit otoritedir.

Bu tür bir otorite, çoğu kez kabullenilmiş kurumsal çerçevenin dışında, yeni ve meydan okuyucu olarak görülür. Wesley, bunun tipik bir örneğidir. Karizmatik liderler çoğunlukla dindardır ve bunun esas nedeni de, dinin bir otorite temeli oluşturmasıdır (mesela, yetkisini Tanrı'dan aldığını iddia eden birisi insanlar üzerinde oldukça etkili olabilir).

Toplumsal değişimle ilgili çalışmalar, etkili bir liderin çoğu kez mevcut toplumsal düzeni eleştirmesinin yanı sıra, karizmatik

yapısından dolayı başkalarını yeni bir hedefe doğru motive edip yönlendirebileceğini ortaya koymuştur. Bu tip liderlerin etkilerini görebilmek için çok eski dönemlere gitmemize gerek yoktur. İran'da Şah'ı deviren Ayetullah Humeyni bu konuya oldukça isabetli bir örnek teşkil eder. Fakat bu hususta bizi bir tehlike beklemektedir ki, o da, toplumsal değişimin "büyük adam" (great man) imajını ortaya çıkarması ve bu imaj nedeniyle, değişim konusunda etkili olan diğer faktörlerin hesaba katılmamasıdır. Burada söz konusu olan şey; çoğunlukla dinî liderler olan karizmatik liderlerin, toplumdaki rahatsızlık üzerine odaklanarak, bunun sonucunda daha iyi bir dünya için toplumsal değişimde katalizör görevi üstlenebilecekleridir.

Burada ortaya çıkan diğer bir sorun ise, bu liderlerden bir kısmı mevcut düzeni (Wesley örneğinde olduğu gibi, farkında olmadan) güçlendirirken, diğerlerinin kurulu düzeni reddetmesidir. Bununla birlikte, önemli olan husus, beklenmedik anda ortaya çıkan ve devrimsel nitelikte sonuçlara neden olan bu karizmatik liderlerin çoğu kez dinî liderler olmasıdır. Değişime yol açıp açmayacakları ise diğer hususların yanı sıra, verdikleri mesaja ve toplumsal arka-planlarına bağlıdır.

b) İnanç ve Uygulamaların Niteliği

Weber'in, Kalvinistlerin dinî inanç ve uygulamaları toplumsal değişime yol açmış iken, diğer dinî inançların değişime imkan tanımadığı biçimindeki görüşüne daha önce değinmiştik. Bu, kısken, Weber'in "öte dünyacı" (other worldly) bakış açısı ile "bu dünyacı" (this worldly) yaklaşım arasında yaptığı ayrımı yansıtmaktadır. Kalvinist geleneğinin iç dünya sufiliği, dünyadaki faaliyetleri desteklemiş, dünyadan el etek çekmemeyi ve aktif olmayı teşvik etmiştir. Herhangi bir inanç sistemi, insanoğlunun, Tanrı tarafından verilen ve kontrol edilen dünyayı değiştirmeye gücünün yetmeyeceğini iddia ediyorsa, burada değişim şansı, en azından bilinçli olarak, daha azdır. Benzer şekilde, toplumsal düzenin, kişinin geçmişteki eylemlerinin sonucu olduğunu vurgula-

yan dinlerin de değişime yol açmaları mümkün değildir; zira bu tür inançlar, mevcut düzeni haklı çıkarır ve meşrulaştırır.

Fakat bazı dinî hareketler, bu dünyada sadece aktif olmakla yetinmez aynı zamanda dünyayı değiştirme arayışındadırlar. Buna örnek olarak, Birleşik Kilise (Unification Church) veya “Mooncular” diye bilinen Sun Myung Moon inananları gösterilebilir. Mooncular, Tanrı yeryüzünde yeni bir düzen kurduğunda “Hz. İsa’nın yeryüzüne tekrar geleceğine” (Second Coming) inanan bir harekettir. Mooncular, “İkinci Gelişin Efendisi” (Lord of the Second Advent)’ne hazırlanmak için “Tanrı’nın Yeryüzündeki Krallığı” (Kingdom of God on Earth)’nin kurulması sürecini başlatmak amacındadırlar. Araştırmacılardan bir kısmı söz konusu grubun, liderlerinin ölümüyle birlikte dağılacakını ileri sürerken, diğer bir kısım araştırmacı bu konuda fazla emin görünmemektedir, ama şu bir gerçektir ki, Moon hareketi mevcut durumu itibarıyla toplumsal bir değişim gerçekleştirmek peşindedir. Bu grup hali hazırda çok iyi organize olmuş bürokratik bir yapıya, kendi aile yapısına ve eğitim kurumlarına sahiptir. Bu grubun, yaygın bir toplumsal değişimi gerçekleştirip gerçekleştirmeyeceği konusunda kuşkular bulunmakta ise de, bizim tartışmamız kapsamında vurgulayacağımız en önemli husus, onların dinî inanç ve uygulamalarının bu yönde işlediğidir.

Buna benzer bir analiz; “siyahların gerçek mirası ve gerçek dini İslamiyet’tir” düşüncesini yayan Elija Muhammed’in ortaya çıkmasıyla 1930’larda başlayan Siyah Müslüman Hareketi (Black Muslim Movement) için de yapılabilir. Bu hareket beyaz karşıtı olup, ileriki yıllarda, Malcolm X (X, beyaz toplumun eski üyesi anlamına gelmektedir) ve sonradan müslüman olarak Muhammed Ali adını alan Cassius Clay dahil, önemli isimleri bünyesine katarak siyahlar arasında önemli oranda destek bulmuştur. Onların kendilerine has maneviyat anlayışları ve Amerikan toplumunda siyahların haklı bir yer edinmesi amacı, yasal haklar açısından bir ölçüde toplumsal bir değişim gerçekleştiren bazı başarılı sonuçlar ortaya çıkarmıştır.

c) Dinin Toplumla olan ilişkisi

Dinin [toplumsal yaşamdan] ayrı ve farklı bir kurum olarak görüldüğü toplumlarda, onun toplumun diğer katmanlarıyla çok yakın entegrasyonu ihtimali daha az, toplumsal değişimde bağımsız bir faktör olma ihtimali ise daha fazladır. Örneğin, devletle resmî ve gayri resmî bağları olan İngiliz Kilisesi'ni mevcut sisteme karşı koyacak bir kurum olarak görmek oldukça zordur.

Toplumun geniş kesimine muhalif eğilimler içinde olan ve çok azının toplumla ilişkisi bulunan tarikatlar ise toplumsal değişime yol açabilecek konumda olabilirler. Bunlar, genellikle toplumun uç noktaları olarak nitelendirilirler ve muhalif olmakla kalmazlar; çünkü eğer toplum değişime uğrarsa kaybedecek fazla şeyleri yoktur. Öte yandan nüfuz ettiği toplum ve diğer alanlarla yakın bir ilişki içerisinde olan din, değişimi önlemede önemli bir unsur teşkil edebilir.

d) Dinî Üyelğin Toplumsal Statüsü

Dinî organizasyonlar, [toplumsal] tabakalaşma sistemiyle yakından ilişkili olabilir. Tüm tarikatlar ve bütün kiliseler için geçerli değilse de, resmî kiliselerde üst tabaka gruplarından oluşan cemaatlere sahip olma, tarikat hareketlerinde ise daha az imtiyazlı grupları kendi saflarına katmaya yönelik bir eğilim söz konusudur. Hal böyleyken, mevcut toplumsal düzenin üyelerinin çıkarlarına hizmet etmesinden dolayı, dinî protestonun kiliselerden gelmesi ihtimal dışıdır. Bununla birlikte, Siyah Müslümanlar teşkilatının daha çok alt toplumsal tabakadan gelenleri etrafında toplamasına rağmen, son araştırmalar, Moocular ve diğer yeni dinî hareketlerin böyle bir özellik arz etmediğini göstermektedir.

Tarikatlarla ilgili bölüme geldiğimizde, bu konuları ayrıntılı olarak ele alıp, toplumsal değişim ile dinî organizasyonlar arasındaki ilişki üzerine bazı genellemelerde bulunmak mümkün olabilir. Resmî kiliselerin toplumdaki egemen gruplarla ilişkilendi-

rildiği ve toplumda bir gelir dağılımı memnuniyetsizliğinin yaşandığı yerlerde tarikatlar, toplumun dışlanmış üyelerinin sıkıntılarını dışa vurmada bir araç olarak görülebilir ve bu da toplumsal değişimi etkiler.

e) Değişim için Alternatif Yolların Varlığı

1960 ve 1970'lerde, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde yeni dinî hareketlerin büyümesine ilişkin açıklamalardan birisi de toplumsal değişim için başka yolların bulunmamasıydı. Wallis gibi yazarlar, toplumun içinde bulunduğu hoşnutsuzluk ve hayal kırıklığının insanları değişime yönelttiğini ileri sürmektedir. Siyasi protesto ve gösteriler bu talebin bir göstergesiydi, fakat bunlar etkisiz kalınca bazı yeni dinî hareketler yeni bir yol olarak görüldü (eğer seküler yöntemler kullanarak değişim gerçekleştirilemiyorsa, belki de dinî alternatiften sonuç elde etmek mümkün olabilecekti). Bu gruplar, Amerikan hayat tarzını değiştirebilmiş gözüküyorsa da, değişim için başka yolların yetersizliğinin, dinî hareketlerin muhtemel kaynaklar olarak görülmesine yol açması kayda değer bir husustur.

Benzer bir çıkarım, genellikle kolonileşme ve sömürünün bir sonucu olarak ortaya çıktıkları düşünülen Malenezya'dakiler gibi dinî protesto hareketleri için de yapılabilir. Zira, değişim için alternatif yolların olmaması, dinî protesto hareketlerinin gelişmesi anlamına gelmektedir. Bununla birlikte Worsley, siyasi organizasyonların mevcut olduğu yerde, bu sömürüye tepki göstermenin, devrimsel potansiyele sahip dinî hareketlerden ziyade dinî kaçışa (religious escapism) eğilim gösterdiğini öne sürer (Worsley, P. M., *The Trumpet Shall Sound*, MacGibbon and Kee, London, 1957).

Bu konuyla ilgili olarak, E.P. Thompson'nun 1790-1830 yılları arasında Methodizmin İngiltere'deki rolüyle ilgili görüşlerine atıfta bulunulabilir. O, işçi sınıfının önceden siyasi değişim için oldukça umutlu olduğunu, fakat bu umutların yok olmasıyla birlikte dine yöneldiğini söyler:

“Umutlar ne zaman canlansa, dinî uyanış bir tarafa bırakılır, ta ki yıkılan siyasi mesihçiliğin kalıntıları üzerine kurulan yenilenmiş bir coşku tekrar ortaya çıkana kadar.”

Thompson, E.P., *The Making of the English Working Class*, Penguin, Middlesex, 1968.

f) Dinin Kurumsal Yapısı

Merkezileştirilmiş bir din adamları sistemine, resmî görevliler hiyerarşisine ve bürokratik yapıya sahip bir din, grubun yönü ve amacı üzerinde hissedilir bir etki taşır. Bu tür kurumsal yapılar çoğu kez, önceden de belirttiğimiz gibi, toplumla olan entegrasyonundan dolayı değişimin temsilcileri olma ihtimali zayıf resmî kiliselere bağlıdır. Formel ibadetlerde yer alan rahiplerin merkeziyetçiliği, onları hareketin yönünü etkileyen önemli bir unsur haline getirir.

Çoğu kimsenin değişime yol açmaya en uygun dinî grup tipi olarak gördüğü tarikatlar, mezheplere ya da hiyerarşik bir merkezî yapılanmaya ve toplumun norm ve değerlerini kabullenmeye hazır hareketlere dönüşme eğilimi gösterirler. Bu süreç ise, topluma muhalif dinî grupların muhtemelen zamanla toplumla bütünleşeceği şeklinde anlaşılabilir.

Öte yandan, bu örneğin dışında kalan ve daha geniş kurumsal desteğe sahip dinî gruplar, mevcut toplumsal ve siyasi düzeni daha kolay eleştirebilecek bir konumda olabilirler. Örneğin, Güney Amerika'da önemli bir role sahip olan Roma Katolik rahipleri bazı siyasi sistemleri açıkça kınamışlardır. Yine, bazı Katolik rahipler, Nikaragua'daki Somoza rejimini açıkça kınayarak Sandinistler'in devrilmesine yardımcı olmuştur. Böyle geniş bir örgütsel yapıdan yoksun olan bir hareket, baskıya daha açıktır. Fakat aynı zamanda, daha geniş bir dinî örgüt de, kendi din adamlarını kontrol etmeye çalışarak değişim girişimlerini bastırabilir. Örneğin, Bruce Kent'in CND (Campaign for Nuclear Disarmament/Nükleer Silahsızlanma Kampanyası) ile ilişkisi bazı eleştirilere yol açmış ve sonradan, Nikaragua'da devlet görevinde bulu-

nan dört Katolik rahipten, istifa etmeleri istenmiş aksi takdirde görevlerinden alınacakları söylenmiştir.

Sonuç

Görüldüğü üzere, din ve toplumsal değişim arasındaki ilişkiyi konu alan tartışma oldukça karmaşıktır. Marx ve Weber gibi meşhur yazarlar, tartışmanın farklı yönleri üzerinde durmakla birlikte, dinin hem değişime neden olduğunu hem de değişimi önlediğini ima etmişlerdir. Son araştırmalar, dinî teşkilatların etkilerinin yönlerini belirleyebilecek bazı faktörleri açıklamakta ise de, görüldüğü gibi, bu konuda daha pek çok araştırmaya ihtiyaç vardır.

Şimdiye kadar ifade etiklerimizden ortaya çıkan sonuç şudur: Mevcut toplumsal düzene muhalif bir karizmatik liderin olmadığı; insanoglunun dünyayı değiştirmeye gücünün yetmeyeceğini vurgulayan dinî inançların bulunduğu; mevcut toplumsal düzene sıkıca bağlı, kompleks bir dinî teşkilat yapısının olduğu ve üyeliklerin üst tabaka gruplarından kabul edildiği; toplumsal değişme için alternatif yolların mevcut olduğu yerde, dinin toplumsal değişimin bir temsilcisi olma ihtimali daha azdır.

4) TARİKATLAR

Tarikatlar, birbirlerinden önemli ölçüde farklılık arz ederler, ancak, farklı derecelerde de olsa her bir tarikat, tarikatlarla ilgili genel bir takım özellikler yansıtır. Dahası, tarikatlar statik değildir; değişime uğrarlar, bazı özellikleri daha az veya daha fazla önem kazanır ya da bütünüyle kaybolur.

Tarikatların genel özellikleri şunlardır:

1) *Gönüllülük*: Tarikat içinde dünyaya gelen çocukların, kendilerini geniş ölçüde toplumdan tecrit eden tarikatlarda, başka deneyimler kazanma şansları oldukça sınırlı olmasına rağmen, tarikatlar temelde gönüllü katılımın esas olduğu teşkilatlardır.

2) *Karizmatik otorite*: Sosyolojik bir terim olarak karizma kavramı Weber'den gelmektedir. Weber, karizmayı şöyle tanımlar:

"[karizma]; kişinin, kendisiyle olağanüstü telakki edildiği veya tabiatüstü, insanüstü ya da en azından istisnai güç ve niteliklere sahip olarak düşünüldüğü bireysel şahsiyetin belirli bir niteliğidir."

Weber, 1968.

Mesela, Hare Krişna⁹ hareketinin lideri "Tanrının İnayeti" (His Divine Grace) olarak kabul edilirken, Bhagwan Shree Rajneesh¹⁰'in inananları, liderlerini yaşayan "Aydınlanmış Lider" (Enlightened Master) olarak görür. Fakat burada karizmatik otoritenin geçici olduğuna dikkat çekmeliyiz. Liderlerin ölümüyle, onların karizması da yok olma yoluna girer.

⁹ Hare Krişna: Hinduizm kökenli Krişna tarikatının A.B.D.'de, Abhay Charan De tarafından 1960'larda kurulan kolu (ç.n.).

¹⁰ Bhagwan Shree Rajneesh: 1931'de Hindistan'da doğmuş bir guru'dur. Bir süre Hindistan'da faaliyet gösterdikten sonra 1981 yılında Amerika'ya giderek faaliyetlerine burada devam etmiştir. Burada kendisini muazzam bir servete kavuşturan bağlıları halen onun ismiyle anılmaktadır (ç.n.).

3) *Grubun üstünlüğü anlayışı*: Tarikat üyeleri, kendilerinin seçilmiş ve elit bir grup olduğuna inanırlar. “Selamete ermiş” , “aydınlanmış” veya “hakikate ulaşmış” olanlar onlardır. “Seçilmişlik” veya seçilmiş halk anlayışı sadece Hıristiyanlık içerisinde değil Hıristiyanlık dışındaki tarikatlarda da yaygındır.

4) *Katı disiplin*: Tarikat üyelerinden, kendilerini tarikata adanmaları beklenir ve üyelerin, istenen faaliyetlerin icrasından artı kalan çok az vakitleri vardır. Bütün tarikatlarda, üyelerin, davranışlarıyla ilgili belirli kurallara riayet etmeleri beklenir. “İbadet” ve “misyonerlik”, üzerinde en çok durulan faaliyetlerdendir. Örneğin Mormonlar¹¹’da erkekler için iki yıl misyonerlik faaliyetinde bulunmak zorunludur.

5) *Bireyselliğin bastırılması*: Mooncular¹² gibi birçok tarikat-ta bireysellik bastırılır ve geçmişle olan bağların koparılmasına çalışılır. Bazı tarikatlarda, Hare Krişna örneğinde olduğu gibi, yeni üyelere yeni isimler verilir, aileleri ve eski dostlarıyla görüşmeleri kısıtlanır. Kişisel sorumluluk dışlanır ve düşünce özgürlüğüne çok az imkan tanınır.

Tarikatların Ortaya Çıkışı

Klasik din sosyologların çoğu, kilise ve tarikatlar arasında çok yakın bir ilişki görme eğilimindedir. Kiliselerin hakim anlayışlarla uzlaşmaya yatkın olmaları ve toplumun geniş kesimiyle bütünleşmeleri bazı üyelerin, kilisenin artık geleneksel görüş ve inançlara sadık olmadığı duygusuna kapılmalarına yol açar. Bu üyelerden bazıları, bağlı oldukları kiliselerden ayrılarak toplumun hakim değerlerini reddeden, kurulu bir hiyerarşinin gereği-

¹¹ Mormonlar: Joseph Smith (1805-1844) tarafından Amerika’da kurulan bu hıristiyan tarikatı “İsa Mesihin Son Gün Azizleri” olarak da bilinir (ç.n.).

¹² Mooncular: Birleşik Kilise (Unification Church) adıyla tanınan bu hareket adını kurucusu Sun Myung Moon’dan almaktadır. Merkezi Amerika’da olan bu hareket Hıristiyanlıkla doğu dinlerinin sentezini oluşturmaya çalışan uzlaştırmacı bir akımdır (ç.n.).

ni kabul etmeyen ve üyelerinden yoğun bir itaat ve yükümlülük isteyen tarikat-benzeri (sect-like) gruplar oluştururlar.

Fakat zaman içinde bu tarikatların bizzat kendilerinin de, kilise-benzeri özelliklere adapte olmaya başladıkları görülür. Bunun akabinde, tarikat farklı hareketlere bölünme tehlikesine maruz kalır ve aynı işlem kendini yineler. Bu nedenle, kiliseler ve tarikatlar arasındaki bağlantı, dinî grupların bu iki türü arasındaki sürekli bir dönüşüm olarak görülmüştür.

Bununla birlikte, bu süreç tarihsel olarak vuku bulmuş ise de, bu günün tarikatları, genel olarak resmî kiliselerle bir çatışma veya onları protesto nedeniyle ortaya çıkmamaktadır. Günümüzde tarikatların, genelde kilise dışından olan kişilerce oluşturulduğu ve bu iki tür organizasyon veya bunların mensupları arasında çok fazla bir ilişki olmadığı görülmektedir.

Klasik sosyologlar da, dinî inançların toplumsal tabakalaşma ile yakından ilişkili olduğunu vurgulamışlardır. Toplumdaki farklı gruplar, değişik ilgi alanlarına ve hayat imkanlarına sahip olup, farklı dinlere farklı biçimde yaklaşırlar. Örneğin Weber, bu grupların çoğu için, alışkanlık ve monotonluk hissi veren bürokratik bir çalışma yapısının “kurtuluş için gerekli motivasyondan kesin biçimde yoksun kalma” ile sonuçlanacağını ileri sürmektedir (Weber, 1968). Farklı toplumsal tabakalara mensup kimseler, dini ve onun verdiği mesajı kendi konumları ve deneyimleri ışığında yorumlayacaklardır.

Peki, tarikatlar hangi toplumsal gruba daha cazip gelmektedir? Weber, tarikatların büyük oranda, imtiyazsız ve toplumsal hiyerarşinin en altında bulunanlar arasında ortaya çıktığını öne sürmektedir. Bu tür gruplar, kendi konumlarının nedenini dinî biçimde açıklayan bir “imtiyazsızlık teodisesi” (theodicy of disprivilege) geliştirirler. Fakat bu açıklama daha da öteye giderek o hale gelir ki, tarikat dışındaki kimselere öbür dünyadaki ayrıcalıklardan yararlanma imkanı tanınmadığı için, tarikat üyeleri kendilerini “elit” bir grup olarak görürler. Kendilerine has ibadet usulleri, davranışlarındaki kesin çizgiler ve topluma karşı tavırları, tarikat üyelerinin bu tarikatla kimlik kazandıklarını ve kendi-

lerini toplumsal tabaka sisteminde üstlerinde yer alanlardan daha üstün gördüklerini gösterir. Tarikat üyeleri, toplum içerisinde ekonomik ve sosyal konum itibarıyla diğerleriyle aynı seviyede olmayabilirler, ancak onlar “kurtulmuş” ve “aydınlanmış” kişilerdir.

Bununla birlikte, Weber’in görüşlerini yanlış çıkaracak ölçüde, tarikatların sadece mağdurların ilgisini çekmediği görülmektedir. Tarikat üyeliğinin niçin sadece imtiyazsız olanlarla sınırlı olmadığını “izafi mahrumiyet” (relative deprivation) kavramı ile açıklayabiliriz. Bu kavram, kişinin toplumdaki yerine bakışının subjektifliğini/öznelliğini ortaya koyar. Mesela, daha alt tabakadakilere göre daha iyi durumda olan orta sınıf üyeleri, kendilerini iyi konumda hissetmeyebilir veya en azından, sahip olduklarıyla sahip olmayı umdukları arasında bir uçurum görebilirler. Bu tür orta sınıf gruplar için tarikat üyeliği, onların benzersiz ve çevrelerindeki diğerlerden farklı olduklarını gösterme imkanı sağlar.

İzafi mahrumiyet kavramı genelde ekonomik yönden ele alınır. Fakat, Glock ve Stark’ın vurguladığı gibi, mahrumiyetin diğer biçimleri de bulunmaktadır ki, bunların her biri dini hareketlerin ortaya çıkışında önemli etkilere sahip olabilir. Glock ve Stark’a göre mahrumiyet:

“Bir ferdin veya grubun, herhangi diğer fertler veya gruplarla ya da genel standartlarla kıyaslandığında kendini mahrum hissettiği tüm durumlar için geçerlidir.”

Glock, C. and Stark, R., *Religion and Society in Tension*,
Rand McNally, Chicago, 1965.

Bu mahrumiyet ekonomik, toplumsal, bedensel, ahlaki/etik ve ruhsal/psşik olabilir ve bir fert veya grup, bunların birini ya da bir çoğunu yaşayabilir.

Ekonomik mahrumiyet, gelir ve kaynak paylaşımının eşit olmayan dağılımıyla ilgili; toplumsal mahrumiyet prestij, güç ve statü ile ilgili; bedensel mahrumiyet de insanların körlük ve genel sağlık sorunları gibi fiziksel faktörlerle ilgilidir. Ahlaki mahrumiyet ise bireysel idealler veya grup idealleri ile toplumsal ide-

aller arasındaki ihtilafları ifade eder. Örneğin bir sanatçının mükemmelliğe ulaşmak için taşıdığı idealler kitlesel üretim taleplerine ters düşebilir. Nihayet, bazı yazarların psişik mahrumiyet diye nitelendirdikleri husus, insanların, dünyayı organize etmelerine ve yorumlamalarına yetmeyen, anlamsız bir değer sistemiyle karşılaştıkları durumda ortaya çıkar. İnsanların ödüllendirilmedikleri ve bundan dolayı mevcut değerlere bağlılıklarını kaybettikleri yerde, toplumsal mahrumiyetin bir sonucu olarak böyle bir durum gerçekleşebilir.

Glock ve Stark, bir tarikatın ortaya çıkabilmesi için mahrumiyet duygusunun zorunlu olduğunu ileri sürer. Fakat, bu süreçte başka faktörlere de gerek vardır: mahrumiyet paylaşılmalıdır; söz konusu mahrumiyetin çözümü için hiçbir düzenleme mevcut olmamalıdır ve en nihayetinde bir lider ortaya çıkmalıdır.

Böyle bir tablo, 1960'ların Amerika'sında, özellikle etnik azınlıklar arasında taraftar bulan tarikatların yoğun bir şekilde artmasını anlamamıza yardımcı olabilir. Ekonomik ve toplumsal mahrumiyetten mustarip ve siyasi sistemde önemli bir değişme olabileceğine dair herhangi bir gerçekçi umuttan yoksun olan bu insanlar, onlara durumlarını iyileştirmeyi vadeden Siyah Müslümanlar hareketi gibi tarikatlara yönelmişlerdir.

İzafi mahrumiyet kavramını da göz önüne alırsak bu durum, tarikatların toplumsal değişim sürecinde geliştiğini ve hali hazırdaki toplumsal işleyişi değiştirme amacıyla olduğunu göstermektedir. Geleneksel normlara, değerlere ve toplumsal değişim sürecindeki yaşam tarzına karşı koymaya çalıştığı ve böylece izafi mahrumiyet duygusuna yol açabileceği için, bu iki faktör birbiriyle bağlantılı olabilir. Glock ve Stark'ın izafi mahrumiyet ile ilgili tanımı, etik ve ruhsal mahrumiyeti de dahil edersek doğru sayılabilir. Wilson ise bu konuda şöyle der:

"Kırsal kesim insanlarındaki kültürel geri kalmışlık duygusu, şehre yeni gelmiş göçmenler arasındaki kayıp toplum düşüncesi, ilerlemiş teknolojiyen etkilenen yerli nüfus arasındaki yetersizlik hissi ve fırsatların ve iyi hayat imkanlarının hep diğerlerine sunul-

duğunun farkına varma; tüm bunlar dünyayı değiştirmeyi amaçlayan tepkilere yol açar.”

Wilson, 1970

Wilson, bu bağlamda, Methodizmin¹³ İngiltere'deki yükselişini açıklamaya çalışır. Ona göre bu hareket yeni oluşan bir sınıfın, yani şehirli işçi sınıfının, yeni sanayi bölgelerindeki yaşamının belirsizliği ve sekteye uğraması sonucu ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde, “kargo”nun –yani Avrupalılar'ın servetinin- kendileri için kazanıldığına inanmayı içeren Malenezya'daki “kargo kültleri”¹⁴ de hızlı toplumsal değişime ve izafi mahrumiyet duygusuna bir örnek olarak görülebilir. Değişim ve belirsizlik ortamında tarikatlar insanlara sağlam bir cemaat desteği ve yakın bir ilgi teklif ederler; anlamlar (meanings) ve açıklamalar (explanations) sağlarlar; kurallar ve usuller içeren ayrıcalıklı bir hayat tarzı vadederler; daha yüksek amaçlar ve yaşamak için bir neden sunarlar (bkz. Okuma parçası 21).

Tarikatların ortaya çıkışını izafi mahrumiyet ve toplumsal değişimle ilişkilendiren bu açıklama makul gözüküyorsa da, bu yaklaşımın bazı sorunlarını göz ardı edemeyiz. Örneğin, bu tür süreçleri tecrübe eden bazı insanlar neden tarikatlara katılmazlar ve sorunlarını başka yollarla çözmeye yönelirler? Ayrıca, farklı nitelikler arz eden tarikat oluşumları ile ilgili araştırmaların sayısı oldukça azdır. Bazıları gelenegın, siyasi kanallara ulaşılabilirliğin ve demografik faktörlerin (küçük kasabalarda ve kırsal toplumda yaşayanlar dünyayı dinî terimlerle ifade etmeye daha yatkın olabilirler) bu konuda önemli değişkenler olabileceğini savunmaktaysa da, insanların neden dinî tepkiyi tercih ettiği hala açıklığa kavuşmamıştır.

Son dönem tarikat hareketleri, özellikle de 1960 ve 1970'lerde yaşanan gelişmeler ile ilgili araştırmalar, çok sayıda yeni ve il-

¹³ Methodizm: İngiltere'de 18. Yüzyılda John Wesley'in öğretileri doğrultusunda Oxford'da başlayıp gelişen hristiyan mezhep hareketi (ç.n.).

¹⁴ Kargo kültü: Özellikle Yeni Gine halkında görülen, bir gün kendilerine gemilerle bereket ve zenginlik geleceği inancı (ç.n.).

ginc bilgiler ortaya çıkarmıştır. Bu araştırmalarda özelde, ve geçmişteki benzer çoğu hareketin aksine, tarikatların bilhassa gençlere ve nispeten zenginlere oldukça cazip geldiği görülmüştür. Halbuki, bu hareketleri insanların gözünde cazip hale getiren basit ve sūfiyane (ascetic) bir hayat tarzı, bu hareketlere katılanların toplumsal kökenlerine açıkça aykırılık arz etmekteydi. İşte bu yüzden, bu tür hareketlerin ortaya çıkışını ve bunların üyelerinin durumunu açıklamak için bir çok girişimde bulunulmuştur.

Bazıları Krişna Bilinci, Mooncular ve 3HO (Happy-Healthy-Holy Organisation/Mutlu-Sağlıklı-Kutsal Örgütü) gibi organizasyonların ortaya çıkışının toplumdaki çeşitli değişmelerle ve özellikle de sekülerleşme ile ilişkili olduğunu öne sürmüştür. Bryan Wilson gibi yazarlara göre, kilisenin toplumsal destek ve nüfuzunu kaybetmesine yol açan bazı faktörler, toplumun gittikçe sekülerleşmesine bir tepki olarak, tarikatların gelişimini teşvik etmiştir.

Wilson'a göre tarikatların ortaya çıkışı, Töennies'in toplulukların "gemeinschaft"tan "gesellschaft"a doğru hareketi olarak tanımladığı şeyle bağlantılıdır. Bu iki terim genellikle "cemaat" (community) ve "cemiyet/toplum" (association/society) şeklinde tercüme edilir.

"Cemaat" (gemeinschaft), toplumsal bütünlük, ortak tavır, değer ve amaçların paylaşımı gibi özellikleriyle tanınır. "Cemiyet" (gesellschaft)'te ise insanlar iradi olarak bir araya gelirler ve ilişkiler kişisel çıkar üzerine kuruludur. Burada, insanların bir bütünlük oluşturduğu, ancak cemaatteki gibi bir bağlılık ve bütünlüğün olmadığı geniş kapsamlı ve gayri-şahsî (impersonel) bir topluluk söz konusudur. Wilson'a göre cemaatten cemiyete doğru olan kaçınılmaz geçiş, dinde bir düşüşe yol açarken, gayri-şahsî (impersonel) özellikteki bu modern dünyada bir "cemaatler cenneti" oluşturan tarikatları etkilememiştir.

Wilson'a göre tarikatları cazip yapan şeyler şunlardır:

"Potansiyel üyelere gösterilen yakınlık; vadedilen koruma ve ilgi; sağlam ve sıcak bir cemaat desteği; anlamlı gerekçeler sunma; in-

sanların kendini ifade imkanı; kişinin önceki toplumsal ortamındaki daha yüce bir amaç; varolma nedeni ile ilgili soru ve faaliyetlere cevap verme... Bunların sonucunda birey statü, kendine saygı ve itibar fırsatlarıyla tanışır; toplumun geniş kesiminin sürdürdüğü düzensiz ve kurlsız hayatla kesin bir çelişki arz eden açık/kesin (definitive) bir hayat tarzına kavuşur”

Wilson, 1982.

Wilson'un bu görüşü, 1960'lardan itibaren yaygınlaşan tarikat hareketlerini “anlam krizi” (crisis of meaning) ile açıklayan Bellah'ın yaklaşımı (Bellah, 1976) ile de irtibatlandırılabilir. Bellah'a göre Amerikan kültürü geleneksel olarak “faydacı bireycilik” (utultarian individualism) üzerine kurulmuştur (bu anlayışa göre birey kendi yeteneklerini kullanarak, ekonomik verim ve başarının amaçlarına ulaşma imkanına açık olan bir toplumda kendisi için çalışıp didinmelidir). 1960'larda bu tür anlayışlar insanlar tarafından sorgulanmaya başlandı. Amerika Rüyası'nın bir ütopya olup olmadığı hakkındaki şüpheler gittikçe arttı. Yoksa toplum insancılığın (humanity) gittikçe yok olmasından mı rahatsızdı? Buna benzer soruların Vietnam Savaşı, Siyahların hakları ile ilgili kampanyalar vb. olaylarla birleşmesi ve alternatif anlam sistemlerinin çoğalması, “faydacı bireycilik”in toplumun bazı kesimlerince reddedilmesine yol açtı. Özellikle, insanın iç tecrübelerini, diğer insanlarla uyumlu ve yakın bir ilişkiyi ön plana çıkaran gençler, bu yeni dinleri benimsedi. Bu tür hareketler, özellikle de Doğu kökenli olanlar, gençler tarafından, egemen ebeveyn kültürünce kirletilmemiş görüldü ve alternatif bir “karşı kültür” (counter culture) olarak benimsendi.

Tarikatlar ve Mezhepler

Mezhepler genellikle kilise ve tarikat arasında yer alan ara tip bir dinî örgüt olarak nitelendirilir. Toplumla çoğunlukla barışık-tırlar, diğer dinî gruplara hoşgörü ile bakar ve onlardan da hoşgörü görürler, formel bir ibadet biçimine ve maaşlı görevlilerin

oluşturduğu bir hiyerarşiye sahiptirler. H.R. Niebuhr'un Amerika'daki dinî hayatı konu alan çalışmaları, onü, tarikatların zorunlu olarak kısa ömürlü olduğuna ve bunların ya mezheplere dönüşüklerine ya da yok olup gittiklerine inanmaya sevketmiştir (Niebuhr, H.R., *The Social Sources of Denominationalism*, Holt, New York, 1929).

Tıpkı diğerleri gibi Niebuhr da, tarikatların toplumsal şartlarla yakından ilişkili olduğunu ve bunların inanç ve uygulamalarının da bir dereceye kadar yine bu toplumsal şartlar tarafından belirlendiğini ifade etmiştir. Başlangıçta tarikat üyelerinin hepsi bu tarikata gönüllü olarak katılan kimselerdir ve bunlar, çoğunlukla karizmatik lidere derin saygı ve itaat biçiminde kendini gösteren, çok üst düzeyde bir bağlılığa sahiptirler. Fakat zaman geçtikçe, birçok faktör, tarikatın yapısında, üyelerin bağlılığında ve grubun faaliyetlerinde çeşitli değişmelere yol açar. Bu faktörler şöyle özetlenebilir:

1) Tarikat üyelerinin çocuğu olarak dünyaya gelen yeni üyeler genellikle ilk üyelerle aynı sadakate sahip değildirler. Grup, ikinci kuşakla birlikte toplumsallaşma (socialisation) ve eğitimle daha ilgili hale gelir ve bu da dış dünya ile ilişkinin artmasına yol açar.

2) Karizmatik liderin ölümü de grubun geleceğini tehdit edebilir, zira halefler nadiren seleflerinin otoritesine sahip olurlar. Nitekim Weber de, karizmatik liderliğin zorunlu olarak değişim geçirdiğine ve karizmanın "sıradanlaşma"sına (routinisation" of charisma) dikkat çeker. Karizmatik lider bu teşkilatlanma biçiminde başarılı olabilmek için grubun günlük meseleleri ile başa çıkmak zorundadır. Ayrıca, tarikatlarda görülen bürokratik bir yapının gelişmesi eğilimi de karizmatik otoritenin gerilemesine neden olur.

3) Tarikat üyeleri zamanla bir toplumsal hareketlilik (social mobility) sürecinden geçerler. Tarikatlar çok çalışmayı, tutumluluğu, asketizmi ve ertelenmiş ödülleri vaz ederler. Bu tür faaliyetler sonuçta üyelere servet ve güvenlik duygusu sağlar. Niebuhr'un da belirttiği gibi "tarikatların çözülme nedenlerinden

en önemlisi... ekonomik başarının etkisidir” (Niebuhr, 1929). Böyle bir ekonomik başarı, tarikat üyelerinin dış dünyaya daha az düşman olmasıyla hatta gittikçe onunla entegre olmasıyla sonuçlanır.

Methodizm’in ortaya çıkışı ve sonradan bir mezhep haline gelişi gibi örnekleri kullanarak Niebuhr, tarikattan mezhebe geçiş hareketlerine ilişkin bir genellemede bulunmaktadır. Fakat, yapılan araştırmalar bütün tarikatların bu çizgiyi takip etmediğini, sadece belirli özelliklere sahip tarikatların mezhep haline geldiğini göstermektedir.

Tarikatlar hakkında bir genelleme yapmanın zor olduğunu fark edilmesi, onları kategorize etme girişimlerine yol açmıştır. Wilson’un tasnifi, tarikatların, bütün dinî grupları ilgilendiren şu soruya nasıl cevap verdiklerine dayanmaktadır: “kurtulmak için ne yapmalıyız?” (Wilson, 1970). Ona göre tarikatlar bu soruya yedi farklı biçimde cevap verirler ve böylece Wilson’nun yedi tip tarikat sınıflandırması ortaya çıkar: ihtidacı (conversionist), devrimci (revolutionist), içedönük (introversionist), manipülasyoncu (manipulationist), mucizeci (thaumaturgical), reformcu (reformist) ve ütopyacı (utopian) tarikat tipleri.

Wilson’a göre, mezhep haline gelen tarikatlar muhafazakar eğilimde olan tarikatlardır. Bu tarikatlar, kurtuluşa ermenin tek yolunun “yeniden doğmak” olduğunu savunurlar. Bunlar, yaygın misyonerlik faaliyetleriyle ruhları kurtarmaya ve diğer insanları “hidayete kavuşturmaya” çalışırlar. Yoğun bir misyonerliğe ve diğer insanları hidayete erdirmeye yönelik kurumsal yapıya yönelik ihtiyaç hiyerarşik bir yapının ortaya çıkmasına neden olur. Bununla birlikte Wilson, tarikatların iç örgütlenmelerinin dış faktörlere de bağlı olduğunu söylemektedir. Örneğin ihtidacı tarikatlar daha ziyade, toplumsal değişimin etkilerinden mustarip olan şehirleşmiş ve sanayileşmiş nüfus arasında faaliyet göstermeye eğilimlidir. Bu tür gruplar, toplumda sadece geçici olarak marjinal kalır ve bunların asıl varlık nedeni olan tarikat biçimindeki tepki uzun ömürlü olamaz. Niebuhr’un teorisine uygun olarak, bu gruplar büyük ihtimalle mezheplere dönüşürler. Bu süreç, Baptistler’de ve Pentekostalisler’de görülebilir.

Fakat bazı tarikat formlarında bu mezhepleşme süreci görülmez. [Örneğin] içedönük tarikatlar dünyadan el etek çekmenin gerekliliğine inanırlar; bunlara göre kendi cemaatleri yegane kurtuluş yeridir. Dünya kötü olarak kabul edilir ve yegane kurtuluşun ondan uzaklaşmak olduğuna inanılır. Misyonerliğe fazla ilgi göstermezler. Çünkü onlara göre iç-aydınlanmanın başkasına aktarılması/anlatılması oldukça zordur, üstelik böyle bir aydınlanmanın dışarıdakiler tarafından kirletilmesi tehlikesi vardır. Bu tip tarikatlar, der Wilson, genelde küçük gruplar halinde kalırlar ve tarikat yapılarını ve inançlarını korumaya ve toplumun tesirinden uzak tutmaya çalışırlar.

Çoğu araştırma ve tartışmada tarikatlardan mezheplere doğru bir hareketin söz konusu olduğu vurgulanıyorsa da, bunun tersinin de mümkün olduğunu veya en azından tarikatların bazılarının yok olup gittiğini de her zaman hatırd tutmak zorundayız. Yani bir kısım mezheplerin tarikat hüviyetine bürünmesi de mümkündür. Örneğin Kurtuluş Ordusu (Salvation Army)'nin tarihi, mezhepten tarikata dönüşmeyi gösterir. Benzer şekilde, 1978'in Aralık ayında Guayana'da dokuz yüz üyesinin toplu şekilde intihar etmesiyle gündeme gelen "James Jones Halk Tapınağı" isimli grup, sonradan Amerikan Hristiyan Kilisesi (İsa'nın Havarileri)'nin bir parçası kabul edilmeye başlanmıştır.

Gelecek

Tarikatlarla ilgili araştırmalar, bunların çoğunun kısa ömürlü olduğunu gösteriyorsa da, eskilerinin yerine sürekli olarak yeni tarikatların ortaya çıktığı gözlenmektedir. Bu da toplumların ve tarikatların statik olmadığını bilakis sürekli değiştiğini gösterir. Eğer dinî inanç ve uygulamalar, bir çok yazarın ifade ettiği gibi, toplumsal faktörlerle bağlı ise, toplumsal değişme dinî boyutta da bir değişmeye yol açacaktır. Bu, dinin zorunlu olarak ekonomik veya siyasi faktörlerce belirlendiği anlamına gelmez, fakat tarikatlar gibi dinî örgütleri daha iyi anlayabilmek için bu faktörleri de hesaba katmamız gerektiğini gösterir.

Ayrıca, toplumun genel nüfusu göz önüne alındığında tarikat üyeliğinin oldukça küçük oranda kaldığının da bilincinde olmamız gerekir. Bu konuda istatistiksel bilgiler edinmek zor ve bu istatistikleri yorumlamak ondan daha zor ise de (örneğin hangi grubu kilise, hangi grubu tarikat ve hangi grubu mezhep olarak tanımlayacağız?) mevcut veriler tarikat üyeliğinin en azından bu ülkede (İngiltere), diğer resmî kilise ve mezheplerle kıyaslandığında, küçük çapta olduğunu göstermektedir.

Analiz ettiğimiz birçok faktör, açık bir şekilde tarikatların değişken olduğunu ortaya koymaktadır. Niebuhr'un tarikattan mezhebe dönüşme eğilimiyle ilgili tezine ve Wilson'un, 1960 ve 1970'lerde ortaya çıkan çağdaş tarikatlardan bir çoğunun gençlere daha cazip geldiği ve bunun da bu tarikatların sürekliliği açısından bir dezavantaj olduğu düşüncesine daha önce değinmiştik. Ayrıca, üyelerinden radikal yükümlülükler istemelerine, katı bir disiplin öngörmelerine, çeşitli kaynaklardan ve özellikle de medyadan, bunların insanların beyinlerini yıkadıkları yönünde pek çok eleştiriye muhatap olmalarına rağmen, tarikatların nasıl olup da üyelerinin sadakatlerini kaybetmediğini ve yeni üyeler kazandığını sorgulamamız gerekmektedir.

Tarikatlarla ilgili genelleme yapmanın tehlikelerine daha önce değinmiştik. Aynı şekilde, tarikatların geleceği hakkında konuşurken bazı tarikatların diğerlerine nazaran daha değişken olabileceği de unutulmamalıdır. Mesela Roy Wallis, bazı tarikatların durağan bazılarının ise bunun aksine büyüyen ve gelişen bir çizgi izlediğini söylemektedir.

Bu durumu açıklamanın bir yolu da; tarikatları bir ucunda dünyayı reddedenler (world-rejecting) diğer ucunda ise dünyayı tasvip edenler (world-affirming) olmak üzere bir çizgi halinde tasvir etmektir. Dünyayı reddeden tarikatları tanımak daha kolaydır, çünkü açık bir Tanrı kavramına sahiptirler ve insanın başına açgözlülük ve güvensizlik belasının musallat olduğuna inanırlar. Modern sanayi toplumunu kınarlar ve kendi çıkarlarını bir tarafa bırakarak hayatlarını hizmete adanır. Bu tür grupların üyeleri vakitlerinin çoğunu cemaatle ilgili yayınların dağıtımına, dinî ayinlere ve grubun genel işlerine ayırırlar.

Mistik bir Hindu olan Bhagwan Shree Rajneesh'in takipçileri bu gruba örnek olarak gösterilebilir. Bu tarikat ABD'deki Oregon eyaletinde, içinde havaalanı ve televizyon istasyonlarının da yer aldığı kendi kasabasını kurmuştur.

Dünyayı tasvip eden tarikatların ise, aksine, kurumsal dinlerin temel özelliklerinin çoğundan yoksun olduğu görülür. Tanrıdan çokça bahsedilmez ve eğer bir atıfta bulunulacaksa ondan "evrene hükmeden, herşeyi kuşatan, şekli olmayan ve korku veren bir güç, ve kişinin içerisinde bulunan" bir varlık diye söz edilir (Wallis, 1978). Bu tür hareketler, dünyayı iyi niteliklere sahip olarak görür ve dünyayı reddeden hareketlerin inancıyla kesin bir tezat teşkil ederler. Dünyayı tasvip eden hareketler aynı zamanda insanların müthiş bir fiziksel ve ruhsal potansiyele sahip olduğuna inanırlar. Önceden sadece birkaç seçilmişte bulunabilen bu potansiyel, bir guru'nun ilhamı sonucunda, dünyadan el etek çekmeden ve dünyayı reddeden hareketlerin sertliklerine bulaşmadan, herkese açık hale gelmiştir. Bu tarikatların yaklaşım tarzı, üyelerine sadece toplumsal ve ekonomik karlar sağlamakla kalmaz aynı zamanda bu üyelerin genel hayat tarzından yalnızca kısmen fedakarlıkta bulunmalarını ister.

Transdantal Meditasyon¹⁵ dünyayı tasvip eden hareketlere bir örnek oluşturur. Bu topluluğun lideri Maharishi Mahesh Yogi'ye göre tüm insanlar ilahî bir yapıya sahiptir, fakat sadece bazı insanlar bunu tecrübe etmeyi öğrenmiştir. Bunun için gerekli olan şey, günde iki kez, on beş dakika süresince bir mantra (meditasyon için kullanılan bir kelime veya kalıp bir söz) kullanarak meditasyon yapmaktır. Tabi bunun için belirli bir ücret ödeyerek meditasyon kurallarını öğrenmeniz ve kendi kişisel mantranızı almanız gerekir. Böyle bir meditasyon, sadece "İlahî Tabiat"ınızı (Divine Nature) tecrübe etmenizle sonuçlanmayacak, aynı zamanda derin bir rahatlık ve huzura, hayat kalitenizin yükselme-

¹⁵ Transdantal Meditasyon: Hindu asıllı olup sonradan Amerika'ya giden ve burada meditasyona dayalı dinî bir anlayışı yayan Maharişi Maheş Yogi'nin kurduğu cemaat (ç.n.).

sine ve, tüm ruhsal ve bedensel potansiyelinizin gelişmesine yol açacaktır.

Wallis, dünyayı reddeden ve dünyayı tasvip eden hareketlerin her ikisini de, 1960 ve 1970'lerin toplumsal karışıklık ortamının ürünü olarak görür. Wallis'e göre, bu dönemde idealler gerçekleştirilememiş ve sonuçta iki tepki ortaya çıkmıştır: Ya dünyayı reddederek "bir köşeye çekilmek" ya da protestolar veya savaş karşıtı eylemler gibi gösterilerle dünyayı değiştirmeye teşebbüs etmek. Her iki tepki de başarısızlıkla sonuçlandı. İşte bu bağlamda dünyayı reddetme inancı büyüdü. Çünkü dünyayı değiştirmeye yönelik seküler girişimler başarısız olmuştu. Bu çizgideki hareketler, sadece dünya düzenine muhalefet etmeleri açısından değil, sorumluluk fikri, toplumsal dayanışma anlayışları ve komünal hayat tarzları ile de insanlara cazip geldi. Dünyayı değiştirme çabasındaki diğer tepkinin yetersiz kalması, insanları bu tür hareketlere yöneltti. Çünkü dünyayı tasvip eden hareketler yeni bir toplum projesi sunmadılar; sadece, halî hazırdaki dünyanın sonuçlarını iyileştirmek ve bundan kazanç sağlamak için bir takım teknik ve yöntemler sundular.

1960'lardaki ve 1970'lerin ilk yıllarında dinî hareketlerde görülen artış 1980'lerde yerini durgunluğa bıraktı. Muazzam ölçüde artan refaha paralel olarak, dünyayı reddeden hareketlerde de durgunluk baş gösterdi. Bununla da kalmadı, bu hareketler değişim geçirmeye başladı. İki zıt nokta arasındaki çizginin ortasında yer alan Divine Light (İlahî Nur/Işık) gibi tarikatlar, hızlı bir biçimde dünyayı tasvip etme yönünde bir eğilime girdi; meditasyon, artık bir öz-aydınlanma (self-enlightenment) yolundan ziyade, maddi zenginlik elde etmeye yönelik bir ticarî faaliyet haline geldi. [Çünkü] dünyayı tasvip eden hareketlerin umutları artırdığı ve artık daha az insanın dünyadan kaçmak suretiyle geleceklelerini riske attığı bir ortamda dünyayı reddeden bir çizgide olmak, gittikçe istikrarsızlaşan bir iş piyasasında faaliyet göstermek anlamına geliyordu.

Wallis, tarikatların gitgide dünyevî hale geldiği bir tablo sunmakta ve karizmatik liderlerin etrafında oluşan bir çok tarikatta, karizmatik lider sonrası bir liderlik krizi ortaya çıkabileceğini ifa-

de etmektedir. Ona göre, Krişna Bilinci lideri A.C. Bhaktivedanta'nın ve 3HO Örgütü Lideri Yogi Bhajan'ın konumları, bu tip liderlerin ölümünden sonra bu tür grupların ayakta kalamayacağını, en azından şimdiki durumlarını koruyamayacağını göstermektedir. Bununla birlikte, bazı yazarlar, bu tür grupların geleceklerinin kendilerine değil toplumdaki gelişmelere bağlı olduğu görüşünü savunmaktadır. Bellah (1976) Amerikan toplumu için üç muhtemel senaryo ortaya atar ve, liberal, geleneksel otoriter veya devrimci senaryolardan birinin tarikatların geleceğini belirleyeceğini söyler.

Liberal senaryoya göre, Amerika kendisini servet birikimine adayacak ve faydacı bireycilik devam edecektir. Bellah, sisteme karşı kızgınlık ve hayal kırıklığının ifade biçimi olmaları bakımından böyle bir toplumda tarikatların da bir rol üsleneneğini fakat bunun sistemi tehdit etmeyeceğini öne sürmektedir. İkinci senaryoda sergilenen tabloda; muhafazakar Protestan köktencililiğinin egemen olduğu sağ kanattaki geleneksel bir otoriter yapı vardır. Böyle bir toplumda, sözü edilen türden tarikatların faaliyet göstermesi pek mümkün görünmemektedir. Üçüncü senaryo ise bir devrim senaryosu olup, bu durum toplumsal, kültürel ve yapısal değişimler getirecektir. Bu senaryoda sunulan tabloda, faydacı bireyciliğin doğa ve insanlar arasında bir ahenk (harmony) ile daha çok ilgileneceği ve daha az maddi bir hayat tarzının söz konusu olduğu bir toplum resmedilir. Her ne kadar ütöpik görünüyorsa da, bu senaryoya göre, bu şartlar altında çağdaş tarikatlar, toplumun emniyet sübapları veya zulme uğramış azınlık grupları değil, fakat yeni bir dönemin öncüleri olacaktır.

Tarikatların geleceği kısmen toplumun yapısına bağlı olmakla birlikte, bazı tarikat formları bizimle birlikte olmaya devam edecek gibi görünüyor. Tarihsel olarak tarikatlar; etnik azınlıklar, kültürel ve toplumsal yönden ezilmiş olanlar gibi farklı grupların ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla ortaya çıkmışlardır. Memnuniyetsizlik ve dışlanma duygularının dünyada her zaman varolacağı düşünülürse, elbette insanların alternatif hayat tarzı arayışları da devam edecektir. En azından bazıları için bu alternatifler tarikat hareketlerinde aranacaktır.

5) İNANÇ SİSTEMLERİ OLARAK DİN VE BİLİM

Bu bölümde, Berger ve Luckmann'ın etkileyici çalışmalarından çıkarılan bazı görüşleri ve özellikle bilim ve dinin "inanç sistemleri" olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini tartışacağız.

Berger ve Luckmann'a göre din sosyolojisi, insanların dünyayı algılamasını ve yorumlamasını sağlayan inanç formlarının tümüyle ilgilenmelidir. Din sosyolojisinin yapması gereken şey; insanın anlam arayışına ve olayları açıklamasına rehberlik eden inanç alanlarını keşfetme ve açıklama çabası içerisindeki bilgi sosyolojisi ile bütünleşmektir. Dolayısıyla din sosyolojisi "bilimcilik" (scientism), "psikolojizm" ve "komünizm" gibi, din sosyolojisinin araştırma alanına girmediği düşünülen, çeşitli dinî (religious) veya "sahte-dinî" (pseudo-religious) inanç sistemlerinin tümüyle ilgilenmek zorundadır.

Berger ve Luckmann, her toplumda bir "anlam dünyası" (universe of meaning)'nin veya bunlardan birisinin egemen olduğu birçok anlam dünyalarının var olduğunu ifade ederler. Bu anlam dünyaları, anlama, yorumlama, hatırlama ve grup ile birey arasındaki tecrübe iletişimini kurma aracı olup, bireye doğuştan itibaren verilir. Çocuk bununla büyür ve özel bir anlama, düşünme ve evreni açıklama biçimi içerisinde sosyalleşir. Bu [anlam] dünya[sı] toplumsal bir insanın ürünüdür; toplumsal kaynaktan ortaya çıkar, toplumsal olarak sürdürülür/korunur ve toplumsal olarak meşrulaştırılır. Böyle bir anlam dünyası dinî, bilimsel, büyüsel vb. olabilir.

Fakat bu, herhangi bir anlam dünyasının veya inanç sisteminin [insanlarca] her zaman açık bir şekilde anlaşılıyor olduğu anlamına gelmez. Tuz çuvalını deviren insanların [yaptıklarını bir uğursuzluk olarak görüp, bunu gidermek için] niçin omuzlarına tuz döktüklerini düşünün. İnançlarına göre uğursuzluk olan bu

hareket onların davranışlarını etkiler, fakat çoğu insan bunun niçin uğursuzluk olarak nitelendirildiğini anlamakta güçlük çekecektir. (Burada, insanların birbiriyle çelişiyor gözükken bazı inançlara sahip olmasının da alışılmadık bir durum olmadığını söylemekte fayda vardır.)

Anlam dünyaları fikrini kullanarak bir çok gözlemde bulunmak mümkündür. Öncelikle, eğer bizzat toplum bünyesinde ve toplumlar arasında farklı inanç sistemlerinin var olduğunu kabul edersek, “hakikat”, “kesinlik” ya da “kanıt” gibi kavramsallaştırmaların ve değerlendirmelerin farklı yolları olduğunu kabul etmek zorundayız. Hristiyanlar “hakikat” kavramından Tanrı’nın kelamını anlıyorken, bilimcilerin (scientists) bu kavramdan anladıkları bambaşka bir şeydir. Bu iki grup, bu kavramı farklı kullanacak ve bu durum onların düşünce, davranış ve içinde yaşadıkları dünyayı açıklama biçimlerini etkileyecektir.

Bir inanç sistemine ait fikri yapı, aynı zamanda bir bilgi yapısının varlığını da ihtiva eder. İnsanlar tam olarak idrak etmese de ve “uzmanlar”ın söylediklerini kabul etme eğiliminde olsalar da, bu bilgi yapısına güvenir, inanır ve onu benimserler. Bu, bizi başka bir noktaya götürür: Bir bilgi yapısının varlığı, o inanç sisteminin içeriğini kavradıklarını ve bu alanda özel yeteneklere sahip olduklarını iddia eden bir takım grupların veya bireylerin ortaya çıkmasına yol açar. Özel bir bilgi alanının uzmanları olarak görülen bu kimselere örnek olarak din adamları, bilim adamları ve kahinler gösterilebilir.

Bu tür insanlar, alanlarındaki uzmanlıklarından dolayı toplumda yüksek bir mevki elde edebilirler. Bunlar, kendi görüşlerine sıkıca bağlıdırlar ve diğer inanç sistemlerini yanlışlıkları nedeniyle reddederler. Bazı hristiyanlara göre, insanın evrimi teorisi sadece yanlış değil aynı zamanda din karşıtı bir teoridir. Öte yandan bazı bilim adamları, Adem ve Havva inanışının bir safdillik olduğunu, eldeki kanıtlara uymadığını söylerler. Farklı inanç sistemlerinin, inanç unsurunu kullanarak, diğer alternatifleri reddetmesi ilginçtir. Örneğin, hristiyanlar herhangi bir [bilimsel]

açıklamayı dinsizlik olarak nitelerken bilim adamları da dinî bir açıklamayı bilim dışı olarak görür.

Son bir gözlem olarak şunu ifade edebiliriz ki, farklı çıkarlar bu inanç sistemlerini yargılamak, sorgulamak veya sürdürmek için işbaşındadır ve bu -bunlardan birisi baskın olabilir fakat- daha geniş bir kabul görme veya diğer alternatifleri güvenilmez gösterme teşebbüslerine yol açar. Bu durum hem din hem de bilim alanlarında görülebilir. Kilisenin, evrim teorilerini ve insanın kökenini “bilimsel” yollarla açıklama teşebbüslerini yok etme çabalarına böyle bir yorum getirmek mümkündür. Kilisenin, tarih boyunca resmî görüşlerden farklı olan yorumlardan uzak durduğu söylenebilir. Ancak bu, bilim alanında da geçerlidir; burada da hakim yaklaşımlarla çatışan açıklamalar reddedilmeye çalışılır. Tıp dünyasının akupunktur ve homeopatiye¹⁶ karşı geleneksel kuşkulu ve reddedici tavrı buna örnektir.

Eğer din sosyolojisinin tüm inanç sistemleriyle ilgilenmesi gerektiğini kabul edersek, din ve bilimi benzer biçimde araştırmak mümkündür. Fakat, bu durumda birçok kişi bilimsel rasyonalite ve mantığın dinden çok farklı olduğunu iddia edecektir. Acaba gerçekten öyle midir? Bazı bilim felsefecileri dinî inanç sistemleri ile modern bilimsel inanç sistemleri arasında birçok benzerlikler bulunduğunu söylemektedir. Birincisi; her ikisi de dünyada görülen farklılık ve düzensizliği açıklayabilecek genel ve belirleyici faktörleri ortaya koyma arayışındadır. İkincisi; her ikisi de olayları nedensel ilişkileri içerisinde ele almaya çalışır. Üçüncüsü; her ikisi de (bilim ve din) açıklanamaz/anlaşılmaz (inexplicable) olanla uzlaşma gayretindedir. Dindar insan böyle olayları, Tanrı'nın insan anlayışını aşan iradesinin bir sonucu olarak, bilim adamı da henüz keşfedemediğimiz ama rasyonel ve bilimsel açıklaması olan bir şey olarak görür.

¹⁶ Homeopathy: Bir hastalığı benzeri ile tedavi etme yöntemi. Bu yöntemde hastalık, çok miktarı hastalığa yol açacak bir madde hastaya azar azar verilerek tedavi edilmeye çalışılır (ç.n.).

Birçok yazar, bilimin nesnel gerçekliği konu aldığı ve “gerçekler”i toplayarak bunları tarafsız bir şekilde yorumladığı varsayımını eleştirmiştir. Örneğin Kuhn, bilim adamlarının, kendi dünya görüşlerini –Kuhn buna paradigma diyor- bir biçimde araştırmalarına taşıdıklarına dikkat çekmektedir ki, bu durum araştırma sürecini, toplanan delillerin tipini ve bu delillerin değerlendirilme şeklini etkilemektedir. Bu, tıpkı din gibi, insanların dünyayı anlamasına ve dünyaya bakışına etki eden bir inanç sistemi olarak, bilimin de toplumsal bir inşa ürünü olabileceğini gösterir.

Klasik sosyologlar da, din ve bilimin her ikisinin de toplumsal yapıyla bağlantısını kurmaya çalışmışlardır. Örneğin Marx’a göre din kadar bilim de toplumsal bir yapının ürünüdür ve alacağı biçim toplumdaki hakim grupların tavrına bağlıdır. Mulkay, Marxist yaklaşımın bilimle ilgili görüşünü şöyle özetler:

“Modern bilimin izlediği yönün, onun hızlı gelişiminin, endüstrideki ve yönetimdeki uygulama tarzının, büyük ölçüde özel bir grubun teknolojik amaçları doğrultusunda belirlendiği görülebilir...”

Mulkay, M., *Science and the Sociology of Knowledge*,
Allen & Unwin, London, 1979.

Bunu, herhangi bir dönemdeki egemen görüşlerin, egemen grubun görüşleri olduğu ve onların çıkarlarına hizmet ettiği biçimindeki Marxist bakış açısıyla birlikte de düşünebiliriz. Bu tür egemen görüşler geçmişte dinî iken bugün bilimsel olabilir ve her ikisi de egemen grubun çıkarları doğrultusunda hareket eder ve onları destekler. Bilimsel inanç sisteminin işleme hakkında daha ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç duyulmakla birlikte, buradaki tartışmamızda ortaya çıkan belirgin husus; din ve bilimin her ikisinin de inanç sistemleri olarak incelenebileceğidir.

Eğer din sosyolojisi tekrar yorumladığımız şekliyle, Berger ve Luckmann’ın ifade ettiği gibi, bilgi sosyolojisinin bir parçası haline gelirse o zaman bu bizi nereye götürür? Öncelikle, daha evvel gördüğümüz gibi, inanç sistemlerinin geneli kapsam dahi-

line alınacağından din sosyolojisinin araştırma alanı daha da genişler ve dini artık sadece dinî kurumlar açısından inceleme anlayışı sona erer. İkincisi; faaliyet gösteren farklı inanç sistemlerinin varlığı, bunların birbirleriyle rekabet ettikleri anlamına gelir. Berger ve Luckmann bu tür sistemlerin “pazar özelliği”nin ayrıntılı bir analiz gerektiren önemli bir özellik olduğunu ifade ederler. Üçüncüsü; toplumsal bilgiyi etkileyen unsurlar arasında dinin de dikkate alınmasına yol açar. Bu şekilde, din sosyolojisi ve kitle medya sosyolojisinin her ikisi de toplumsal bilgi ve inanç sistemlerinin oluşmasını ve meşrulaştırılmasını inceler. Son zamanlardaki metinlerde dikkati çeken, din ve kitle medya konusunu aynı bölümde ele alma eğilimi bu nedenledir. Son olarak; din sosyolojisi, insanın çevresindeki dünyayı anlama ve yorumlama biçimini ve arkasından gelen eylem tarzını araştıran bir konuma geldiğinde, sosyolojinin gerçek konusuna dönmüş olacaktır.

III. BÖLÜM

İSTATİSTİKLER VE OKUMA PARÇALARI

1) DİNLE İLGİLİ İSTATİSTİKLER

Dinin değer kaybettiğini iddia edenlerin çoğu, tezlerini desteklemek için bir dizi istatistiksel materyal kullanmaktadır. Aşağıda sunulan üç tablo İngiliz Kilisesi'nin 1983'te yayınlanan *Church Statistics* (Kilise İstatistikleri) adlı yayınından alınmıştır ve sekülerleşmenin mevcudiyetini iddia edenlerin sıkça kullandığı materyallere bir örnek teşkil etmektedir.

Tablo 1.1 1960-1981 yılları arası karşılaştırma. Canterbury ve York bölgesi (Avrupa hariç).

Vaftiz

Yıl	Canlı doğum	Bebek vaftizi	Bebek vaftiz oranı	Diğerlerinin vaftizi
	(Canlı doğan bebekler)			
	000	000	000	000
1	2	3	4	5
1960	744	412	554	11
1962	796	423	531	12
1964	832	437	526	11
1966	808	413	511	10
1968	778	381	492	9
1970	745	347	466	8
1973	640	298	465	7
1976	550	237	428	8
1978	565	217	383*	36
1980	621	226	364*	40
1981	600	219	365	49

Tablo 1. 2 1960-1981 yılları arası karşılaştırma. Canterbury ve York bölgesi (Avrupa hariç).
Paskalya Yortusu ve Yılbaşı ayinine katılanlar

Yıl	15 ve üzeri yaşta olan tahmini nü- fus 000	Paskalya Yortu- suna katılanlar 000	Paskalya Yortu- suna katılanların 15 yaş ve üzeri nüfusa oranı 000	Yılbaşı ayinine katılanlar 000	Yılbaşı ayinine katılanların 15 yaş ve üzeri nü- fusa oranı 000
1	2	3	4	5	6
1960	33,395	2,339	70	2,074	62
1962	34,211	2,347	69	1,893	55
1964	34,714	2,142	62	1,926	55
1966	35,078	2,075	59	2,024	58
1968	35,273	1,975	56	1,789	51
1970	35,450	1,814	51	1,689	48
1973	35,627	1,684	47	1,720	48
1976	36,060	1,681	47	1,695	47
1978	36,438	1,698	47	1,785	49
1980	36,924	1,732	47	1,807	49
1981	37,566	1,691	45	1,617	43

Tablo 1. 2 1960-1981 yılları arası karşılaştırma. Canterbury ve York bölgesi (Avrupa hariç).

Tabi ki bu verileri, tüm istatistikler gibi, büyük bir ihtiyatla değerlendirmek gerekir. Örneğin 1978'den sonraki çocuk vaftizi rakamları, çocuk vaftizinde kullanılan farklı tanımlar nedeniyle, önceki yıllarla doğrudan kıyaslanamaz. Dolayısıyla, bu dönemde vaftiz rakamlarındaki azalma ve sonraki yıllarda “diğer kişiler” kategorisindeki artış, tanımlama ve sınıflandırma yöntemlerindeki değişmelerin basit bir yansıması olabilir.

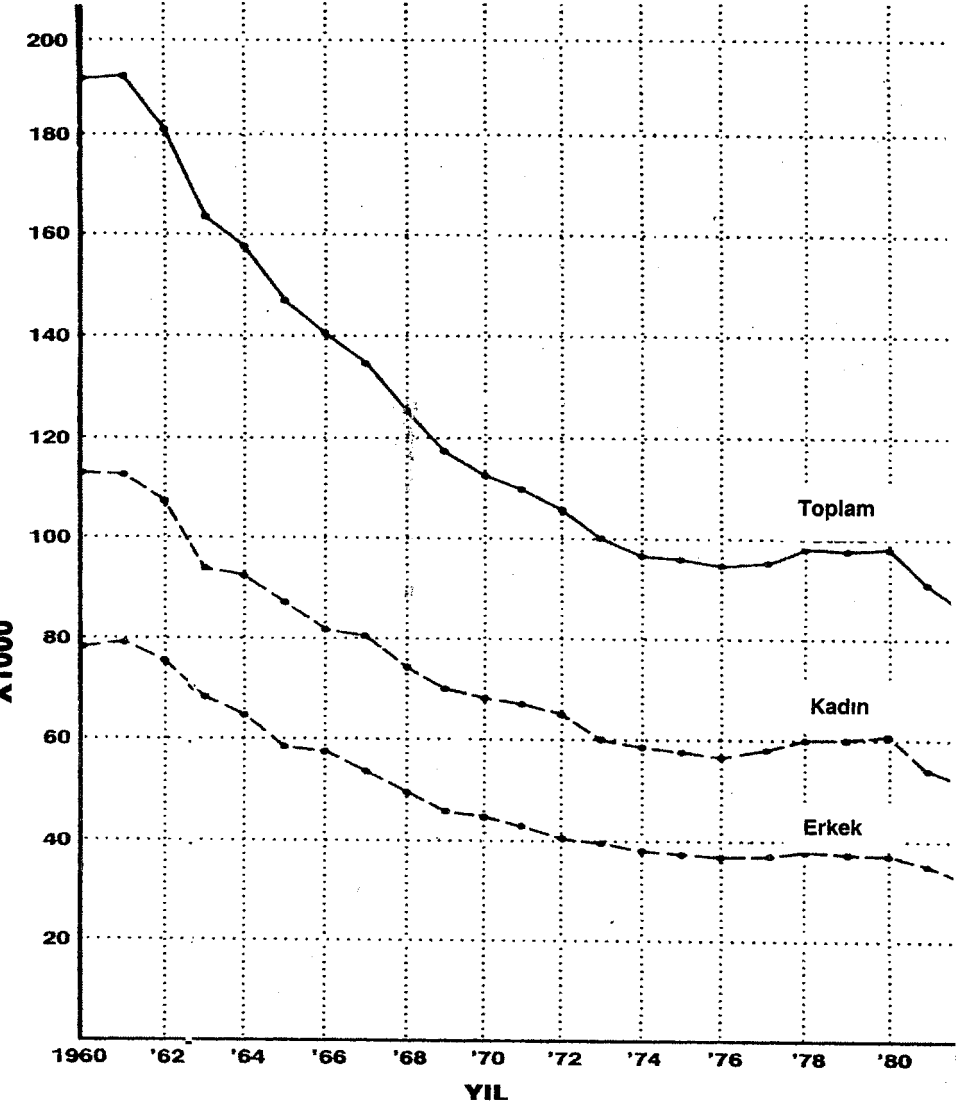
Bu istatistikleri yapıldıkları zaman bakımından karşılaştırmak kadar, bu kıyaslamaların anlamını veya önemini tesbit etmek de oldukça zordur. Mesela İngiliz Kilisesi'nde 1980 yılında, 27 milyon kişi vaftiz edilmiş, 9 milyon kişi kiliseye üye olmuş, 1.8 milyon kişi kilisede oy hakkına sahip olmuş ve ortalama 1.2 milyon kişinin Pazar günü kiliseye gittiği tespit edilmiştir. Bu rakamlardan hangisi İngiliz Kilisesi üyelerinin veya “dindar”ların sayısını göstermektedir?

Tablo 1. 3 (Grafik) 1960-1982 yılları arası Canterbury ve York bölgesi (Avrupa hariç) kilise üyeliği rakamlarının seyri.

SHAPE * MERGEFORMAT

Daha açık bir durum tespiti yapmak gayretiyle, bir çok yorumcu şu kategorileri kullanmıştır: Hristiyan olduğunu söyleyenler; bağlı/üye hristiyanlar ve dinî pratiklere katılan hristiyanlar. Hristiyan olduğunu söyleyenler (professing christians) *World Christian Encyclopaedia* (Dünya Hristiyan Ansiklopedisi) tarafından, genel olarak, çeşitli anketlerde dinleri sorulduğunda kendilerini hristiyan olarak tanımlayanlar diye ifade edilir. Bağlı/üye hristiyanlar (affiliated christians) “kiliseler olarak bilinen” kurumlara üye olmuş kimselerdir. Dinî pratiklere katılan/uygulayıcı hristiyanlar ise (practising christians) ibadet için toplanma yoluyla kilisede aktif olan kişilerdir.

Tablo 1. 3 1960-1982 yılları arası Canterbury ve York bölgesi



Fakat bu tür kategoriler aynı zamanda bir takım problemler içermektedir. Aşağıdaki rakamlar İngiltere, İskoçya ve Galler'de Hristiyan kiliseleri arasındaki bir mukayeseyi göstermektedir.

İlk sütundaki rakamlar –ki bunlar 1970 yılına ait rakamlardır- *World Christian Encyclopaedia*'daki hristiyan kiliselerinin üye sayılarından alınmıştır. Diğer sütun 1980'de seçmen durumunda olan yetişkin kilise üyelerinin sayısını göstermektedir ve *UK Church Handbook*'tan (İngiliz Kilisesi Elkitabı) alınmıştır. Aynı zamanda bu durum, “üye” hristiyanlardan çoğunun “uygulayıcı” hristiyanlar grubuna girmediği şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 1. 4

W.C.E. 1970		
Üye yetişkinler	UK.C.H. 1980	
Yetişkin üyeler		
Anglikan Kiliseler	10,155,738	2,158,888
Metodist Kiliseler	691,830	536,416
Baptist Kiliseler	303,518	251,425
Bağımsız Kiliseler	474,349	209,756
Presbiteryen Kiliseler	1,774,410	1,579,982
Afrika/Batı Hindistan Kiliseleri	52,189	106,296
Pentakostal Kiliseler	94,276	89,066
Luteryen Kiliseler	18,633	15,883
Diğer Kiliseler	309,703	121,163
Protestanların tümü	13,874,646	5,068,87
Roman Katolik Kiliseler	4,278,595	2,341,801
Ortodoks Kiliseler	234,200	105,841
Toplam	18,387,441	7,516,517

Bu rakamlar arasında, özellikle Anglikan kiliselerinde, açıkça görülebilen önemli farklar vardır. Aradaki on yıllık zaman farkı, bir takım değişiklikleri ortaya çıkarabilirse de, muhtemelen bu farkın ortaya çıkmasındaki en önemli faktör kullanılan kategorilerin değişik olmasıdır. Ki bunlar, aralarında benzerlik olsa da farklı iki tanımlama olan 'üye yetişkinler' ve 'yetişkin üyeler'dir. Yoksa on yılda Anglikan Kilisesi'nde yaklaşık %80 oranında bir üye azalması mümkün müdür?

Genel olarak kiliseye devam etme gibi faktörlerde bir düşüş olduğunun kabul edilmesine rağmen biz, bu göstergelerin, insanların artık dinî inançlara sahip olmadığını veya ayrı bir kiliseye bağlı olduğunu ifade ettiğini varsaymada çok dikkatli olmak zorundayız. Araştırmalar insanların kendilerini kiliselere bağlı hissettiklerini ve kendilerini bu şekilde tanımladıklarını tutarlı bir biçimde göstermiştir. 1982'de Bible Society (Kutsal Kitap Topluluğu) tarafından Gallup'a yaptırılan bir araştırma bu bağlılıkların oranını göstermiştir.

Tablo 1. 5

Soru: Bir dinî gruba bağlıysanız, bu aşağıdakilerden hangisidir?

Cevap verenlerin yüzdesi	
	%
1 İngiliz Kilisesi	64
2 Roman Katolik	11
3 Metodist	7
4 Baptist	2
5 Birleşik Reform	1
6 Yahudi	1
7 Müslüman	1
8 Hindu	1

9 Diğer	7
10 Hiç biri	7

Soru biçiminin cevap verenleri etkileme ihtimaline, detaylı örneklemelere ve sonuçları kolaylıkla değerlendirebileceğimiz anket yöntemlerine ihtiyacımız olmasına rağmen bu rakamlar bir çok insanın bir kiliseye bağlanmaya devam ettiğini ve bir 'dinî inanç'a sahip olduğunu göstermektedir. Yine de bunların ne anlama geldiğine karar vermek zordur.

Dinî inançla ilgili araştırmalar da, aynı şekilde, dinin yok olmaktan uzak olduğunu göstermektedir. 1978'de EEC, dinî inançları da kapsayan geniş bir değer ve inanç dizisini açıklamak üzere "European Values System Study Group"u kurdu. Bu Avrupa araştırması yirmi ülkedeki 12500 kişiyi kapsıyordu. İngiltere'deki araştırma Gallup tarafından yapıldı ve bir saat civarında süren hazır bir röportajdan oluşuyordu. Aşağıdaki rakamlar İngiliz örneklerin sorulardan üçüne verdiği cevapları göstermekte ve dinî inancın boyutu konusunda ilginç bilgiler vermektedir.

Tablo 1. 6

Soru: Bir inancınız varsa, aşağıdakilerden hangisine inandığınızı söylersiniz?

	%
Tanrı	76
Ölümünden sonra yaşam	45
Ruh	59
Şeytan	30
Günah	69
Cehennem	27
Cennet	57
Reenkarnasyon	27

Tablo 1.7

Soru: On Emir aşağıya sıralanmıştır. Bunlardan hangisini tamamen uyguladığınızı söyleyebilirsiniz?

	%
1 Ben efendin olan Tanrının. Benden başka tanrın olmayacak	48
2 Tanrının adını boş yere ağzına almayacaksın	43
3 Sebt gününü gözeteceksin	25
4 Ana-babana saygılı olacaksın	83
5 Öldürmeyeceksin	90
6 Zina yapmayacaksın	78
7 Çalmayacaksın	87
8 Komşuna kötü gözle bakmayacaksın	78
9 Komşunun karısına göz dikmeyeceksin	79
10 Komşunun malına göz dikmeyeceksin	79

David Hay ve meslektaşlarının Nottingham Üniversitesi'nde gerçekleştirdikleri başka bir araştırma da, dinî tecrübelerin ancak kısmen ortak olduğunu göstermektedir.

Tablo 1. 8

Yukarıdaki soruya ek olarak deneklere, On Emirden hangilerini uyguladıkları yanında diğer insanların bu emirleri uygulayıp uygulamadıkları sorulmuş ve şu oranlar ortaya çıkmıştır. Bu oranlara göre insanlar bu emirlerin diğer insanlarca benimsendiğine daha az inanmaktadır.

Emir numarası	Kendisi uygulayan %	Başkalarının bunu benimsediğine inanan %
1	48	18
6	78	25
7	87	38

9
10

79
79

32
33

Okuma Parçası: İngiltere'nin Manevi Tecrübeleri

“Yapılan araştırmalara göre, en az, İngiltere'deki her üç kайдından biraz fazlası ve her üç erkekten biraz azı bir tür dinî tecrübe yaşadığını ifade etmiştir. Bununla [dinî tecrübe kavramıyla] ben, bunu Tanrı olarak isimlendirsınler veya isimlendirmesınler, insanların her gün yaşadıklarından farklı bir tecrübe geçirmelerini, bir varlık veya güç tarafından etkilenmelerini veya böyle bir varlığın farkına varmalarını kastediyorum. 1976 sonunda ülke çapında National Opinion Polls tarafından yapılan bir araştırma da bunu göstermiştir. Ancak, sonuçlar muhtemelen tam olarak doğru oranları ifade etmemektedir, çünkü insanlara derin kişisel tecrübeleriyle ilgili sorular yöneltilmiş ve bunları kısa sürede cevaplamaları beklenmiştir.

Son çalışmamızda ise biz, Nottingham'da yetişkin örneklerle uygun mülakatlar gerçekleştirdik ve ülke çapındaki uygulamalarla karşılaştırıldığında olumlu cevapların oranı aniden arttı. Çünkü örneklerle [ankete katılanlarla] dostluk kurmak için zamanımız vardı ve böylece, insanların kişisel ve seksüel alışkanlıkları hakkında konuşmaya çekinmesinden daha kuvvetli olan bazı tabuların ötesine geçmeyi başardık.

Bu konularda konuşma ihtimali yüksek insan tipleri hakkında bir çok bilgi topladık. Bütün olarak bakılığında, nisbeten, dinî tecrübe yaşadığını söyleyenler daha fazla eğitim almış olan kimselerdi. Eğitimlerini 20 yaşında ya da daha sonra bitirenlerin %56'sı dinî bir tecrübe yaşamış olduklarını söylediler. 15 yaşında okuldan ayrılanlarda bu oran %29'du ve lisans üstü öğrencileri üzerinde birkaç yıl önce yaptığım bir araştırmada ise olumlu cevapların oranı %65 idi. Diğer bir bulgu da orta sınıf ve orta yaş takilerin diğerlerine oranla daha yüksek oranda bu tür bir tecrübe yaşadıklarını söylemeleriydi. Orta sınıfta yarı yarıya çıkan

oran ile karşılaştırıldığında, örneklerdeki vasıfsız ve zor geçinen gruplardan gelenlerin sadece her üçünden biri olumlu cevap vermiştir. Benzer şekilde, 16-24 yaş grubunun üçte birlik oranı ile karşılaştırıldığında 65 ve üzeri yaş grubunun yarısı bir varlık veya gücün mevcudiyetini hissettiklerini ifade etmiştir.”

Hay, D., “The Spiritual Experiences of the British”,
New Society, 12 Nisan, 1979.

Bu araştırmanın ilginç yanı dinî bir tecrübe yaşadığını iddia edenlerin neredeyse yarısının, evlenme ve cenaze törenleri dışında kiliseye hiç gitmemiş olmasıdır. Bir çok yazar koro halinde seküler bir toplumda yaşadığımızı söylüyorsa da, David Hay, halkın geniş bir kesiminin dinî bir tecrübeye sahip olduklarının bilincinde olduğunu göstermektedir. Dinin düşüşte olduğunu iddia eden teoriler bu tecrübeleri hesaba katmalıdır.

2) OKUMA PARÇALARI

Sivil Din

Sivil din kavramı bir çok şekilde tanımlanmıştır ancak genellikle o, bir milletin “kutsal” (sacred) kabul ettiği, geçmiş, şimdi ve gelecekle ilgili inançlar ve uygulamalar bütünü olarak kabul edilmektedir. Bu kavram genellikle modern toplum konusunda Durkheim’in görüşlerini benimseyenlerce kullanılır. Durkheim “ilkel” dinlerle ilgili araştırmasında tüm toplumların ortak anlamlar ve değerleri kuvvetlendirmek için düzenli faaliyetlere, seremonilere ve törenlere ihtiyaç duyduğunu belirtmekteydi. Ona göre Yılbaşı (Christmas) gibi sırf dinî olaylarla (tabi ki bu olayların nasıl ‘dinî’ hale geldiği sorulabilir) Amerikan Bağımsızlık Günü (American Independence Day) veya Şükran Günü (Thanksgiving) gibi sivil olaylar arasında çok az bir fark vardır. R. Bellah da, Amerika başkanlarının göreve başlama töreninde yaptıkları konuşmaları da göz önüne alarak, sivil dinin çeşitli yönlerini incelemiş ve din olma özelliğine ait önemli ipuçları bulmuştur. Mesela, Başkan Kennedy’nin göreve başlama töreninde yaptığı konuşma aşağıdaki satırlarla biter:

“Çabamızın yegane karşılığının hayırla yadedilmek olduğunun ve yaptıklarımızın mutlak yargıcının tarih olduğunun bilinciyle, Tanrı’nın inayet ve yardımını isteyerek ve O’nun yeryüzünde yaptıklarının gerçekte bizim yaptıklarımız olması gerektiğinin şuurunda olarak, haydi.. sevdiğimiz bu ülkeyi daha ileri götürelim.”

Aşağıdaki alıntıda ise McGuire, Amerikan sivil dininden örnekler vermektedir.

1) Amerikan Sivil Dini

“Bir çok sivil Amerikan kutlaması belirgin biçimde dinî bir özelliğe sahiptir. Anma Günü¹⁷, 4 Temmuz ve Amerika Başkanı'nın göreve başlama töreni gibi seremonilerin hepsi millî değerler ve millî birlikle ilgilidir. Washington'daki abideler gibi millî anıtlar, Başkent'in bizzat kendisi, önemli başkanların doğum yerleri, savaş anıtları ve diğer 'özel' yerler adeta birer mabettir. Bunların tarihî bir özelliği veya önemi yoktur ancak bunlar, bir milletin 'halk' olarak üstünlüğünü sembolize ettiklerinden dolayı, insanlarda büyük bir huşû ve saygı uyandırır. Özgürlük Salonunu (Independence Hall) gezen bir ziyaretçi şöyle demiştir: “tam burada durduğum anda tüylerim ürperdi”. Durkheim'in ifade ettiği üzere, millî abideler “kutsal” yerlerdir. Sivil dinde kutsal objeler de vardır -özellikle bayrak. Enteresan biçimde, Kutsal Kitap (Bible) da sivil dinde kutsal bir objedir, fakat içeriğinden dolayı değil, hakikatin ve adaletin en yüce sahibi olarak Tanrı'ya müracaatı simgelediği için. Bu seremonilerin, anıtların ve objelerin ne ölçüde kutsal olarak algılandığı, bunlara karşı uygunsuz davranışlar sergilenmesi veya “kutsal şeylere karşı saygısızlık” (desecration) olarak değerlendirilebilecek davranışlar karşısında ortaya çıkan kızgınlığın boyutunda görülebilir. 1960'lı yıllarda bazı Amerikalılar, giyimlerinde (mesela pantolonlarının arkasına bayrak yapıştırmaları) veya gösterilerde Amerika bayrağını saygısızca kullanmalarından dolayı tutuklanmıştır.

Amerikan sivil dini aynı zamanda kendi mitlerine ve azizlerine sahiptir. Özellikle Lincoln, sivil dini sembolize eden tarihî bir kişiliktir. Onun yaptıkları ve söyledikleri, kriz zamanlarında sivil dinin kendini göstermesine katkıda bulunmuştur ve onun hayatı, mütevazı doğumundan şehadetine (martyrdom) kadar, sivil dinin tipik değerleri olmuştur. Diğer “azizler” ise önemli başkanlar (Washington, Jefferson, Wilson, Franklin D. Roosevelt, Kennedy), halk kahramanları (Davy Crockett, Charles A. Lind-

¹⁷ Memorial Day: Mayıs ayı sonunda, savaşlarda ölen Amerikan askerlerini anmak için yapılan tören (ç.n.).

berg) ve askerî kahramanlar (MacArthur, Eisenhower, Theodore Roosevelt) dır. Aynı şekilde, değerli özelliklerin (örneğin Horatio Alger'in fakirlikten zenginliğe ulaşma sanatı) ve imajların (Amerika'ya ilk gelenlerin hayatı gibi) örneği olan bir takım efsaneler vardır. Amerikan Rüyası (bereketli topraklar), sınırsız sosyal hareketlilik, ekonomik üretim ve başarı, toplumsal önemi olan mitlerdir. Bu anıtlar, azizler ve seremoniler mesela Yunan Ortodoks mabetleri, azizleri ve seremonilerinin olduğu anlamda dinî değildirler elbet, ama bunlar, hala özel bir konuma sahiptirler ve bir takım din-dışı/profan unsurlar olarak görülemezler.”

McGuire, M.B., Religion: *The Social Context*,
Wadsworth Publishing Co., California, 1981.

Sivil din ile ilgili çalışmaların çoğunda bu kavram Amerika şartlarına bağlanmakta ise de, bunu İngiltere'ye uygulamaya yönelik bazı teşebbüsler de yapılmıştır. Bu çalışmaların en dikkate değer olanı Shils ve Young'a aittir. Onlar, koronasyon¹⁸ ile ilgili analizlerine, tüm toplumlarda moral standartlar ve inançlar üzerinde bir takım temel kabuller olduğunu söyleyerek başlamışlardır. Cömertlik, sadakat, otoriteye saygı ve bireysel imkanlara önem verme gibi değerlere, toplum hep birlikte inanır. Bu değerlere kutsal bir statü verilmektedir ki, ritüel aktivitelerle sembolize edildikleri ve pekiştirildikleri zaman bunların etkinliği artar. Aşağıdaki parçada yazarlar, Durkheim'in, analizlerindeki önemini de sergileyerek, bu konudaki yorumlarını dile getirmektedirler.

2) İngiliz Sivil Dini: Koronasyon

“Koronasyon gibi törenlerin, moral değerlerin toplum tarafından tasdiki için törensel bir fırsat olduğu kabul edilirse, koronasyonun yorumundan bahsetmek pek gerekli olmaz. Zira o, millî bir ayinin icra edilmesidir. Burada biz bu yorumu sadece özel bir bağlamda, büyük bir sosyolog (Durkheim) tarafından ifa-

¹⁸ Koronasyon (Coronation): İngiltere'de Kral ya da Kraliçenin taç giyme töreni (ç.n.).

de edilen daha geniş bir açıdan (ki bu Yılbaşı, Bağımsızlık Günü, İşçi Bayramı veya diğer büyük toplumsal törenlere de uygulanabilir) bir defa daha tekrarlıyoruz.

Koronasyon, kesinlikle toplumun, bir toplum olarak oluşturduğu moral değerleri pekiştiren ve bu ayinin icrasıyla toplumun bu değerlere karşı sadakatini canlandıran bir törendir.

Geleneksel olarak manastırda gerçekleşen koronasyon dinî bir seremonidir. Bu yüzden, törene ülkenin her yerinden popüler bir katılım söz konusu olur ve onun icrası da dinî bir törenin icrası gibidir. Bazılarına göre bu tören olağanüstü bir manzara değildir ve insanlar buna zevk için katılırlar. Oysa, koronasyon bireysel değil tamamen kolektif bir tecrübedir.

Sadece tören alayı içerisindekiler değil, orada bulunmayanlar bile, toplumsal bağlarına karşı büyük bir hassasiyeti, kendi toplumsal gruplarınca tamamen absorbe edildiklerini ve bu gruplar vasıtasıyla daha geniş bir toplumla bütünleştiklerini hissederek. Aile, kentsel hayatın tahribine ve bazılarının ailenin bir çıkmazda olduğunu iddia etmesine rağmen, hala en güçlü kurum olarak varlığını sürdürmektedir. Gerektirdiği yükümlülükleri yerine getiren veya bundan kaçan kimseler tarafından bile aile bağı kutsal kabul edilir. Taç giyme töreni, insanlara kutsallık duygusunu hissettiren diğer büyük törenler gibi, aile bağlarına canlılık getirir. Koronasyon, yılbaşı gibi, aile bağlarını daha da güçlendirme, dayanışmayı artırma ve -cömertlik, sadakat ve sevgi gibi- aile değerlerine tekrar önem verme zamanıdır ki, bu temel değerler aynı zamanda tüm toplumun iyiliği için de gereklidir...

Bu makalede şunu yeterince göstermiş olduğumuza inanıyoruz ki, büyük bir millî ayin olarak koronasyon, tüm toplum için, kutsalla yoğun bir ilişki kurma imkanı sağlar.”

Shils, E., ve Young, M., “The Meaning of the Coronation”,
Sociological Review, 1953.

Shils ve Young dikkatimizi, dinî, toplum değerlerini pekiştirici olarak yorumlayan Durkheim’in anlayışına odaklıyorsa da, bu anlayış, özellikle Marxist açıdan yoğun biçimde eleştirilmiştir.

Shils ve Young'ın yukarıda bir kısmını aktardığımız makalesinden iki yıl sonra yayınlanan Birnbaum'un makalesi, sadece koronasyon ile ilgili olayların Marxist yorumunu sunmakla kalmaz aynı zamanda dinî eylemlerin nasıl farklı şekillerde yorumlanabileceğini de gösterir. Shils ve Young'ın argümanını özetledikten sonra Birnbaum alternatif bir yorum sunar:

3) Koronasyon'un Marxist Yorumu

“Başka bir argüman şu şekilde sürdürülebilir. Büyük Britanya'daki ortak değerlerin tamamen yok olması bazılarının koronasyonun yararına dikkat çekmesine neden olmuştur. Koronasyon, halkın bazı kesimlerini, sanayileşmiş ve kapitalist özellikteki kompleks toplumlarda az ya da çok daimi olan çatışmadan uzak tutmaya yarar. Bu açıdan bakıldığında, koronasyondaki toplumsal heyecan karmaşasında baskının rolünün daha az hissedildiği söylenebilir. Sınıf çıkarlarının bir yansıması olarak o, İngiliz toplumunun gerçek karakteristik çatışma özelliğinin asgari düzeyde farkında olunmasına hizmet eder. Aslında koronasyon bir tatildir ve onun günlük rutin sosyal ilişkilerle bağlantısı, yazarların (Shils ve Young) düşündükleri kadar önemli bir anlam ifade etmez. Bu bağlamda, Kraliçenin kişiliği ve onun ailesi, çeşitli fantezilerin objesi olma işlevine sahiptir ve günümüzde film yıldızlarına duyulan abartılı hayranlık kültüründen daha ‘kutsal’ olmayan bir özdeşleşme görevi görür.”

Birnbaum, N., “Monarchs and Sociologists”,
Sociological Review, 1955.

Sivil din kavramını milliyetçiliğin (nationalism) bir biçimi veya millî yapı olarak görme yönünde de bazı girişimler vardır. Bu anlayışa göre, milliyetçi ya da sivil bir din farklı grupların merkezî ve bütüncül bir tecrübe yaşamasına neden olabilir. McGuire bu konuda şunları söyler:

4) Milliyetçilik ve Sivil Din

“Bu millî yapı potansiyeli Ortadoğu'da bir Arap sivil dini oluşturma çabasında görülebilir. Etkili bir İslamî siyasî katılım

gelenegi olmamasından dolayı, bazı Araplar bilinçli bir biçimde İslamiyet'i millî bir din (mesela sivil bir din) haline getirmeye çalışmışlardır. Onlar Muhammed'i, kendisine yeni bir medeniyet kurması vahyedilen, Arap kültürünü yaratan ve Arapları birleştiren bir Arap kahramanı olarak sunarlar.”

McGuire, 1981.

Sivil din kavramı, bireyin toplumla bütünleşme vasıtalarını anlamamızda bize yardımcı olmakla birlikte, bu kavramın bir çok eleştiriye açık olduğu ortadadır. Marxist açıdan ve Birnbaum'un Shils ve Young'ın söylediklerine eleştirisi bakımından, böyle bir kavram, dinî inançların tahakkümü meşrulaştıran ve alt tabakadakileri pasifleştiren eden ideolojiler olma imkanını önlemez. Ayrıca, sivil dinin toplumu bir arada tutma etkisini ön plana çıkarmak, örneğin ekonomik bağımlılık gibi, toplumu bir arada tutan diğer unsurların göz ardı edilmesi tehlikesine yol açabilir. Bryan Turner bu kavramla ilgili başka iki probleme dikkat çeker; bunların ilki “ritüeller” problemidir ki Durkheim'in bakış açısını benimseyenlere göre bu, toplumsal bütünleşme için önemlidir.

5) Sivil Din Kavramının Eleştirisi

“Düzenli, yinelenen ve faydacı olmayan (non-utilitarian) bir özellik gösteren, standart bir eylem anlamında “ritüel”, [sivil din kavramını benimseyenlerce] Anma Günü için Buckingham Sarayı önünde beklemekten, parlamentonun açılışından bayrağı selamlamaya kadar değişen çok çeşitli faaliyetleri içeren ve bunların hepsini karşılayabilecek bir kavrammış gibi kullanılmıştır. Prensip olarak sivil dinin bir parçası kabul edilen ritüellerin sınıflandırılması ve listelenmesi için herhangi bir yöntem mevcut değildir. Maalesef örneklerin çeşitliliği sivil dinin yararını savunanlar için hiçbir teorik sıkıntı taşımıyor gözükmektedir. Kavramın belirsizliğinden dolayı neyin gerçekten dışarıda tutulacağını bilmek zordur. Sivil din tezi, hakim bir kültür düşüncesiyle ilgili bütün tezlerde görüldüğü üzere, genel bir yöntemsel sorundan mustarıptır. Bu tez sıkça, toplumsal etkilerle karıştırarak, toplumsal düzenin devamlılığını kültürel baskıyla özdeş tutmakta-

dır. Hakim kültür veya sivil dinle ilgili güçlü bir tez, araştırılan inanç ve uygulamaların bir toplumsal sistemin devamı ve korunmasında zorunlu bir unsur olduğunu göstermek zorundadır. Böyle bir tez, mevcut inanç ve uygulamaların zorunlu olarak toplumsal sürecin ve toplumsal düzenlemelerin korunmasında önemli etkilere sahip olduğunu iddia ediyor olamaz. Milliyetçilikle ilgili sivil din tezleri, bazı toplumsal uygulamaların varlığını ve bunların bütünleştirici sonuçları olduğunu varsayan zayıf teorilerdir. Kraliyet Düğünü (Royal Wedding), Bağımsızlık Günü kutlamaları veya koronasyon gibi seremonilerle ilgili olarak, bunların toplumsal etkilerinin önemsiz olduğu ve insanların bunlarla farklı oranlarda ilgilendiği söylenebilir. Hatta bunların, kapitalist toplumun istikrarı üzerinde özel etkilere sahip olduğu iddia edilebilir. Birisi, toplumsal törenlerin mevcudiyetinden hareketle, bunların işlev olarak gerekli olduğu veya onlara yüklenen işlevleri yerine getirdikleri şeklinde bir varsayım ortaya koyamaz. Varolan kanıtlara göre, sivil din en iyi ihtimalle, belli belirsiz bir biçimde ve sadece ortak bilinç problematiğinin canlandırılması ile ilgilidir, fakat burada ortak duygular ile endüstri toplumunun yapısal düzenlemeleri arasındaki açık ilişki yeterince açıklanamamıştır.”

Turner, B.S., *Religion and Social Theory*, Heinemann Educational Books, London, 1983.

Sekülerleşme

Sekülerleşme, daha önce görmüş olduğumuz üzere, çeşitli biçimlerde yorumlanan çok geniş bir kavramdır. Aşağıdaki alıntılarda modern endüstri toplumlarında dinin hali hazırdaki rolüne dair iki yoruma kısaca göz atıp daha sonra sekülerleşme ile ilgili çeşitli problemlere döneceğiz. Bazı sosyologların sekülerleşme “miti” (myth) of secularisation) dedikleri şeyi ise ayrıca ele alacağız.

Bryan Wilson’a göre sekülerleşme, çok çeşitli yönleri olan geniş bir kavramdır:

6) Dinin Sekülerleşmesi

“Sekülerleşme dinin toplumsal önemindeki azalma ile ilgilidir. Onun hayata geçmesi dinî kurumların üstünlüklerine son verilmesi ve mallarına siyasal güçlerce el konulması; çeşitli faaliyetlerde, dinî olandan seküler olan kontrole kaçış; insanların tecrübe üstü (super-empirical) konulara harcadıkları kaynak, enerji ve zaman oranındaki azalma; dinî kuruluşların güçlerini kaybetmesi; davranış konusunda dinî eylem biçimlerinin yerine bu davranışların kesinlikle teknik kriterler tarafından düzenlenmesi talebinin geçmesi; özel dinî bilincin (eskiden büyüye, ayinlere, sihir veya dualara bağlanmaktan tutunda geniş bir ruhsal alan olarak ilham edilen ahlaki konulara kadar çok geniş bir diziyi içerebiliyordu) yerine tedricen empirik, rasyonel ve araçsal yönlendirmenin geçmesi; tabiat ve toplum konusunda mistik, şiirsel ve sanatsal yorumların terk edilerek gerçekçi tasvirin ön plana çıkması ve buna ilaveten kognitif ve pozitif olan ile önyargıya dayanan ve duygusal karakterde olanın kesinlikle ayrılması gibi şeyleri içerir.”

Wilson, B., *Religion in Sociological Perspective*,
Oxford University Press, Oxford, 1982.

Wilson, sekülerleşme sürecini –organizasyondan uzak ve bölgesel temelli bir topluluğun geniş ölçekli bir topluma doğru gelişmesine dayanan bir hareket anlamında- “toplumlaşma” (societalisation) sürecine bağlar. Ona göre bu sekülerleşme süreci kanıtlanmıştır ve çok açıktır, bundan dolayı sekülerleşme, topluma olan etkileri ve sonuçları bakımından gündemde önemli bir konuma gelmiştir. Bu sonuçlar artan sosyal düzensizlikten tutun da batı medeniyetinin bizzat kendisi için bir tehlike habercisi olmaya kadar uzanır.

7) Sekülerleşmenin Sonuçları

“Günümüz Batı toplumunda, gittikçe geriliyor olmasına rağmen din hala varlığını sürdürmektedir fakat genel olarak Batı kültürünün, hayatını kendi dinî geçmişinden ödünç aldığı ser-

maye ile devam ettirdiği söylenebilir. Toplum tipinin, dinî değerlerin hemen hemen yok olduğu bir hale geldiği açıktır. Sadece sanat ve yüksek kültürle ilgili değil, aynı zamanda –belki de daha önemlisi- vatandaşlık sistemi, toplumsal sorumluluk ve bireysel güvenilirlikle ilgili olan bu sonuçlarla batı medeniyeti kendi geleceğini tehlikeye atmaktadır. Bu etkilerin ortaya çıktığını söylemek tabi ki batı toplumunun kendine özgü dinî değerlerinin zorunlu olarak hem onun tabiatından kaynaklandığı hem de onun uygarlık anlayışının devamı için gerekli olduğu anlamına gelmez. Bu durum, en azından batı toplumunda, geçmişte din tarafından gerçekleştirilen veya en azından din tarafından desteklenen işlevlerin şimdi atıl bırakıldığını göstermektedir ve böylece gelecekteki yaşam koşullarının bu türden bazı kurumlar olmaksızın tamamen insanî olup olamayacağı sorusu ortaya çıkmıştır.”

Wilson, 1982.

Wilson’un tarzı ve sunduğu tez oldukça ilgi çekici görülebilir fakat bununla birlikte bir çok problem ve soru ortaya çıkarmaktadır. Birincisi, toplum geçmişte olduğundan tamamen daha az mı istikrarlıdır? Toplumsal düzensizliğin artması sekülerleşme süreci mi yoksa söz konusu diğer faktörler sebebiyle midir? İkincisi, Wilson verimlilik ve egemen rasyonellik açısından bir toplumsallaşma sürecini özetlemesine rağmen asla şu soruyu sormamaktadır: “bu, kimin çıkarına hizmet etmektedir?”. Üçüncü sorun ise bu sürecin Wilson’un iddia ettiği gibi gerçekten olumsuz bir süreç olup olmadığı ile ilgilidir. Alternatif anlam sistemlerinin gelişmesi insanlara en azından seçenekler sunmaz mı? Son olarak, özetlenmiş olan probleme dair en azından mümkün çözümlerin tartışılmasını ümit edebiliriz; muhtemelen geleneksel dine dönüş mü olacak veya toplum kaçınılmaz olarak sosyal düzensizlik ve çözülme yolunu mu takip edecek?

Wilson, dinin toplumsal önemindeki azalma ile alakalı bazı deliller sunarak sonuçları değerlendirmeye başlasa da diğerleri, dinin hala önemli görevler icra ettiğini ve dinî değerlerin gözden irak olmadığını söylemektedir.

8) Dinin Canlanması

“Her şeyden önce, dinî kurumlar ülkedeki gönüllü kuruluşların en yaygın olanıdır ve bundan dolayı tamamen güvenli bir şekilde, kurumsal hayatın zenginliği, toplumsal eğitim ve bireylerin güçlenmesi için muazzam yardımlarda bulunmaktadır.

İkinci olarak, bu kuruluşlar doğrudan ya da dolaylı olarak toplum hayatının dayandığı genel davranışlar ve değerler üzerinde yönlendirici bir etkiye sahiptir; bunların iyileştirme ve düzenleme kadar tehdit etme ve karıştırma kabiliyeti de azımsanmayacak derecededir. Kiliseler önemli bir kaynaktır ve bazı önemli değerler özellikle dinî bir bağlama ait gözükmektedir, ancak onların bu tür değerlerin yegane kaynağı olduğu söylenemez.

Üçüncüsü, farklı dinî kuruluşların değişik ifade biçimleri, artık küçük bir azınlık dışında, insanları etkileyici olmamasına rağmen din, umudun, idealin, pişmanlığın ve yenileşmenin halk tarafından ifade edilmesi ihtiyacını karşılamaktadır.

Dördüncüsü... İngiltere, Hristiyan inancına monarşi tarafından ifade edilen biçimsel bir bağlılıkla idare edilmektedir...

Beşincisi... birliğin kavranması ve ona ulaşılması yönünde Hristiyanlığın özel bir katkısı vardır.”

Habgood, J., *Church and Nation in a Secular Age*,

Darton, Longman and Todd, London, 1983.

Wilson'un yorumu dinin değer kaybettiği yönünde iken, Habgood dinin devam eden önemine dikkat çekmektedir. Bununla birlikte her ikisi de, dine sadece kurumsal açıdan bakıyor gözükmektedir ki burada genellikle pozitivist sosyolojinin ağırlıklı olarak referans alınması sürpriz değildir. Bu yaklaşım, sadece doğrudan araştırılabilir şeylerin incelenebileceğini, doğrudan incelenemeyen motifler ve hisler gibi unsurların yanıltıcı olabileceğini ve bunların nisbeten daha önemsiz olduğunu savunur. Bundan dolayı “sosyologlar” bulgularına “bilimsel statü” verilebilmesi için pozitivist yöntemler kullanmaya gayret edeler. Ayrıca şunu ekleyebiliriz; araştırmada pozitivist yöntemlerin kul-

lanımını teşvik eden başka bir faktörde bunu uygulayan araştırmacıların etkisidir.

Sekülerleşme ile ilgili tartışmalarda dine sadece kurumsal açıdan bakılması kiliselerle de ilgilidir. Luckmann bu yaklaşımın bazı sonuçlarını şu şekilde özetler:

9) Kilise ve Din

“Aynı zamanda din sosyolojisindeki araştırmalar ve teorileri için son derece önemli sonuçları haiz olan genel varsayım, kilise ve dini aynı kefeye koymak yönündedir. Bu varsayım ara sıra yöntemsel bir kural olarak açıkça formüle edilir: din bir çok şey olabilir, ancak, sadece organize ve kurumsallaşmış hale gelirse bilimsel analizlere uygun olur. Diğer görüşlerin neredeyse tamamı ya bu temel görüşle yakından ilgilidir ya da doğrudan ondan alınmıştır. Din hem uygulama (kurumsal dinî davranışlar) hem de doktrin (kurumsal dinî fikirler) olarak toplumsal bir gerçeklik haline gelir. Kilise ile dinin özdeşleştirilmesi, toplumsal kurumlar bilimi olarak algılanan sosyolojideki hakim görüşe de uyar ama, toplumsal kurumlar, bu yaklaşımda son derece dar kapsamlı olarak anlaşılmıştır. Bu, aynı zamanda teorik pozitivizmle aynı şeydir. Geleneksel pozitivist anlayışta din mevcut irrasyonel inançların kurumsal birlikteliğidir çünkü.

Bu görüşün izleri sekülerleşme anlayışına ve yeni din sosyolojisinin bir çok özelliğine nüfuz etmiştir. Sağlam bir teori olmayınca, sekülerleşme, tipik bir biçimde kiliselerin zenginliklerini kaybetmesi ile sınırlı dinî bir patoloji süreci olarak algılanmıştır. Oysa, şimdiye kadar meydana gelen kurumsal boşluk herhangi bir karşı-kilise (counter-church) tarafından doldurulmuş değildir... dolayısıyla, biri çıkıp modern toplumun dinsiz hale geldiğini kolayca iddia edebilir... kiliseler, tabiri caizse, sekülerizm (ya da mantık) denizindeki din (veya irrasyonellik) adaları olarak kalmıştır. Din sosyologlarına da sadece, dinin düşüş süreci –yani kiliselerin zenginliklerini kaybetmesi- konusunda, milletler ve sınıflar arasındaki farkları analiz etmek kalmıştır. Bu şartlar altın-

da, günümüz din sosyolojisinin tarihî ve etnolojik düşüncelerinin tamamıyla dar kapsamlı olması kimseye garip gelmemelidir.”

Luckmann, T., *The Invisible Religion*,

Collier-Macmillan, London, 1967.

Dolayısıyla, sekülerleşmenin bu açıdan tanımlanması, sosyolojinin ne olduğu ve nasıl bir yol takip etmesi gerektiği konusundaki hakim görüşün bir sonucu olarak da görülebilir. Zaten bir çok kimse bu araştırma yöntemini ve dinin sadece kurumsal açıdan tanımlanmasını eleştirmiştir. Luckmann’a göre bu tür araştırmalar bir mitin oluşmasına öncülük etmiştir, sekülerleşme mitinin.

10) Sekülerleşme Miti

“Varsayımlarımı ifade ederek başlıyorum. Ben sekülerleşme fikrinin, geçmiş yüzyıllarda Batı toplumunda dinin değişiminin büyük ölçüde hayalî olan bir anlatımı olduğu kanaatindeyim. Dolayısıyla sekülerleşme düşüncesi, çağdaş dünyada dinin mahiyetini kamufle etmiştir. Bu öyle bir boyuta varmıştır ki, tutarlı ve objektif sosyolojik veya tarihsel tasvir yerine, sekülerleşme fikri, günümüz endüstri toplumunda toplumsal bir gerçek olan din üzerindeki araştırmalarımızı yanlış yöne sürüklemiştir. Ben işte bu iddianın doğruluğunu ortaya koymaya çalışacağım. Din sosyolojisi, sekülerleşme sorunu veya bu sorunun nereye konulacağına dair problem tarafından geçmişte ve şimdi boş yere meşgul edilmektedir. Bu sorunun moda olan bir tanımı vardır. Buna göre; sosyoloji toplumsal kurumlar bilimidir. Din, sosyal kurumlarla organize olduğu ölçüde sosyolojik analizler için uygun hale gelir. Tüm pratik amaçlar için, sosyal bir gerçeklik olarak din, kiliselerde, tarikatlarda ve bunlar tarafından belirlenen davranışlarda görülebilir. Toplumsal ve kültürel değişim konusunda bir tür moda biçiminde tasvir edilen şey; akıl sır ermeyen bir sürecin sonucu olarak, sanayi toplumlarında dinî kurumların, geçmişe oranla insanların –en azından toplumdaki önemli gruplar ve tabakalar açısından bu kesindir- davranışları ve yaşam tarzları üze-

rinde daha az bir etkiye sahip olarak gözükmesidir. Bu anlayışa göre, empirik araştırmalar göstermiştir ki, özellikle dinî tutumlar, mesela dinî kurumların normlarınca belirlenen tutumlar, hem Avrupa'daki gibi sanayi toplumlarında hem de geleneksel olarak dinî olmayan değerlerin nüfuz ettiği Amerika gibi toplumlarda marjinal hale gelmiştir, bu nedenle modern toplum temelden sekülerdir... Bu "teori" zayıftır ve bu teorinin araştırmalarda kullanılması da basit bir düşüncenin ürünüdür."

Luckmann, T., *Life-World and Social Realities*,
Heinemann Educational Books, London, 1983.

Peter Glasner de, sekülerleşme kavramına yönelik eleştirisinde bize, sekülerleşme "miti"nin gelişiminin muhtemel sebeplerini anlatmaktadır. Onun kitabı, sekülerleşmenin eleştirisinden çok çağdaş bir araştırma olarak görülebilir. Glasner, çerçevesi çizilen kavramın, geçmişte dinin altın bir çağı olduğu fakat rasyonel ve seküler bir topluma doğru düzenli bir ilerleme sürecinin yaşandığı inancından ibaret bulunduğunu savunmaktadır. Bu sürecin aynı zamanda düzenli bir biçimde toplumda ve sanayileşen dünyada tamamen yaygınlaştığı iddia edilmiştir. Glasner, eleştirelemeyen geleneksel bir din tanımının olduğu ve bunun, kabul edilen araştırma yöntemleri ve ulaşılan sonuçları etkilediği noktasında Luckmann'ın tezini desteklemektedir.

Aşağıdaki bölümde o, sekülerleşme "miti"ne yönelik genel eleştirileri özetlemektedir.

11) Glasner ve Sekülerleşme Miti

"Bu nedenle, bu tartışma, çağdaş sosyolojiye çeşitli şekillerde zarar vermiştir; toplumda dinin yeri açısından, sosyologlarda bir süreç fikrinin yaygınlaştığı öne sürülmüş, bu düşüncenin özel yöntemlerin kullanımı ile desteklendiği söylenmiş, temel ve sağlam bir kavram olan sekülerleşmenin sosyolojik bir mit haline geldiği ifade edilmiştir, ve son olarak sekülerleşme sürecinin anlaşılması ve kavramsallaştırılmasına yönelik çok az bilimsel teori olduğu iddia edilmiştir.

Dolayısıyla, sekülerleşme süreci “teorileri”; sistematik empirizme dayanmalarına rağmen, toplumsal mitler haline gelmiştir.”

Glasner, P.E., *The Sociology of Secularisation*,
Routledge and Kegan Paul, London, 1977.

Sekülerleşmedeki diğer bir sorun, analizlerin farklı bağlamlarda yapılmasıdır. Glasner, kişiler-arası organize ve kültürel bağlara dikkat çeker. Bununla birlikte Luckmann ve diğerleri kurumsal alanda toplumun sekülerleştiği, bireysel alanda ise bunun söz konusu olmadığı fikrini kabul etmeye meyilli gözükmektedir: “toplumsal yapı sekülerleşmiştir, ancak sekülerleşme miti bireyin sekülerleşmediği gerçeğini hesaba katmadığı için yanıltıcıdır” (Luckmann, T., 1983).

Bu türden eleştirilerde zaman zaman söz konusu edilen, sekülerleşme teriminin bir değer taşıyıp taşımadığı sorununu bir kenara bırakıyoruz. Fakat ben bu kavramın çeşitli bağlamlarda dikkatli bir şekilde tanımlanıp analiz edildiğinden kuşku duyuyorum. Mesela dışlayıcı (exclusive) bir din tanımını (örneğin Marxizm gibi inanç sistemlerini dışarıda bırakan bir tanım) benimsemek ve kurumsal bir bağlamda incelemek suretiyle, sekülerleşmeye doğru ilerleyen bir süreçten söz edilebilir. Fakat kapsayıcı (inclusive) bir din tanımını benimser ve bireysel alanı analiz edersek, o zaman böyle bir süreçten söz etmek mümkün olmaz. Hatta burada bile, üçüncü bölümde gördüğümüz üzere, önemli tartışmalar ve anlaşmazlıklar vardır. Bu tartışma, sosyologların karşılaştığı sorunları ve zorlukları göstermekle birlikte, toplumu ve toplumsal süreci anlama ve uzlaştırma gayreti açısından, bu konunun ne kadar ilginç ve önemli olduğunu göstermektedir.

Protestan Ahlakı Tezi

Her birkaç yılda bir, kapitalizmin gelişiminde Kalvinizmin rolü ile ilgili tartışma tekrar alevlenir. Tartışma özelde, yeni tarihsel anlayışla ve bu teorinin diğer ülkelere yeniden uygulanmasıyla ilgilidir. Bununla birlikte bu tez, sadece dinî inançlar ve eko-

nomik faaliyet arasındaki ilişkiye dikkat çekmesinden değil, aynı zamanda bir bütün olarak, toplumda dinî boyuttaki değişmelerin önemi konusunda sorular ortaya çıkarmasından beri sosyolojide merkezi bir yere sahiptir.

Aşağıdaki alıntılarda Weber'in tezi ile ilgili bazı savunma ve eleştirileri kısaca açıklayacağız. İlk parça Eisenstadt'tan alınmıştır ve Weber'in teziyle alakalı tartışmayı güzel bir şekilde özetlemektedir. Eisenstadt ilk eleştirilerden bazılarının kısa bir özetini şu şekilde sunar:

12) Weber'in Tezi: İlk Eleştiriler

"Sıkça, kapitalizmin ilk büyük yükselişinin Reformasyon öncesi Katolik Avrupa'da –muhtemelen İtalya, Belçika veya Almanya- ortaya çıktığı, fakat Protestan ve Kalvinist ülkelerde çok daha kolay "gelişmiş" olduğu vurgulanır. Oysa, ekonomik geri kalmışlık veya durgunluk çok sık bir biçimde ve azımsanmayacak ölçüde, protestanların sınırlayıcı etkilerinden dolayı, bu ülkelerin çoğunda, mesela Kalvin Genova'sında, görülmüştür".

Eisenstadt, S.N., "The Protestant Ethic Thesis in Analytical and Comparative Context", Diogenes, 59, 1967.

Robertson'dan yapılan diğer alıntı ise Kalvinizm ve kapitalizm arasındaki ilişkinin nasıl "yumurta ve tavuk" hikayesi haline geldiğini göstermektedir –Kalvinizm mi kapitalizme yoksa kapitalizm mi Kalvinizme yol açtı. Tartışma temel olarak, inançların ekonomik değişime öncülük edebileceğini söyleyenlerle ekonomik değişimin düşünceler ve inançlarda değişmelere yol açtığını savunanlar arasındadır. Robertson, Kalvinist öğretide alışılmadık hiçbir şey olmadığını ve Kalvinistlere isnat edilen bir çok inancın Katolikler ve diğer Hristiyanlar tarafından da paylaşıldığını ifade etmektedir. Ayrıca Weber'in çok büyük önem atfettiği "ilahî takdir" gibi bir çok doktrin, ancak kapitalist zihniyetin zaten ortaya çıkmış olduğu 17. yy. sonunda yaygın hale gelmiştir.

13) Weber'in Tezi: Sebep mi Etki mi?

“Problemın bizzat kendisi, sorunun teleskopun yanlış ucundan bakmaktan kaynaklandığını yeterince göstermektedir –yani aslında kapitalist zihniyetin ortaya çıkması ve Protestan ahlakı arasındaki temel ilişki Weber'in gösterdiğinin tersidir. Protestan ahlakı kapitalist zihniyetteki orta sınıfın etkisi sonucunda değişmiştir.”

Robertson, H.M., Green R.W., (ed), *Protestanism and Capitalism*, Heath and Co., Boston, USA, 1959.

Şunu da unutmamamız gerekir ki, Weber'in Protestan ahlakı tezi onun din ve kapitalizm üzerindeki çalışmasının sadece küçük bir bölümüdür. Onun karşılaştırmalı din araştırmaları (comparative religions) hakkındaki yazılarının çoğu diğer dinlerin Kalvinizmin kapitalist zihniyet üzerinde yaptığı ile aynı etkiye sahip olmadıklarını gösterme gayretleridir. Bu yaklaşım da aynı şekilde eleştirilmiştir:

14) Karşılaştırmalı Perspektif

“İslam dininin, İslam dünyasını kapitalizme giden yoldan alıkoyduğunu ve Hristiyanlığın bu yol boyunca Batı Avrupa dünyasını yönlendirdiğini gösteren hiçbir belirti yoktur. İslam insanlığa bir yaşam tarzı ve herhangi özel bir ekonomik yöntem öngören bir öğreti empoze etmez.”

Rodinson, M., *Islam and Capitalism*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1980.

Bir çok eleştiri de çeşitli tarihsel kronolojilere –Kalvinizm ve kapitalizmin ortaya çıktığı zaman dilimlerinin kıyaslanmasına dayanmaktadır. Bu eleştiriler Weber'in tezi için açık bir problem ise de, onu desteklemeye yönelik çabalar da vardır. Örneğin Gordon Marshall kapitalizmin İskoçya'daki gelişiminin niçin İngiltere'de olduğu kadar başarılı olmadığını şöyle açıklamaktadır:

15) İskoçya ve Kapitalizm

“İskoç sermayedarları “kapitalist birikim”e yönelik gerekli motivasyondan yoksun değillerdi, fakat onların düzenlemeleri bir ülkeden daha fazlası içindi ve ülkenin ekonomik yapısının geri kalmışlığı, bir başka deyişle onların eylemlerini kısıtlayan faaliyet ortamı tarafından engellendiler. Bu şartlar altında İskoçya’da modern kapitalist ekonomi nispeten daha yavaş gelişmiştir, ancak bu, tam da Weber’in öngördüğü şeydir.”

Marshall, G., *Presbyteries and Profits*,

Clarendon Press, Oxford, 1980.

Weber’in Protestan ahlakı tezi üzerindeki tartışma şiddetle devam etmekle birlikte, bazıları dinin değişik şekillerini ve kendilerinin toplumsal değişim konusunda ulaştıkları farklı sonuçları açıklamışlardır. Mesela Gary Marx, Amerika’daki siyahlar arasında taraftar bulan sivil haklar (civil rights) hareketi için, dinin nasıl olup da hem bir “afyon” hem de bir “ilham kaynağı” olarak görülebildiği sorununu dile getirmiştir. Onun araştırması, din ve değişimi genel olarak açıklamaktan daha dar kapsamlı olmasına rağmen, analizleri tüm dinler hakkında bir geneleme yapma konusunda bizi bir kere daha uyarmaktadır. “Öte-dünyacı” dinler protestoyu engellerken “bu-dünyacı” ya da, onun değişimiyle “dünyevî” (temporal) inançlar bunu yapmazlar.

16) Din ve Irk

“Dindarlığın karşı protesto üzerindeki etkisi, söz konusu dindarlığın tipine bağlıdır. Geçmiş literatür fundamentalist tarikatların dindarlığının siyasal radikalizmin gelişmesine bir alternatif olduğu iddialarıyla doludur. Bu, ırkçı protesto konusunda bile doğru görünmektedir. Bununla birlikte, genel düşünceye –hatta geleneksel kiliselere bağlı olanlara- göre törenselle faaliyetler açısından, ölçülse de ölçülme de; büyük dinî ilgi, dinî inanç ortodoksisi ve dinin nesnel değeri gibi unsurların üçü birleşse bile, ortaya çıkabilecek tepkinin büyüklüğü militanlığın oranından daha düşüktür.

Tarikat üyeleri ve öte-dünyacı bir inanca sahip dindar insanlar arasında din ve ırkçı protesto; eğer birbirini dışlayıcı değilse, o halde kesinlikle, bir araştırmacının “birbirini yok eden bağımlık tipleri” dediği şey ortaya çıkar. Ne zaman ki din bu insanlar üzerindeki bağlayıcı etkisini kaybeder veya insan ve Tanrının seküler değişmeye neden olduğu şeklinde daha geniş boyutta bir inanç haline gelir, o zaman insan “burada” ve “nasıl” konusu üzerinde odaklanır. O takdirde dinî unsur zenci halk arasında yaygın olan radikalizme karşı çalışan önemli bir faktör olarak görülebilir.

Bununla birlikte, bir çok militan insanın aynı zamanda dindar olduğu bilinmektedir. Öte-dünyacı ve bu-dünyacı dindarlık arasında bir ayırım yapıldığı zaman, son zamanlardaki bir çok grup için dinin protestoyu kolaylaştırdığı, en azından engellemediği görülür. Bu insanlar için din ve ırkçı protesto birbirini destekleyebilir.

Marx, G.T., “Religion: opiate or inspiration of civil rights militancy among negroes”, *American Sociological Review*, 32, 1967.

Marx'ın dine, Weber'den daha tutucu bir rol yüklediği sıkça ifade edilir. Sanayileşme esnasında, dinin özellikle işçi sınıfının sükunet ve itaatkarlığını korumaya hizmet ettiği iddia edilmiştir ve edilmektedir. Robert Tressell'in 1906 yılı civarında Hastings'te boyacılar ve dekoratörlerden oluşan bir grup üzerinde yaptığı araştırma ile ilgili öyküsü bu yönde bazı anlamlar ifade etmektedir ve Marxist analizin güçlü bir kanıtı olarak kullanılmıştır.

Parça genç bir delikanlı olan Frankie ve annesi arasındaki bir konuşmayı içeriyor.

17) Yırtık Pantolonlu Hayırseverler

“Vay canına... Papaz, işsizlerin hiçbir şey yapmamalarının kendileri için çok doğru olduğundan ve Tanrı'nın çok yakında, çalışanların herşeye sahip olmaları için onlara yardım edeceğinden söz ediyor. Papaz onlara ciddi ciddi, Tanrı'nın, fakirleri zenginlerin kullanması için yarattığını söylüyor. Ardından işçilere

dönüyor ve onlara, Tanrı'nın, çok çalışmaları ve kazandıkları tüm şeyleri çalışmayanlara vermeleri için onlara yardım ettiğini ve işçilerin Tanrı'ya ve işsizlere, yemek için çok kötü gıdalara ve giymek için eski ayakkabı ve giysilere bile izin verdikleri için minnettar olmaları gerektiğini anlatıyor. Papaz, fakirliklerinin sadece bu dünyada olduğunu, ölene kadar beklemeleri gerektiğini, o zaman Tanrı'nın onları cennetle ödüllendireceğini belirterek, bundan dolayı şikayetçi olmamaları ve homurdanmamaları gerektiğini söylüyor.”

Frankie bağırdı: “ya işsizler ne olacak?”

Papaz cevap verdi: “işsizler eğer söylediklerimin hepsine inanırlar ve işçilerden elde ettikleri paraların bir kısmını bana verirlerse Tanrı onları da cennete koyacak..”

“Peki işçiler; buna inanıyorlar mı?”

“Çoğu inanıyor. Çünkü senin gibi küçük bir çocukken anneleri onlara, papaz ne söylerse hiç düşünmeden inanmalarını ve Tanrı'nın onları işsizleri kullanmaları için yarattığını öğretmiştir. Okula gittikleri zaman da aynı şeyleri öğrendiler ve şimdi buna daha çok inanıyorlar. Çalışıyorlar ve kazandıklarının neredeyse tamamını işsizlere veriyorlar, sonra da kendilerine ve çocuklarına hiçbir şey kalmıyor. Bu yüzden işsizler ve çocukları ihtiyaçlarından çok daha iyisini giyiyorlar ve yiyebileceklerinden daha fazlasını yiyorlar. Bazıları giyemeyecekleri kadar çok elbiseye ve yiyemeyecekleri kadar fazla gıdaya sahip olduklarından bunları ya atıyorlar ya da israf ediyorlar.”

Tressell, R., *The Ragged Trousered Philanthropists*,
Granada Publishing, London, 1965.

Tressell'in öyküsü dinin, eşitsizliğin gerçek temellerini meşrulaştırmasına ve gizlemesine bir örnek teşkil etmekte ise de bu durumun tüm dinler için geçerli olduğu söylenemez.

Parkin, hakim ve alt sınıflar arasındaki sömürü ilişkisi ve sosyal kontrol ile ilgili çalışmasında tüm dinlerin “eşitsizliği destekleyici” olarak görülemeyeceğine dikkat çekmektedir.

18) Din ve Sosyal Kontrol

“Dinin, eşitsizliğin ve politik söylemlerin destekleyicisi olduğu görüşü her toplum ve her dinî cemaat için geçerli değildir. Nâdiren de olsa, kilise ve liderleri alt sınıfların durumunu iyileştirmeye yönelik hareketlere öncülük etmiştir. Mesela Güney Amerika’da zenci halk arasındaki siyasi liderlik, açıkça din adamları tarafından üstlenilmiştir ve kiliseler sivil haklar kampanyasının kurumsal odağı olma eğilimindedir. Bu, kısmen güney ülkelerinin baskıcı ortamında zenci siyasal kuruluşlarının kolayca oluşturulamadığı gerçeğini yansıtır. Bu yüzden kiliseler, eşitsizliğe karşı mücadelede doğal toplanma noktaları haline gelmiştir. Bu durum bize, dinî kurumların bazı şartlar altında kendiliğinden siyasal olarak radikalleşebileceğini göstermektedir –özellikle şikâyetlerin ifade edilebileceği diğer formal politik imkanların olmadığı yerlerde. Nasıl Katolik kiliseleri Doğu Avrupa’da sıkça komünist hükûmetlere karşı siyasi hareketin temel odağı olmuşsa, Protestan kiliseleri de beyaz egemenliğinin olduğu yerlerde Afrikalılar adına benzer bir rol icra etmiştir.”

Parkin, F., *Class Inequality and Political Order*,
Paladin, St Albans, 1972.

Bununla birlikte Parkin’in çalışması bize, din ve sosyal değişim arasındaki karmaşık ilişkiyi inceleyip açıklayabileceğimiz genel bir kuramsal model sağlamaz. Özellikle değişme ve din kavramları sosyolojinin merkezi haline geldiğinde bu tür kapsamlı bir kuram çok gereklidir. Bu noktaya Thomas Luckmann şöyle dikkat çeker:

19) Din ve Toplumsal Değişme

“Toplumsal değişimle ilgili hiçbir din teorisi yoktur. Varsa da sosyal bilimlerde bundan söz edildiğini duymak oldukça zor. Zaten herşeyi göz önünde bulundurabilecek böyle bir teori geliştirmeye kalkarsanız, sosyoloji ve antropoloji ile ilgili konuların tamamından sadece bir kaçı bu kapsamın dışında kalır. Bu, çok sürpriz bir şey değildir. Toplumsal değişme ve din kavramları in-

sanî olayların anlaşılmasına yönelik araştırmaların hemen hepsinde anahtar kategorilerdir. Fakat bunlar önemli ve aşîkar oldukları kadar kolayca anlaşîlamaz ve belirsizdirler. Bu kavramlar, bir çok bağlamda, iyi avantajlar sağlamış ve herkes sanki ne hakkında konuşuluyor olduğunu biliyor gözükmiştir. Fakat bunları tam olarak tanımlama teşebbüsleri de, hem sıradan okuyucunun kafasının karışmasına yol açmış hem de meslekten araştırmacıları çileden çıkarmıştır.”

Luckmann, T., 1983.

Buradan nereye varacağız? Luckmann din ve toplumsal değişim arasındaki ilişkinin tam bir teorisinin geliştirilmesinin aşılması güç problemlerce engellendiği görüşünü benimsemektedir. Onun belirttiği gibi, sadece değişim ve din kavramlarının ne anlama geldiği üzerinde genel bir kabule değil; aynı zamanda hem bu fenomenlerin geniş form çeşitliliğini hem de bunlar arasındaki karmaşık ilişkileri göz önüne alacak bir teoriye ihtiyaç duy-maktayız. Böyle bir gelişmeyi beklemeyle birlikte, bunlar arasındaki ilişki ile ilgili olabilecek bazı yönleri özetlemeye başlamaya girişmek yerinde görünmektedir ve aslında Gary Marx ve Frank Parkin'den yapılan alıntıların her ikisi de muhtemel çözümleme doğrultularını göstermektedir.

Tarikatlar

Bir çok sosyolog toplumun zaman içerisinde önemli değişimlere maruz kaldığı konusunda hemfikirdir. Bu değişme devlet ve bürokratik düzenin gelişimi, bütünleşmiş kurumsal toplulukların çöküşü ve dünyaya yönelik farklı bakış açılarının gelişmesi ile tasvir edilmektedir. Bir çoğu, bu değişimlerin insanları bir krizle karşı karşıya bıraktığı kanaatindedir. Eski değerlere meydan okunmaya başlandıkça bir anlam, kimlik ve amaç krizi ortaya çıkmaktadır.

Bu durumda tarikatlar, iyi kurumlaşmış ve bütünleşmiş bir topluluk olarak, hem gelecek için bir umut hem de hayatta bir amaç sunarak tutarlı bir değer manzumesi sunmaya hizmet ede-

bilirler. Bu tür hareketin bir örneği Siyah Müslümanlar (Black Muslims)'dır. Bu hareket, siyahların hayal kırıklığını ve eşitsizliğe, ayrımcılığa ve Amerikan toplumunun kendilerine verdiği sınırlı hayat şansına karşı öfkelerini dile getirme imkanı sunmakla kalmamakta, aynı zamanda bir kenetlenme ve aidiyet duygusu sağlamaktadır. Howard Kaplan'dan nakledilen aşağıdaki kısa alıntı, hareketin üyelerine neler sunabildiğinin bazı örneklerini göstermektedir:

20) Siyah Müslümanlar'a Katılmak

“O [Siyah Müslümanlar hareketi], onlara [gruba katılanlara] bir YENİDEN DOĞUŞ sunmaktadır. O, onun hor görülen eski kimliğini ondan atabilir. O, ona, fiziksel olmasa da duygusal olarak, beyaz adama karşı aşık hale gelmiş düşmanlığını KUSMA imkanı sunmaktadır. O, ona UMUT sunmaktadır. Son derece maneviyatçı ve disiplinli olan Siyah Müslümanlar'a katılmak ona doğal olarak, hor görülme ve fakirliğin zayıflatıcı etkisinden kurtulma umudu vermektedir. O, aynı zamanda ona, bütünleşmiş ve güçlü bir siyah toplumun olduğu yeni ve şanlı bir gelecek kurmak gibi bir AMAÇ sağlamaktadır.”

Kaplan, H.M., “The Black Muslims and the Negro American's quest for communion”, *British Journal of Sociology*, 20, June, 1969.

Diğer yandan Bryan Wilson, bu yeni tarikatlara oldukça farklı bir açıdan bakar. Ona göre toplum gittikçe artan bir biçimde daha farklılaşmış ve daha bölünmüş hale gelmektedir. Dinin geçmişte toplumu bütünleştirmesi ve ahlaki bir birlik oluşturmaktan farklı olarak, bu tarikatlar bireyi toplumun dışına çıkarma ve, bölünme ve ayrışma sürecine yardım etme eğilimindedirler:

21) Wilson'un Tarikatlara Bakışı

“Onlar [tarikatlara] diğer toplumsal kurumlar, siyasi güç yapıları, teknolojik zorlama ve kontroller açısından hiçbir gerçek

öneme sahip değildirler. Toplumun, umulan yeniden bütünleşmesi için ve toplumun, kendisiyle yaşayabildiği kültür açısından hiçbir katkıda bulunmazlar.

İlk zamanların dinî uyanışları/canlanmaları bu türden değildir. Onlar önemli toplumsal sonuçlara sahiptirler. Onlar, Üçüncü Dünya'da hala geçerli olduğu gibi, toplumda yeni eğilimlerin yayılması ve toplumsal değişme sürecinde hayati katkıları olan yeni tavırların aşılması durumunda, daha küçük ölçekteki toplulukların basit biçimde birleşmeleriyle ortaya çıkmıştır. Tersine Batı, dinî öğretisi ve uygulamaların tüm toplum üzerinde şekillendirici bir etki gösterebildiği veya bu etkilerden önemli bir tanesi olduğu noktayı geride bırakmış gözükmektedir. Yeni tarikatlar, bazı araştırmacıların, Fransız Devrimi'nin benzerinin İngiltere'de vuku bulmasını engellediğine inandıkları Metodizmle mukayese edilemez. Metodizm, toplumda hala kişisel ilişkilerin geçerli olduğu ve bireysel eğilimleri harekete geçirerek toplumsal yapının etkilenebileceği bir zamanda ortaya çıkmıştır. Onun başardığı şey, önyargısızlığı ve iyi niyet standartlarını sürekli olarak nüfusun daha geniş kısmına yayarak, insanları büyük ölçüde yumuşatmaktı.”

Wilson şöyle devam eder:

“Onlar, bilimsel alışkanlığa ve modern toplumsal sistemin dayandığı bürokratik prosedürlere ve daha önceden yasak olan, araştırma yoluyla kendini yeniden keşfetme talebine güvensizliklerini dile getirirler. Fakat dinî gelenekte bir ihyacılığın söz konusu olduğu daha önceki dinî canlanmalar bireyin toplumsal düzene tekrar entegre olmasını sağlamış iken, yeni mezhepler bireyi toplumdan koparmayı amaçlamakta ve onu başka birilerinin, inanç ve uygulama olarak tamamen egzotik olan dünya görüşüyle çevrelemektedirler.

Yeni mezhepler topluma hizmet etmez. Onlar gerçekte neredeyse toplumla ilgisizdirler, çünkü onların ilham kaynakları egzotik, ezoterik, hayali ve yeraltıdır. Bunlara göre hakikat uzak bir yerlerden, veya aşağı toplumsal tabakalardan, ya da benliğin veya psişenin şimdiye dek kullanılmayan derinliklerinden gelir. Dola-

yısıyla toplum tarafından ilham edilen kendini-kontrol (self-restraint) fikirleri, toplumun genişliği içerisinde bireylerin koordinasyonu ve toplumsal sistemin devamının bağlı olduğu herşey [bu insanlara] tamamen yabancı şeylerdir. Bunlarda zevke, hakim olunacak yerde, fazlasıyla önem verme vardır.”

Wilson, B., *Contemporary Transformations of Religion*,
Clarendon Press, Oxford, 1976.

Wilson bu hareketleri ilgisiz veya önemsiz görmekle birlikte, yine de onları içtenlikle kınamaktadır. Bununla birlikte, tarikatların yeni bir bilinç ve ruhsal hassasiyet göstergesi olduğunu iddia eden Glock ve Bellah oldukça farklı bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Wilson gibi onlar da tarikatları ulusal ve evrensel şiddete, fakirliğe, ırk ayrımına ve değerler sorununa karşı bir protesto olarak görürler. Fakat Wilson’un aksine onlar, bu dinî hareketlerin bazılarının toplumu yeniden bütünleştirmeye hizmet edebileceğini ve yararlı toplumsal işlevler icra edebileceğini söylemektedirler.

22) Tarikatlar ve Toplumsal Bütünleşme

“Tarikatlar, uyuşturucu kültürü tarafından yoldan çıkarılmış ya da radikal politikalar tarafından hayal kırıklığına uğratılmış genç insanlar için istikrarlı bir toplumsal ortam ve anlaşılır bir semboller bütünü sağlamıştır. Synano’nun uyuşturucu kullananlar için yaptıkları, -Zen Budistlerlerden İsa Topluluğu’na kadar dinî grupların yaptıkları şeyler... Bir çok örnekte, ailelerle yeniden barışma daha düzenli bir yaşam tarzı ve dışlamaktan ziyade kabule dayanan dinî ideoloji tarafından kolaylaştırılmıştır. Mesleki rollere yönlendirmede yeni ve daha olumlu gelişmeler olmuştur. Meher Baba’nın takipçilerinde olduğu gibi, bazı durumlarda bu, okula tekrar dönmek ve orta öğrenimine kaldığı yerden devam etmek anlamına gelmektedir. Başkaları için, San Francisco Zen Center’dakiler veya 3HO hareketinin aşramları gibi, meslekler genelde fazla bir değere sahip olmayan, geçinmek için vasıta-

lar olarak görülmüştür. İş yapan açısından dakiklik, titizlik ve nezaket işe karşı tavırda olumlu şeyler ise de, mürid işe karşı içsel bir bağlılık duymadığı gibi gözü yükselmekte de olmaz.”

Bellah, R.N., Glock, C.Y., ve Bellah, R.N. (eds.), *The New Religious Consciousness*, University of California Press, Berkeley, 1976.

Benzer bir tema San Fransisko'daki Hare Krişna hareketini inceleyen Gregory Jhonson tarafından işlenmiştir. Glock ve Bellah gibi o da dinî hareketleri, üyelerini toplumla yeniden uzlaşmaya hizmet edici olarak görmekle birlikte, bireysel planda onların hala toplumu reddettiklerini savunmaktadır. Her ne kadar geçmişte bu, genelde topluma katılmayı reddetme ve uyuşturucular dünyasında başka bir yaşam şeklini seçme şeklinde olmuşsa da, yeni reddediş toplumun temelde herhangi bir ilgiye layık olmadığına dair bir kabuldür. Onlar bu dünya üzerinde bulunmalarına rağmen dünyada değildirlir.

23) Hare Krişna Hareketi

“Hare Krişna hareketi, üyelerine toplumda geçerli ahlaki emirleri uyguluyor görünmektedir. Üyeliğe kabul etme davranışı aşırı biçimde değişmiştir: onlar (toplum tarafından gayri meşru veya şüpheli görülen) önceki aktivitelerinden çoğunu terk etmişler ve asketik bir yaşam sürmüşlerdir. Şu ya da bu şekilde, onlarınki model bir yaşam tarzı olmuştur. Onlar, uyuşturucudan, alkolden, sigaradan ve seksten uzak durmuşlardır. Önceden uzun olan saçlarını kesmişler ve tekrar uzayınca da kısa tutmuşlardır. Gita'nın dünyayı benimseyen geleneksel öğretileri toplumla olan bireysel anlaşmazlığa bir çözüm getirmeye öncülük etmiştir. Örneğin çalışma, artık bir ihanet değildir. Daha önce sapkınlık olarak algılanan bir hayat tarzı artık gayri meşru olmayan, sadece tuhaf, eğlendirici ya da kafa karıştırıcı olarak değerlendirilmiştir. Onlar geniş halk kitlesi tarafından kolayca bir kategoriye (hippiler” gibi) dahil edilemezler... Müridler formal toplumsal yapılarından muaf, çünkü insanlara uyuşturucu maddeleri bıraktı-

riyörlerdi. Bu anlamda onlar, tıpkı, yine üyeleri kısa saçlı olan, dış dünyadan izole hale gelmiş ve bazı kurallara sıkı sıkıya bağlılık gösteren Synanon gibi, madde bağımlılarını rehabilitasyon kuruluşları ile kıyaslanabilirdi. Fakat bu karşılaştırma tam olmazdı, çünkü üyelerin sadece görünüşte sapkın olan davranışları değişmişti: Krişna Bilinci, üyelerinin sıkça ifade ettiği üzere, her zaman “mutlu” kalmanın bir yoluydu... Hareket bireyin varlık öncesi sapkın hayat tarzını pekiştirmiş midir? Yoksa bireyi toplumla uzlaştırmış mıdır?

Yüzeysel olarak bakıldığında ikinci seçenek daha makul gibi görünmektedir. Bazı üyeler iş sahibi olmuş, bazıları toplumsal düzeni değiştirmekle ilgilerini kesmiş ve bazıları da uyuşturucuyu bırakmıştır. Toplum açısından bu insanlar artık istikrarsızlık unsurları değildi ve topluma üretici bir katkıda bulunuyorlardı. Bununla birlikte, bireysel planda, bireysel yabancılaşma azaltılmış değildir. Weber’in deyimiyle [bu durumda] birey bu “dünyanın içindedir” ama bu “dünyadan” değildir. Toplumdan hoşnutsuzluk pekiştirilmekte ve farklı bir sembolik ambalaj içerisinde güçlendirilmektedir... Üyeler geleneksel yaşam tarzı örneklerini zaten reddederek Krişna Bilinci’ne girmektedirler. Hareket üyelerin önceki hippy tavırlarından çoğunu idealize, organize ve dogmatize etmiştir. Bu, yabancılaşma sürecindeki eşiği temsil eder. Birey artık varolan toplumdan sadece bireysel olarak rahatsız olan biri değildir –o, toplumun, dikkate değer olduğuna inanmayı reddetmektedir.”

Johnson, G.,

Glock, C.Y. ve Bellah, R.N., 1976 içinde.

Tarikatların bütünleştirici işlevlere sahip olup olmadığı üzerindeki tartışma önemlidir. Bir çok biçimde o, Durkheim’in düzen ya da toplumsal bütünlük (cohesion) problemi ile ilgili olarak görülebilir. Her ne kadar bazıları tarikatların insanların toplumla tekrar bütünleşmesinde ve toplumun değerlerini yeniden kurma hususunda faydalı bir rol oynayabileceğini iddia ediyor gözükmekte ise de, diğerleri bunu idealist bir yorum olarak değerlendirmektedir. Bu durum, kısmen de olsa, tarikatlar hakkın-

da bir genelleme yapmanın zorluklarını ve farklı tipler arasında bir ayrım yapmamızın gerekliliğini göstermektedir.

İki yılını Birleşik Devletler'deki bir şehirde bulunan iki İsa Topluluğu (Jesus People) grubunu gözlemleyerek ve onlarla mülakatlar yaparak geçiren David Gordon, bu iki grup arasında önemli farklılıklar tesbit etmiştir. Otuz kişiden oluşan ve komünal bir tarzda örgütlenmemiş olan (non-comunal) ikinci grupta (JPS) dinî topluluk, mühtediyi (convert) dünya ile ve onun önceki toplumsal bağlarıyla yeniden bütünleştirme yönünde çalışırken; doksan üyeden oluşan ilk komünde (JPU) topluluk, mühtediyi dünyadan ve eski bağlarından ayırmaya çalışmaktadır.

Gordon bu iki grup arasında bir çok benzerlik de bulmuştur. Bu grupların her ikisi de Kutsal Kitap'ın literal gerçekliğine ve bir bireye en büyük hizmetin İsa'yı kabul etmede onlara yardım etmek olduğuna inanan fundamentalist Hristiyan gruplardı. Yine, her iki grup da evangelik kimselerce kurulmuştu ve üyelerinin yaşı (ortalama 21), eğitimi ve sosyo-ekonomik durumu bakımından benzerlik gösteriyorlardı. Gordon, üyelerin toplumla önceki ilişkilerinin, geniş ölçüde grubun onları toplumla bütünleştirip bütünleştirmeyeceğini belirleyeceğini iddia etmektedir.

24) Gordon'un, İsa Topluluğu Üzerine Araştırması

"İki grup arasındaki temel fark... diğer kimselerle, özellikle ailelerle ilişkiler konusundadır. JPS, üyelerini grup dışındaki kimselerle ilişki kurmaya teşvik etmekte iken, JPU, üyelerini grup içerisinde ilişkiler kurmaya teşvik etmektedir.

İki İsa Topluluğu gurubu arasındaki bu farklılıklar için iki mümkün açıklama yapılabilir. Bir yandan grupların üyeleri aileleri ve zaten kesilmiş olan diğer aktivite yolları ile bağlarının olup olmaması temelinde kendi seçimlerini yapabilmekte, diğer taraftan grupların kendileri bu bağları kesme veya destekleme konusunda sorumlu olabilmektedir. İki grubun üyeleri ile yapılan mülakatlar her iki açıklamayı da tasdik ediyor görünmektedir...

JPU' da yapılan mülakatlardan çıkan genel unsurlar; ölüm veya boşanma nedeniyle aileyi kaybetme, ailelerle hasmâne ilişkiler, onla bunla düşüp kalkan, serseri veya yalnız ya da kötü insan olarak fena bir üne sahip olma, ayyaşlık ve/veya uyuşturucu kullanma, JPU'ya katılmadan önce aile ile geçirilmiş bir ayrılık süreci ile, düzen ve kabul edilmeye yönelik bir arayıştır. Görüşme yapılan bu örneklerin birkaç istisnası, önce onlara katılmış yakın arkadaşlar ya da kardeşlere sahip olmanın sonucu JPU'ya katılmıştır.

JPS'ye katılanlar tipik olarak, evden, işten veya okuldan ayrılmamış fakat aileleriyle sorunları olan kişilerdir. JPS'ye katılmak sıkça, ilk zamanlar işleri daha da kötüleştirmiş fakat grubun aileye itaate olan inancı, sonuçta, en azından ebeveynlerden biriyle, genelde ikisi ile de uzlaşmaya götürmüştür. Bu durumda, grup onları toplumdan ayırmak yerine, üyelerle toplum arasındaki ilişkileri uyumlu hale getirme işlevi görmektedir. Burada grup, üyelerinin önceki kimliklerini desteklemekte ve pekiştirmektedir...

JPS'de yapılan mülakatlardan çıkan genel unsurlar; fundamentalist Hristiyan geçmiş, Tanrı'ya ve aileye bağlılıktan uzak kalmışlık, okul ve/veya işe devam ediyor olmak, ve asli bağlılıkların yenilenmesidir."

Gordon, D.F., "Identity and Social Commitment",
Mor, H. (ed.), *Identity and Religion*, Sage Publications Ltd.,
London, 1978.

İLERİ OKUMALAR İÇİN KAYNAKLAR

Berger, P., *The Sacred Canopy*, Doubleday, New York, 1967.

Berger burada dini, hayatın görünür kaos ve belirsizliği arasında bir düzen ve uyum sağlamaya hizmet eden bir inançlar sistemi olarak ele almaktadır. [Eserin Türkçe çevirisi için bkz. Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, Ragbet Yay., İstanbul, 2000]

Berger, P. ve Luckmann, T., "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge", *Sociology and Social Research*, Vol 47 (4), 1963.

Bu makalede yazarlar, temel konuları olan, din sosyolojisinin sadece kurumsal bağlamda ele alınması hususunu özetlemektedirler. Berger ve Luckmann, dinin 'anlam dünyaları' kurma süreci olduğunu ve din sosyolojisinin bilgi sosyolojisi ile yan yana çalışması gerektiğini savunuyorlar. [Makalenin Türkçe çevirisi için bkz. "Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi", çev. M. Rami Ayas, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 30, Ankara, 1988]

Glasner, P. E., *The Sociology of Secularisation*, Routledge and Kegan Paul, London, 1977.

Glasner'in, "sekülerleşme miti"ne yönelik eleştirileri Bryan Wilson'un bu konudaki yaklaşımına alternatif bir yorum sunuyor.

Glock, G. Y. and Bellah, R. N. (eds), *The New Religious Consciousness*, University of California Press, California, 1976.

Editörler bu çalışmada 1970'lerde San Fransisco'daki dinî hareketler üzerinde yapılan araştırmalarla ilgili bir makaleler serisini bir araya getirmişlerdir. Kitap Glock ve Bellah'ın birlikte yaptıkları çalışmaları içeren müstakil bir bölüm yanında, Krişna Bilinci, 3HO ve Synanon Organisation konusunda ilgi çekici makaleler içermekte.

Harris, M., *Cows, Pigs, Wars and Witches*, Hutchinson, London, 1975.

Tartışma yaratan bu kitap, inek kesme konusundaki Hindu tabusu, domuzlarla ilgili Yahudi tabusu vb. hususlarda 'rasyonel' açıklamalar sunarak, çeşitli 'dinî' fenomenleri aydınlatma ve açıklama gayretini içermektedir. [Türkçe çevirisi için bkz. Marvin Harris, *Inekler, Domuzlar, Savaşlar ve Cadılar*, çev. M. Fatih Gümüş, Imge Kitabevi, Ankara, 1995]

Hill, M., *A Sociology of Religion*, Heinemann Educational Books, London, 1973.

Eser, Halevy'nin tezinin yararlı bir tartışmasını konu alan genel bir metindir.

Luckmann, T., *Life-World and Social Realities*, Heinemann Educational Books, 1983.

Luckmann bu çalışmasında, Berger'le müştereken ifade ettiği genel yaklaşımlar bağlamında, çağdaş toplumda dinî inançların değişen mahiyetini tartışır.

Marshall, G., *In Search of the Spirit of Capitalism*, Hutchinson, London, 1982.

Bu kitap 'Protestan Ahlakı' tezi üzerine belki de en iyi ve en yeni yorumları sunmaktadır.

McGuire, M.B., *Religion: the social context*, Wadsworth Publishing Co., California, 1981.

Din sosyolojisindeki temel konuların çoğu üzerindeki örtülere rağmen, bu kitap, özellikle din ve sosyal değişim hakkındaki tartışmanın kapsamlı bir özetini sunar ve dinin, değişime neden olmasına veya değişimi engellemesine etki edebilecek faktörleri açıklar.

Scharf, B.R., *The Sociological Study of Religion*, Hutchinson, London, 1970.

Bu eser hâlâ, din sosyolojisine giriş konusundaki en kapsamlı ve en yararlı çalışmadır.

Turner, B.S., *Religion and Social Theory*, Heinemann Educational Books, London, 1983.

Bu çalışma, diğer konular yanında, [sosyolojinin] kurucu babalar[1] ile yeni araştırmalar arasında ortaya çıkan kuramsal sorunların bağlantılarını gösteren genel bir metindir.

Weber, M., *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Unwin University Books, London, 1974.

Weber'in, Kalvinizm ve kapitalist zihniyet arasındaki bağlantı üzerine yaptığı çalışma klasik sosyologların eserleri içerisinde herhalde en kolay ulaşılabilenidir ve bu çalışma hâlâ sosyolojideki en önemli tartışmaların merkezi konumundadır. [Eserin Türkçe çevirisi için bkz. M. Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhı*, çev. Zeynep Gürata, Ayraç Yay., Ankara, 1997]

Wilson, B.R., *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford, 1982.

Bryan Wilson sekülerleşme tezinin hali hazırdaki en önde gelen savunucularındandır. Onun, 1979'da Tokyo'da verdiği bir dizi konferansa dayanan bu kitap, Wilson'un tarikatlar, çağdaş toplumda dinin işlevi ve sekülerleşme tartışması ile ilgili görüşlerini güzel bir şekilde özetlemektedir.

Worsley, P., *The Trumpet Shall Sound*, MacGibbon and Kee, London, 1957.

Worsley bu eserde 'kargo kültürleri'nin Marxist açıdan bir çözümlemesini yaparak, bunların kolonileştirmeye ve sömürgeye karşı bir tepki olarak anlaşılabileceklerini ve siyasi bilincin habercileri olabileceklerini iddia eder.

DİN ARAŞTIRMALARINDA ANLAMA VE AÇIKLAMA YÖNTEMLERİ ARASINDAKİ UÇURUMU BİRLEŞTİRMEK[*]

Steven D. KEPNES

Kendine özgü bir metodolojiye sahip olmayan ve yöntemlerini insan bilimleri ve pozitif bilimlerden ödünç almak zorunda kalan bir alan olan Dinî Araştırmalar (Religious Studies) her zaman metodolojik bir “kimlik krizi” içerisinde olmuştur. Bu kronik krizin hali hazırda epeyce şiddetlendirildiği din araştırmaları dergilerinde yayınlanmış makaleler üzerinden bir yargıya varmak, inanıyorum ki, ciddi bir dikkat gerektirmektedir. Aynı zamanda, mevcut krizin çözümüne yönelik en umutlandırıcı kaynakların Paul Ricoeur’un hermenötik teorisinde bulunabileceğine inanmaktayım.

Din araştırmalarında kullanılan geniş çeşitlilikteki yöntemleri sınıflandırmak için bir çok girişimde bulunulmuştur. Peter Berger “işlevsel ve özsel” (functional and substantive); Robert Wuthnow “ikici ve bütüncü” (dualistic and wholistic); Robert Segal ise (diğer bir çokları tarafından kullanılan) “indirgemeci ve indirgemeci olmayan” (reductionistic and nonreductionistic) biçiminde ayırmalar yapmıştır. Din araştırmalarının yöntemlerini kategorize etmeye yönelik çabalar, genelde bir yöntemi diğerine üstün tutan polemiğe bir gündem çerçevesinde ifade edilmiştir. Öyle ki Peter Berger, işlevsel yöntemlerin ideolojik olarak “aşkın’ı inkar” etmek için kullanıldığını ve sadece özcü yaklaşımların din araştırmalarında gerçekten meşru olduğunu savunmaktadır. Diğer ta-

[*] “Bridging the Gap Between Understanding and Explanation Approaches to the Study of Religion”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1986, 25 (4), 504-512.

raftan Segal, özcü veya indirgemeci olmayan yöntemlerin inanmayanları (nonbelievers) din araştırmalarından soğuttuğunu ve indirgemeci yöntemlerin dinin bilgisi için en mükemmel başlangıç olduğunu iddia etmektedir. Ve alternatif olarak Wuthnow indirgemeci (ikici/dualistic) ve indirgemeci olmayan (bütüncü/wholistic) yaklaşımların her ikisinin de özürlü olduğunu ve dinin en yeterli biçimde, kendisinin “yapısal çözümleme” (structural analysis) dediği, üçüncü bir yöntemin ortaya çıkışı ile araştırılabileceğini iddia etmektedir.

Bu yöntemsel tartışmada Ricoeur’dan alabileceğimiz şey, din araştırmalarında kullanılan yöntemleri düzenlemeye ve bunlarla ilişkili diyalektik bir hermenötiğe yönelik olan iki alternatif terimdir. Bu iki terim Dilthey’den alınmadır: *verstehen* (anlama/understanding) ve *erklären* (açıklama/explanation). Ricoeur açısından bakacak olursak; din araştırmalarını, dini ne sosyoloji, psikoloji veya fizik açısından açıklamaya yönelik bilimsel bir çaba, ne de dinin anlamını inanır noktasından kavramaya matuf sezgisel ve analogik bir çaba olarak görmemiz gerekir. Din araştırmaları bizi zorunlu olarak anlama ve açıklama yöntemlerinin her ikisini de gerektiren bir yorumlama eylemi ile karşı karşıya getirir. Dolayısıyla, din araştırmalarında indirgemeci ve indirgemeci olmayan diye bilinen yaklaşımlar birbirlerini karşılıklı olarak dışlamamaktadırlar; bilakis bunlar birbirini tamamlayabilir ve dinî fenomenin yorumlanmasındaki karmaşık süreçte bize yardımcı olabilirler. Ricoeur hermenötiğinin din araştırmalarına uygulanması yoluyla biz, bu alanda kullanılan farklı yöntemsel yaklaşımları telif edebilir ve bir takım tatsız polemiklerde arabulucu olabiliriz. Bu arabuluculuğun yolunun, önde gelen tüm din araştırmacılarının -bilinçli olarak benimsesinler veya benimsemesinler- anlama ve açıklama yöntemlerinin her ikisini de kullandıklarını ortaya koymaktan geçtiğini göreceğiz.

I

Öncelikle anlama yönteminin temel özelliklerini resmedelim. Bu yöntemin araçları ve amaçları nelerdir? Dilthey'in deyimi ile anlama "zihinsel durumun tam bir bilincinde olmak ve empati ile onu yeniden kurmak" (1976: 181) ile ilgilidir. Dilthey'e göre anlama (ki o tüm insanî ve kültürel bilimler, yani *Geisteswissenschaften* için en iyi metottur)'nın amacı bir metin, bir eser veya önemli bir tarihsel olayı üreten bireyin zihnî durumunu yeniden yaşamaktır. Bu yöntemin temel araçlarından biri empatidir. Bu, araştırmacıyı kendini yansıtma (self-reflection) sürecine sokar ki burada, ele alınan tecrübeyi "yeniden yaşamak" için yardımcı bir unsur olarak araştırmacının kendi tecrübelerinden analogiler kullanılmaktadır. Dilthey anlam, değer ve amaç motifleriyle dolu olan ve bireylerin özgür ve değişken iradelerince yönlendirilen beşerî toplumsal ve kültürel hayat sisteminin, düzenli ve evrensel yasalarla yönetilen bir tabiat olayının araştırılması gibi ele alınamayacağını savunmuştur.

Anlama yönteminin ilk önemli isimlerinden bir diğeri ise, kültür araştırmacılarının bir kültürü açıklamak için kendilerine yardımcı olacak evrensel kanunlar keşfetme arzusunda olmamaları; bilakis her kültürün benzersiz ve kendine özgü olduğunu anlamaları gerektiğine dikkat çeken Max Weber'dir. Her kültürel olayda neyin benzersiz (unique) olduğunu anlamak isteyen biri, bir kültürün değer oryantasyonu hakkında bir şeyler bilmek zorundadır. İnsan davranışları ve inançlarının paradigmatic formlarını ya da "tıpları" (savaşçı, karizmatik peygamber, rahip, bürokrat, protestan iş adamı vb.) ortaya koyarak Weber, bu değer oryantasyonunu anlamamıza yardımcı olmuştur.

Din üzerinde çalışan sosyal bilimcilerin geniş bir bölümü araştırmalarında anlama yönteminin öncülerinin düşüncelerine dayanan yaklaşımlar benimsemişlerdir. Bunlar dinin hissî, değer yüklü (value-laden) ve mecazlar, semboller ve ritüeller kullanan ortak bir tecrübe olduğuna ve sadece tabî olana değil sıkça kutsal ve doğa-üstü'ne yöneldiğine işaret etmişlerdir. Haddi zatında

bu, “doğal dünya”nın ötesindeki bir insanî kültürel formu temsil eder; dolayısıyla (siyaset, sanat ve edebiyat gibi) diğer tüm kültürel formlarla kıyaslandığında, bilim tarafından kullanılandan farklı bir yöntemi daha çok gerektirir.

Anlama yönteminin önde gelen çağdaş savunucularından biri olan Peter Berger bize kendi varsayımını şöyle ifade eder: “insan dünyası temelde bir anlamlar sistemidir, dolayısıyla, bu anlamları “içeriden” anlamaksızın bu dünyada hiçbir şey hakkıyla kavranamaz” (1974: 126). Berger, “dinî bilinç tarafından yönelinen anlamlar”ın saf bir tasvirini yapma teşebbüsü olan fenomenolojik yaklaşımı över (129).

Berger, din araştırmalarında son derece yardımcı bir kaynak olarak Alfred Schutz’un “çoklu gerçeklikler” (multiple realities) fikrini keşfeder. Çoklu gerçeklikler fikrini kullanarak Berger, dinî tecrübenin “üstün” (paramount) ya da sıradan gerçeklikten uzaklaşmayı ve “uç bir başkalığı olan” diğer bir gerçeklik düzeninin tecrübesini temsil ettiğini ifade eder. Berger’e göre Schutz’un çalışması dine, onun aşkınlık (transcendence) ile olan ilişkisini muhafaza eden ve diğer kültürel tezahür formlarından kendine özgü farklılıklarını dikkate alan bir yaklaşımı temsil etmektedir.

Robert Bellah da, din araştırmaları için “sembolik gerçekçilik” (symbolic realism) dediği bir yöntemsel yaklaşım geliştirmiştir. Bellah sembollerin gerçek, indirgenemez ve nev-i şahsına münhasır olarak ele alınması gerektiğini savunmaktadır. O, “gerçekliğin nesnede bulunan bir şey olarak görüldüğü ve araştırmacının görevinin de basitçe, araştırdığı nesne ile ilgili kanunları ortaya çıkarmak olarak düşünüldüğü” (1970: 252) erken toplum bilimin “mekanik modeller”ini eleştirir. İnsan kişiliği ve kültürünün araştırılmasına bu tarz bir yaklaşımda “öznel” değerlendirmelere yer yoktur. Zira burada öznel “‘gerçek dışı’, ‘hayali’ ve ‘yanıltıcı’ ile eş anlamlıdır” (241). Bu sosyal bilimciler dünyayı “rasyonel değerlendirmenin nesnesi olan son derece karmaşık bir makine” (241) olarak görmektedirler. Eğer bir kimse bu tip varsayımlara sahipse, o kişi, dini ve dinî sembolleri boş, işe yaramaz ve gerçek dışı olarak değerlendirmek durumunda kalacaktır. Oy-

sa Bellah, insanın bireysel ve toplumsal tecrübesinin can alıcı noktasının öznel mekanda ve özne-özne ve özne-nesne arasındaki alanda yattığında ısrar eder. Bu alan Martin Buber'in "Ben-Sen" (I-Thou) ilişkisi dediği şey tarafından oluşturulmuştur. Burası dinin iş gördüğü yerdir ve bu alan bir çok sembolün kendini ifade ettiği bir sahadır. Bellah'ın deyimi ile:

Öznelerin duygularını, değerlerini ve umutlarını ifade eden; veya özneler ve nesneler arasındaki ilişki akışını organize eden veya düzenleyen; veya tüm özne-nesne bütününe özetleyen ve hatta tüm bunların bağlamını veya zeminini gösteren ve nesnel olmayan semboller vardır. Bu semboller aynı zamanda gerçekliği ifade ederler ve empirik önermelere irca edilemezler (253).

Din araştırmalarında anlamaya yönelik yaklaşımlar geliştirilmiş olan diğer modern sosyal bilimciler Carl Jung, Victor Frankl, Victor Turner, Clifford Geertz ve Mary Douglas'tır. Bu yöntemsel yaklaşımın temel özelliği dine "içeriden" bir bakış çabasıdır. Bu araştırmacılar, diğer kültürel tezahür formları arasında dini benzersiz yapan şeyin ne olduğunu ortaya koymaya gayret ederler ve dinin özel nitelikleri ile ilgilenirler. Onlar, dinî semboller ve ritüelleri, inanır için fenomenin kutsallığını ve özel önemini dikkate alan kavramlarla ifade etme konusunda büyük sıkıntılara girmişlerdir.

II

Açıklama yöntemlerini veya Dilthey'in erklären dediği şeyi nasıl tanımlayabiliriz? Açıklama yöntemi, tümdengelimsel (inductive) mantık kurallarını takip eden tabiat bilimlerinden alınmıştır. Burada bir fenomen evrensel bir kanun çerçevesinde açıklanır. Nasıl ki, ateş üzerindeki bir kapta bulunan suyun kaynaması olayını, "su, sıcaklığı 100°C'ye ulaştığında kaynar" kanunu ile açıklıyor isek, benzer şekilde, otokratik kurallarla yönetilen bir toplumda ortaya çıkan siyasi bir devrimi de "bir diktatör tarafından zulüm gören insanların isyan edeceğini" söyleyen bir kanun

ile açıklarız. Dinin varlığını açıklamaya yönelik klasik teşebbüsler Marx ve Freud tarafından gerçekleştirilmiştir. Marx dinî faaliyeti tarihsel ve sosyo-ekonomik kanunlar açısından, Freud ise dinî psiko-seksüel kanunlar açısından açıklamıştır. Mesela Marx, dinî davranışı bir yandan hakim sınıfların kendi güçlü konumlarını pekiştirmek ve meşrulaştırmak için ideolojiler geliştireceği, diğer yandan ise, hakim sınıfların düşsel bir teselli formu arayacağı kuralı ile açıklar.

Din araştırmalarında açıklama yönteminin çağdaş savunucularının en deneyimlilerinden biri Ralph Burhoe'dur. Burhoe'ya göre dinî eylemin açıklanmasının anahtarı beynin faaliyetlerini yöneten kanunlardır. Beyin organizmayı çevre ile uyumlu hale getiren elektro-kimyasal bir organdır. O, genetik ve kültürel olarak aktarılan bilgiler tarafından yapılandırılmıştır (1974: 26). Bu bilgilerin çoğu bilinç dışıdır veya bilinç dışı hale gelir. Burhoe bir çok bilim adamının heyecanlar, duygular ve arzular olarak gördüğü şeyleri "gerçek dışı" (unreal) değil, bilakis "sindirim sistemimiz veya vücudumuzun başka bir parçasındaki duyuşsal mekanizmalardan beyne gelen veriler" olarak açıklar (28). Düşünceler, rüyalar ve sanatsal imgeler "beynin hafıza kayıtlarından yansıyan karışımlar"dır ve doğrudan duyuşsal veriler değildirler. Burhoe, dinî tecrübelerin iç ve dış duyu verilerinin anılar ve düşüncelerle birlikte karmaşık bir bileşimi ile ilgili olabileceğini savunur. O, insanların dinî sembolleri, sadece zihni tecrübelerin bu kompleks bileşimini ifade etmek için kullandıklarını, zira onların beynin faaliyetleri hakkında çok az şey bildiklerini söyleyen J.Z. Young'a atıfta bulunur (28).

Bellah gibi Burhoe da sembollere ihtiyacımız olduğunu, çünkü sembollerin bize kendi karmaşıklıkları içerisinde başa çıkılamaz olan fenomenler hakkında konuşma imkanı verdiğini söyler. Semboller geniş bir bilgi yığını "rasyonel tutum için genetik ve kültürel mekanizmamız tarafından anlaşılabilir" ifadelerine indirger (30). Dahası Burhoe, din araştırmalarındaki anlama pozisyonunun temsilcilerinin dinî gerçekliği sınırladıklarına ve onu "daha geniş bir anlam bağlamıyla bütünleşmek"ten alıkoyduklarına

inanmaktadır (30). Burhoe'ya göre bu geniş bağlam daha iyi açıklamalar, "daha fazla anlam çıkarma veya anlamayı artırmaya yönelik en kullanışlı ve en sade kodifikasyonlar veya dilsel indirgemeler ya da diğer kavramsal semboller" ortaya koyan pozitif bilimler tarafından sağlanmıştır (30).

Peki aşkınlık (transcendence) ne olacak? Burhoe, Berger'in dinin bu boyutu ile ilgili yerinde söylemine ne demektedir? Burhoe bilimin, kişileri ve insanoğlunu aşan güçleri kavramsallaştırdığına inanır. Fizikçiler bize göstermiştir ki "gerçekte insanî güçleri aştıklarına, hayatı ve insan yaşamını yarattıklarına ve insanın yazgısını belirlediklerine inanılan hakim varlıklar ve güçler sağduyuya doğrudan aşıkardır" (32). Evreni kontrol eden büyük güçler ve bilimsel yasalar, gizlilikleri veya sağduyumuzdan öncelikleri anlamında, Burhoe'ya göre aşkınlıktır. Burhoe hayatımızda dayandığımız, güç bakımından bizi aşan ve saf bir kavramsallaştırmaya sığmayan bu şeyi ifade etmek için "ekosistem" terimini kullanır. Ona göre dinî semboller, pozitif bilimler tarafından yavaş yavaş ulaşılmakta olan yüce gerçeğin aydınlatılmamış anlatımlarıdır.

Din araştırmalarında açıklama ekolünün diğer çağdaş temsilcileri Radcliffe-Brown, Claude Levi Strauss, Leon Festinger, Milton Yinger ve Robin Fox'tur. Aşkın'ı ve diğer dünyaya ait düşünceleri bu dünyaya ait doğal terimlere irca etme teşebbüsleri nedeniyle, açıklama yöntemini kullananlar sıkça indirgemeci olarak isimlendirilmişlerdir. Bunlar dini, toplumsal veya psişik bir eylem biçimi olarak analiz etmişler, ve onu genellikle diğer toplumsal ve psikolojik formlara benzeyen yönleri itibarıyla ele almışlardır. Genelde, toplumsal veya psikolojik bir kanunu formüle etmenin bir doğa kanununu formüle etmekten daha zor olması nedeniyle (William Dry'nin göstermiş olduğu üzere [1957, bölüm 4]) bazıları din bilimcilerinden fonksiyonalistler diye söz etmektedir. Çünkü, bunların keşfetmeyi amaçladıkları şey, dini belirleyen doğal kanunlardan ziyade dinin icra ettiği toplumsal ve psikolojik işlevlerdir. Son olarak, din araştırmalarına yaklaşımda an-

lama yöntemlerini kullanan meslektaşlarından farklı yöntemler ve farklı tavırlar geliştirmiş oldukları gözlenen din araştırmacıları grubundan söz edeceğiz.

III

Tüm bunlardan hangi sonuca ulaşacağız? Dine yönelik farklı yaklaşımlar kullanan bu iki grup arasında bir seçim yapmak gerekiyor mu? Yoksa bu farklı yöntemleri değerlendirip bunlardan daha uygun bir yaklaşım üzerinde uzlaşmaya varabilir miyiz? Din fenomeninin gerek anlama gerekse açıklama yöntemlerince hakıyla incelendiğini söyleyebilir miyiz? Paul Ricoeur'un hermenötik teoride yaptığı şey tartışmaya bu noktada yardımcı olacaktır. Ricoeur açıklama ve anlama yöntemlerinin karşıt uygulamalar olarak görülmemesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre, kesinlikle farklı olmalarına rağmen bu yöntemler yorumlama eyleminde birbirini tamamlayan unsurlar olarak görülebilirler. Ricoeur, hermenötik teorisi ile ilgili olarak sıkça karşılıklı konuşma modelinden söz eder. O halde biz de anlama ve açıklama yöntemlerinin nasıl birlikte çalışabileceğini ve genelde çalıştığını görmek için karşılıklı bir konuşmayı tahlil edelim.

Bob ve John adında iki kişi düşünelim ve bunlar seyrettikleri bir film üzerine konuşuyor olsunlar. Bob film hakkında bir şeyler söylüyor ve John da onu onaylıyor. Bu durumda her ikisi de birbirini anlamaktadır; sezgisel bir anlama ile zenginleşen ve konuşmanın, konuşmaya ve yaratıcı diyaloga dayandığı bir tablo ortaya çıkmaktadır. Fakat sonra John, Bob'a tuhaf gelen bir şey söyler ve Bob ondan bir açıklama ister. Buna mukabil John film teorileri bağlamında, filmin kurgu (plot) yapısının tartışmasına geçer. Filmin kurgusunu aynı yönetmenin başka filmleriyle karşılaştırır, Bob'un hala kendisini anlamadığını görünce, filmi bir romanla ve nihayet isteyken ofisinde meydana gelen bir olayla mukayese eder. Bu noktada mesaj anlaşılır, Bob "anladım" der ve konuşma baştaki gibi devam eder.

Filmin kurgusunun yer aldığı bu açıklama olayında, film teorilerinin kullanılması, filmin diğer filmlerle, sonra bir romanla ve sonra da işte geçen bir olayla karşılaştırılması konuşmadaki anlama sürecine katkıda bulunmuştur. Ricoeur'un hermenötik teorisinden bir ifade kullanacak olursak "açıklama anlamayı ortaya çıkarabilir" (1978: 165). Bu örneği din araştırmalarına uygulayarak, dini açıklayan teorilerin dini anlamamıza yardımcı olabileceğini söyleyebiliriz. Mesela, bir mitin analizini yaparken "mitin aslında var olan fakat açıkça ifade edilmeyen kısımlarını" (mythemes) ortaya koymak, bunların ortak ve farklı yönlerini göstermek o mitin anlaşılması sürecine katkı sağlayabilir. Bir dindeki bir ritüel ile başka bir dindeki bir ritüel arasındaki ilişkiyi gösteren karşılaştırmalı bir analiz, hatta dinî bir ritüel ile seküler bir riti mukayese etme, ritüeli anlamada dışarıdakine -hatta içerdekine de- önemli bir katkı sağlayabilir.

Ricoeur, bir fenomeni -yani karşılıklı konuşma modelinde olduğu gibi doğrudan değil sembolik veya metinsel bir form vasıtasıyla ifade edilen bir fenomeni- ele aldığımızda açıklama yöntemlerinin özellikle önemli yardımcıları olduğunu söyler. Burada, yani metin, sembol veya dokümanın bizim için tek iletişim formu olduğu durumda, kültürel kodu deşifre etmek için bize yardımcı olacak açıklama biçimlerine ihtiyaç duyarız:

"Maddî işaretlerdeki bu dışavurum (exteriorization) ve konuşma kodlarındaki bu imza (inscription) açıklama ile anlamanın uzlaştırılmasını sadece mümkün değil aynı zamanda zorunlu kılar"(1978: 153).

Din araştırmacıları dinî bir tecrübeyi genelde doğrudan ele alamazlar, onu metinler ve semboller vasıtasıyla incelemek durumundadırlar. Burada, Ricoeur'un ifade ettiği üzere, açıklama yöntemleri son derece önemlidir. Zira açıklama yöntemleri bize, fenomenin bir rölyef/kabartma gibi belirgin hale getirildiği ve gözlemciye, doğrudan katılımın örtücü etkilerinden kurtulma ve fenomenle "bağımsız" bir ilişkiye girebilme imkanının verildiği çok önemli bir "ayrıştırma" (distanciation) gücü verir (1973: 157). Dolayısıyla, pozitif bilimlerin "dışarıdan" bakan perspektif-

leri bize din üzerinde bazı ayırımlar yapma imkanı sunmaktadır ki, böylece biz onu bir tablo üzerinde görür ve içeriden bakanın kaçırabileceği yönlerini fark ederiz.

Herhangi bir araştırmacı dinin toplumsal ve psikolojik işlevlerine dikkat çekiyorsa, bu, illa o kimsenin dinin hakikatini temelden sarsmaya çalıştığı anlamına gelmez. Aynı şekilde, sembollerin veya ritüellerin kökenlerini, bunların psikolojik işlevleri veya nörolojik kanunlar açısından ortaya koyan birinin yaptığı şey, zorunlu olarak dini zayıflatmak değildir. Din, insan kültürünün diğer tüm formları gibi, beden ve zihin vasıtasıyla ve belli bir toplumun dili ve sembolleri aracılığı ile ifade edilmektedir. Bir din araştırması dini sadece, onun toplumsal ve ruhsal işlevi ile, veya onun köklerini beynin yapısı ve işleyişi ile sınırlamaya ve bunlara indirgemeye çalışırsa hata yapar. Yine, bir din araştırması, açıklama yöntemlerinin anlama yöntemleri ile diyalogda bulunmadığı yerde kusurludur.

Burası, Bellah ve Berger'in dinin muazzam bir anlam ortaya çıkaran gerçekliği ve "kendine has" özelliğini ısrarla vurguladıkları noktadır. Unutulmamalıdır ki araştırmak, anlamak istediğimiz şey toplum, psikoloji veya beyin kimyası değil dindir. Din bilimi (science of religion) genelde dinin toplumsal ve psikolojik işlevlerini açıklamakla kalmaz daha ileri gider ve dinin sadece toplumun veya psikolojinin bir fonksiyonu olduğunu göstermeye çalışır. Din, toplumun bir fonksiyonu veya psikolojik bir kanunun bir yansıması olarak sunulursa bu, bize birey ve toplumla ilgili bir şeyler söyleyen ama dinin özgün gerçekliğini gözden çıkaran bir açıklama olur. Bir dinî ritüeli anlamada onun toplumsal işlevi ve seküler paralellerini bilmek bize yardımcı oluyor ise de, nihayetinde bir dinî ritüeli benzersiz yapan şeyin ne olduğunu anlamak isteriz. Bir dinî ritüeli seküler bir eylemden ayıran şey nedir? Kuşkusuz bu, din araştırmalarının cevaplamak için hazırlıklı olması gereken bir sorudur. İşte bu noktada din araştırmaları anlama yöntemlerine yönelmelidir. Mesela, bir ritüelin onu düzenli olarak uygulayanlar için ne anlam ifade ettiği araştırılmalı-

dır. Ve, dindarın tasvir ve tecrübe ettiği kutsal ve aşkın gerçekliği konu alan analiz yöntemlerinin kullanılması gerekir.

Peki, din araştırmalarının nihaî amacı inanır ile empati kurmak veya inanırın dinî ritüeli ifa ederkenki tecrübesini yeniden yaşamak mı olmalıdır? Din araştırmaları amaçlarını, Dilthey'in anlama'nın amaçlarını tasvir ettiği açıdan mı formüle etmelidir? Burada da Ricoeur son derece yardımcıdır. Çünkü Ricoeur, Hans George Gadamer'i takip ederek, Dilthey'in "öteki'nin ruh hali" ile empati kurma fikrinin hem imkansız hem de sakıncalı olduğunu söyler. Ricoeur'a göre tarihsel bir fenomeni veya bir metni anlamada keşfetmek istediğimiz şey tarihsel aktörün ya da metnin arkasındaki yazarın zihni değil, aktörün yaşadığı dünya veya "metnin ilerisine" açılan mümkün dünyadır. Anlamaya çalıştığımız "mümkün bir dünya"dır (a possible world) veya "içerisindeki kimsenin düzenlediği mümkün bir tarz"dır (1976: 88). Burada Berger'in kullandığı "çoklu gerçeklikler" fikrini tekrar hatırlatabiliriz. Zira, dinin anlaşılmasında kavramak istediğimiz şey alternatif gerçeklik veya dinî bilincin tahayyül, hatta tecrübe ettiği dünyadır.

Eğer din araştırmalarının amacı –Ricoeur'un terimlerini kullanarak söylersek- dinî bilincin ifade ve tecrübe ettiği alternatif bir dünyanın yorumlanması teşebbüsü olarak anlaşılmakta ise, o halde açıklama ve anlama yöntemlerinin her ikisini de kullanmak durumundayız. Ricoeur'un hermenötik teorisini din araştırmalarına uyguladığımızda ulaştığımız sonuç budur.

IV

Şimdiye kadar çatışan bu iki yöntem birlikte nasıl kullanılabilir? Anlama ve açıklama ekolleri arasında Dilthey'den beri var olan polemikten kaynaklanan antipatinin üstesinden nasıl gelebilir? Ricoeur'un bu probleme yaklaşımı, dinî araştırmalar dışındaki alanlar için söylediklerine baktığımızda, bu iki tip yöntemin –temelde ister anlama ister açıklama yöntemini benimsesin-

ler- bazı araştırmacılarca mahir bir şekilde beraberce kullanıldığını ortaya koymuştur.

Bu anlamda, Ricoeur'un gerçekleştirdiği belki de en kapsamlı ve en ilginç teşebbüs Freud üzerine yazdığı kitapta (1970) bulunur. Burada Ricoeur, kendisini sadece bir bilim adamı olarak ilan etme gayretlerine rağmen Freud'un, psikolojisinde gerçekte açıklayıcı bir dil ile anlamaya yönelik bir dili birlikte kullandığını göstermeye çalışmıştır. Freud hem psişik sürecin niceliğini (quantity) araştıran bir zihin bilimci hem de psişik ifadelerin altındaki görünmeyen anlamı araştıran bir rüya yorumcusudur. O, bir yandan psişenin eylemlerini açıklamak için içgüdü, libido, nevroz, bastırma ve –bir hidroelektrik sistemin çalışmasını açıklarken kullanılabilecek- direnç gibi bir terminoloji kullanırken; diğer yandan –bunları anlamaya çalışan bir filozof veya bir şair gibi- psişenin ürünlerinin hakiki anlamını kavramak için arzu, oedipus kompleksi, eros ve thanatos gibi terimler kullanmaktadır. Ricoeur, Freud'un hem “enerjetik” hem de “hermenötik”i kullandığını ve bu iki farklı analiz biçimini kullanmasının onun çalışmalarını son derece kavrayışlı (perceptive) ve karmaşık kıldığını söyler.

Freud din konusunda genelde son derece sert bir tavır göstermiş ve onu, yerini bilime bırakacak bir yanılsama (illusion) olarak takdim etmiş ise de; yazılarında dinî tecrübeyi “açıklamadığı” veya indirgemediği yerler de vardır. Freud, dindarlar tarafından tecrübe edilen bir mutlu “okyanus hissi”nden söz eder ve dinî katılımın olumlu toplumsal ve ahlaki sonuçlarını kesinlikle takdir eder. Bir Yanılsamanın Geleceği'nde din karşıtı biri görünümündeki Freud, içsel psikoanalitik alanlarla ilgili olarak, anti-sosyal içgüdüleri sadece din gibi güçlü bir sembol sisteminin terbiye edebileceğini savunur.

Klasik toplumbilimcilerin herhangi birine biraz yakından baktarsak, inanıyorum ki, dini hem anlamaya hem de açıklamaya yönelik kompleks bir çaba buluruz. Mesela Durkheim, dini toplumun bir fonksiyonu olarak açıklamadan önce, Avusturalya totemizminin ritlerini ve dinî sembollerini dikkatle incelemiş, kut-

sal ile profan arasındaki hayatî ayırımı ortaya koymuş ve kolektif kült ya da ümmet (church) anlayışının önemini göstermiştir. Bununla birlikte, *Dini Hayatın İptidai Şekilleri*'nin sonunda, fonksiyonalist sosyal bilimci olarak bilinen Durkheim, “dinde ezellik”ten, toplumun “eski Tanrılar”ın ölümünden kaynaklanan ağıtlarından ve “henüz doğmamış” yeni Tanrılarla ilgili şüphelerden bahseder. Hatta, dinî anlamda nihai fikirlerimizin sadece toplumun bir yansıması olmayabileceğini, bunların toplumsal yapının ötesindeki bir hakikatin ifadeleri olabileceğini söyler.

Anlama yönteminin savunucularından olan Max Weber’e de baktığımızda görürüz ki Weber, dünya dinlerini anlamada karakteristik tipleri ve fikrî sistemleri kullanmakla kalmaz, aynı zamanda, dinin kökenini ve gelişmesini tarih, coğrafya, ekonomi, askeri güç ve toplumsal tabakalaşma ile “açıklamaya” da çalışır. Modern kapitalizmin dinamiklerini analiz ederken Weber, Protestan ahlakının, diğer faktörleri de (ki bunların çoğu maddi faktörlerdir) barındıran tek bir unsur olarak düşünülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Yine, *The Varieties of Religious Experience*’in girişinde William James kullandığı iki yöntemsel yaklaşımı “maddî” (material) ve “manevî” (spiritual) biçiminde ifade etmiştir. Hatta Dilthey’in bizzat kendisinde, bir özel fenomenin tarihsel belirleyicilerine (determinants) büyük bir önem verildiğini görürüz.

Klasik teorisyenlerin eserlerinde dini açıklama ve anlama’ya yönelik yöntemlerin her ikisini de bir biri içine geçmiş durumda görmek daha kolaydır ama, bu diyalektiği çağdaş teorisyenlerde de buluruz. Örneğin Burhoe, dinî arzuyu açık bir şekilde hayatı aşan ve onu tutan bir şeyin kavramsallaştırılması olarak anlar ve, fizik ve ekoloji terimlerini kullanarak bu nihai gerçekliğe dair bir vizyon oluşturmaya çalışır. Diğer yandan Peter Berger bize din hakkındaki en açık seçik açıklamalardan birini sunmaktadır. Ona göre din, insanların yaratmış olduğu geçici toplumsal dünyaya, sürekliliğin meşruluğunu ve açıklığını vermek için yine insanoglu tarafından yaratılmıştır. Victor Turner da din araştırmalarındaki bu iki yöntem açısından çok dikkat çekici bir şahsiyettir. Kari-

yerinin başlarında antropolojisinin amacını diğer kültürlerin “içeriden görünüşünü” ortaya koymak ve ritüelin yaşayan, spontane ve yaratıcı unsurlarını sunmaya çalışmak olarak ifade eden Turner, sonradan, beyin nöro-anatomisi ve nöro-fizyolojisinde ritüel çalışmaları için muazzam kaynaklar olduğuna inanır hale gelmiştir. Ölümünden önce Turner ritüel süreçlerini daha iyi anlamak için “nöroloji ve kültüroloji (culturology) arasında bir diyalog” çağrısında bulunmuştur.

“Sosyal Bilimler Din mi Değiştirdi?” (Have The Social Sciences Been Converted?) başlıklı makalesinde Robert Segal (1985) Berger, Geertz, Bellah, Turner ve Douglas’ın çalışmalarındaki bir çok açıklama unsurunu ortaya koymuştur. Böylelikle Segal bu kişilerin -ki bunlar dini anlama amacındaki tarihçilerin bağrılarına bastıkları isimlerdir- gerçekte indirgemeci olduklarını söylemeye çalışmaktadır. Benim bakış açım göre, bu kişiler açıklamaları daha ziyade din adı verilen kompleks bir fenomeni yorumlama düşüncesiyle kullanmaktadırlar. Yöntemsel karmaşa ve polemikler ortamında, dini anlamak isteyen kimselerin açıklama yöntemleri kullanması şaşırtıcı olabilir. Açıklama yöntemini benimseyenlerin anlama yöntemleri kullanması da öyle. Bununla birlikte, bu durum bize, dine insan bilimleri ve pozitif bilimler açısından yaklaşma yöntemleri arasında gerçek bir diyalog başlayabileceği ve din araştırmalarında bilinçli ve rafine bir diyalektik yöntem oluşturulabileceğini göstermektedir.

Din araştırmacıları, görünüşte reddettikleri ama bilmeden veya gelişigüzel kullandıkları her iki yöntemi ikrar ettikleri zaman bu, sözünü ettiğimiz diyalektik yöntemin gelişigüzel değil uygun biçimde kullanılmasına imkan verebilir. Ricoeur’un yorumlama için sunduğu yöntemi din araştırmalarına uygulayarak ve araştırmanın amacını bir dinin yaşadığı dünyayı yorumlama çabası olarak belirleyerek, inanıyorum ki, dinin açıklanması ve anlaşılması arasındaki karşılıklı ilişkide sistematik olarak kullanılacak ve gelecek vadeden bir model oluşturabiliriz. Ricoeur, modelinde açıklamanın anlama sürecinin genelinde “önemli bir itici güç” sağladığını söyler. Onun deyimi ile “anlama; önceler,

eşlik eder, yakınlaşır ve nihayet açıklamayı kuşatır. Böylece açıklama anlamaya doğru gelişir” (1978: 165). Biz de bu modeli kullanarak, öncelikle başlangıçtaki çözümlemelere, önyargılarımıza ve sezgilerimize dayanarak dinî bir fenomenin hazırlık anlamasını geliştirebiliriz. Daha sonra dinî, belli bir mesafeden analiz etmek için açıklamalar kullanırız. Sonuçta, açıklamalardan edindiklerimizle, dindarın yaşadığı dünyayı anlama çabasına dönebiliriz. Bu son “eleştiri-sonrası” (post critical) anlama aşması, bir atıf noktası olarak kendi dünya ufkumuzu kullanmayı gerektirecektir. Böylece, aslında bu son anlama aşaması Gadamer’in “ufukların kaynaşması” (fusion of horizons) olarak adlandırdığı şeyi gerektirir -yani burada dinî fenomenin dünya ufku yorumcunun dünya ufku ile kaynaşmaktadır.

Din araştırmalarında Ricoeur’un hermenötik yöntemini kullanarak sadece bu alanın önde gelen teorisyenleri arasına dikilen suni engellerin üstesinden gelmekle kalmaz aynı zamanda, din ile bilim arasında yeni bir uzlaşmaya doğru da gidebiliriz. Böyle bir uzlaşma, hali hazırda din araştırmalarının başına bela olan yöntemsel tartışmalar çıkmazının önünü de açacaktır.

REFERANSLAR

Bellah, Robert

1970 *Beyond Belief*, New York, Harper & Row.

Berger, Peter

1974 "Some Second Thoughts on Substantive Versus Functional Definitions of Religion", *Journal for The Scientific Study of Religion*, 13: 125-133.

Burhoe, Ralph

1974 "The Phenomenon of Religion Seen Scientifically" ss. 15-40, A. Eister (ed.), *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion* içinde, New York, John Wiley.

Dilthey, Wilhelm

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

Dray, William

1957 *Laws and Explanation in History*, London, Oxford University Press.

Ricoeur, Paul

Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation, New Haven Yale University Press.

"The Model of the Text Meaningful Action Considered as a Text", *Social Research*, 38: 529-62.

1973 "Ethics and Culture: Habermas and Gadamer in Dialog", *Philosophy Today*, 17: 153-66.

1976 *Interpretation Theory*, Fort Worth, Texas Christian University Press.

"Explanation and Understanding" ss. 149-66, C. Regan and Stewart (ed.) *The Philosophy of Paul Ricoeur* içinde, Boston, Bacon Press.

Segal, Robert

1985 "Have the Social Sciences Been Converted?", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24: 321-24.

DİNÎ TECRÜBENİN TOPLULUKTAKİ TEZÂHÜRÜ[*]

Joachim WACH

Dinî tecrübenin kendisini gösterdiği/tezahür ettiği üç geleneksel form vardır: düşünce (thought), eylem (action) ve topluluk (fellowship)¹. Dinî tecrübenin topluluktaki tezahür biçimini *inanç ve kültlerdeki*² tezahürün içinde veya dışında görmek büyük bir hata olabilir. [Zira] bu üç tezahür şekli tamamlayıcı öğeler olup, bunlar ancak paylaşım (communion) bağlamında gerçek anlamlarını bulurlar. Mit ve öğreti Yüce Gerçeklik (Ultimate Reality) ile karşılaşma anında tecrübe edilen şeyin etkisi ile oluşur. Kültler ise ibadet ve ayindeki bu karşılaşmanın haricinde iş görür. Topluluk kendi dinî tecrübesinin düşüncedeki ve eylemdeki tezahür/ifade biçimini üretir, şekillendirir ve geliştirir iken; mit ve öğreti özel bir dinî tecrübeye birleşmiş insanlar tarafından oluşturulan topluluğu yönlendirir ve onu “bir merkezde toplar.”³

[*] “The Expression of Religious Experience in Fellowship”, *The Comparative Study of Religions*, Joseph M. Kitagawa (ed. and trans. by), Colombia University Press, New York, 1963, ss. 121-143.

¹ Geniş bilgi için bkz. Wach, *Sociology of Religion* Bu kitapta beşinci basımdan itibaren ek bir bibliyografya mevcuttur. [Bu eserin Türkçe çevirisi için bkz. Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1990].

² Pemberton, “Sociology of Religion”, *JBR*, VII (1949), s. 35 vd. Yinger, “Present Status of Sociology of Religion”, *Journal of Religion*, XXXI (1951), s. 194 vd. Ayrıca birey ve toplum sorunu hakkında bkz. Thelen, “The Biblical Instruction of Comparative Religion”, *JBR*, XX (1952), s. 71.

³ Daha ayrıntılı bir makalede (Formen der menschlichen Gemeinschaft”, *Glauben und Verstehen*, II, s. 262) Bultmann, doğal şartlara, tarihe, sanat ve bilim ilgisine ve dine bağlı olmak üzere insanların birlik oluşturmalarının dört tipinden bahseder ki bunların her biri kendi kurallarına sahiptir. Dinî topluluk inanç temeli üzerine kurulmuştur; bu, nihayetinde dinî bakımdan ideal görülen bir sevgi toplumdur.

Dinî eylem her zaman *bir kimsenin* dinî faaliyeti olacaktır. Modern Batı insanı her halükârda bireysellik düşüncesine fazlasıyla yatkın olsa da, bireysel tecrübeye rağmen ilkel dinler üzerindeki araştırmalar dinin genellikle bir grup olayı olduğunu göstermiştir.⁴ Marett bunu şu şekilde dile getirir: “Dinî tecrübenin temel ve doğrudan öznesi birey değil bizzat dinî topluluktur”⁵ ve “tarihsel dini oluşturan duygular düşünceler ve eylemler açısından dindar bireyden ziyade dindar topluluk etkilidir”⁶. Bir Hasi-dî din adamı (rabbi) daha en başta, bir yahudinin tüm İsrail adına yapmadığı duanın dua olmadığını söyler.⁷ En önemli dinî törenlerde, törenin icra edilebilmesi için belli bir halk kitlesi gerekir. Hatta son derece bireysel özellikteki İskandinavya tarikatlarında bile sadece kardeşliği meydana getiren bir ibadet ortamında yaşanan tecrübeyle insanın gerçek bir hidayet bulabileceğine inanılır.⁸ Daha yüksek bir medeniyet düzleminde daha güçlü bireysel davranışların geliştiği yadsınamaz. Sadece önemli insanlar (kral ya da rahip) değil, sıradan bir dindar da kendi ibadetini mutlak (numen)’i hissederek yapar, kendi içinden geldiği gibi dua eder ve kendi şahsî ibadetlerini gerçekleştirir.⁹ Büyük dünya dinleri söz konusu olduğunda ise bu durum fazlasıyla geçerlidir. Hristiyan teolog Ferre’ye göre Tanrı’nın kulu ve O’nun çocuğu olan insan “doğası gereği bireysel olmaktan çok toplumsal bir varlıktır”¹⁰. Dinî düşünce tarihi boyunca, bir kimsenin eylemi başka insanların fikirleri ve eylemleri ile mutlaka ayrılmaz biçim-

4 Radin, *Die Religiöse Erfahrung der Naturvölker*, bölüm II.

5 Marett, *The Treshold of Religion*, s. 137. Ayrıca bkz. Andrae, *Die Frage nach der religiösen Anlage*.

6 Marett, *The Treshold of Religion*, s. 123. Marett, birleştirici ve ayırıcı eğilimler arasındaki çatışma konusunda bir uzlaşmayı gerekli görmektedir. Bkz. *Sacraments of Simple Folks*, s. 161.

7 Buber, *Die Erzählungen der Chassidim*, s. 228.

8 Mowinckel, *Religion und Kultus*, s. 125.

9 Andrae, *Die Frage nach der Religiösen Anlage*, s. 26, 33, 46, 51.

10 Ferré, *The Christian Understanding of God*, s. 39. Ayrıca bkz. Hartshorn, *Reality as Social Process*, bölüm I.

de bağlantılı olmuştur. Eski bir deyim olan *unus Christianus nullus Christianus* (tek başına bir Hristiyan Hristiyan değildir) Hristiyanlık için olduğu kadar diğer dinler için de geçerlidir. Fransız araştırmacı Mouroux bu durumu şu şekilde açıklar: “Din kardeşleriyle bütünleşen insan kendini her şeyin Babası olan Tanrı’ya adar. Başlangıçta bireysel olan dinî bağlılık hiçbir zaman tamamen bireyci bir nitelikte olamaz”¹¹. Mouroux ayrıca, bir insanın ancak başka insanların O’nu bulmak için yardımlaştığı bir ortamda Tanrı’yı arayıp bulabileceğini de sözlerine ekler.¹² Bu açıdan, modern sanayi toplumlarında ve geniş kentsel alanlarda yeniden dinî bir toplum oluşturmaya yönelik çağdaş girişimler çok önemlidir. “Dinî temeller üzerine inşa edilmiş ve güçlü bir sembol etrafında toplanmış yeni bir toplum düşüncesi önemli bir şeydir.”¹³

Bir çok kuşağın sayısız düşüncesi bir mit örgüsünün oluşumuna yardımcı olur; öğretisi ise genel olarak, din bilginlerinin uzun tartışmaları sonucunda ortaya çıkar. Hem eylemi hem de karşılıklı ilişkileri oluşturan ve yönlendiren ritüel de, aynı şekilde, kuşaklar boyunca grup üyelerinin ortak çabaları yoluyla uzun zaman dahilinde ortaya çıkar. Grup, genellikle doğru dinî eylem için vazgeçilmez bir unsur kabul edilir.¹⁴

[Sonuç olarak] dinî eylemde ve dinî eylem sayesinde dinî bir grup meydana gelir. Dinî bir birliktelik şeklinin mevcut olmadığı hiçbir din yoktur. Hocking, *dindar varlık*’ın (*homo religiosus*) neden bir grup oluşturma ihtiyacı içerisinde olduğunu sormakta ve

11 Mouroux, “Sur la notion d’expérience religieuse”, *Recherches de Sciences Religieuses*, XXXIV (1947), 10.

12 A.g.e., s. 19.

13 Koenker, *The Liturgical Renaissance in the Roman Catholic Church*, s. 132. “Protestanlık ideal anlamda bireyci değildir, fakat genelde bireyci bir özellik göstermiştir” (s. 137).

14 Kay, *The Nature of Christian Worship*, bölüm II, İbadette Birlik: “ortak ibadette insanlar aynı yerde ve aynı zamanda toplanır. Ve her birey burada kendi şahsi ihtiramını sunar.” (s. 47). “fakat burada birey hiçbir zaman tamamen ihmal edilmez...” (s. 54 vd.).

bu soruya şöyle cevap vermektedir: “kişinin bağlı olduğu grubun varlığı, kişinin inancı ve bunu uygulamaya koyma biçimi açısından sürekli bir deneysel pekiştirme (ve geliştirme) dir”¹⁵. Antropolog Malinowski ve Radcliffe-Brown da dinin toplum üzerindeki rolünü ve etkisinin vurgulamışlardır.¹⁶ Başka bir çalışmamda ben de diğer gruplaşma tiplerinden farklı olarak dinî topluluğun özelliklerini etkileyen iki ilişkiyi vurgulamıştım: Birincisi, grup üyelerinin mutlak ile bireysel ve kolektif ilişkisi; ikincisi, grup üyelerinin gruptaki diğer kişilerle olan ilişkisi. Bireysel tecrübeye ikincisi birincinin yerine geçer, fakat bu durum mutlak’ın ontolojik konumuna bağlıdır. Başka bir bağlamda da şöyle demiştik: “Bir dinî topluluğun yapısı, yoğunluğu, ömrü ve kuruluşu; üyelerinin tasavvur ettikleri Tanrı’ya dair tecrübelerine, O’nunla ilişkilerine, topluluk yaşantılarına ve bunlarla ilgili düşünce ve uygulamalarına bağlıdır.”¹⁷ Ayrıca şunun da altını çizmiştik; “dinî topluluk, kuralları, hayata bakışı, davranış tarzı, farklı atmosferi ve kendine has kurallarıyla, diğer topluluk biçimlerinden daha açık bir şekilde kendisini bir küçük alem (microcosm) olarak sunar”¹⁸. Modern Batı dünyasındaki bazı gelişmeler hariç tutulursa, adı ilkel kült grubu¹⁹, Kilise²⁰, Kahal²¹, Ümmet²² ya da

15 W. E. Hocking, *Living Religions and a World Faith*, s. 44 vd.

16 Malinowski, *Magic, Science and Religion*, s. 43 vd.: “Antropolog toplumsal bütünlük ve kültürün devamı konusunda bazı fenomenlerin değerini gösterdiği zaman yeterli bir iş yapmış demektir”. Radcliffe-Brown, “Religion and Society”, *JRAI*, LXXV, s. 33 vd.: “Sıradan bir toplumsal hayat, üyelerin zihninde yer alan ve bireylerin diğer kimselerle ilişkili davranışlarını kontrol eden değerlerin varlığına bağlıdır”, s. 34 vd.

17 Gurvitch ed., “Sociology of Religion”, *Twentieth Century Sociology*, s. 428.

18 A.g.e.

19 İkel topluluklarda kutsal cemaatin yapısı hakkında Levy Bruhl, Durkheim ve fonksiyonalistlerin kuramlarındaki eksikliklerden kurtulabilmiş doyurucu bir karşılaştırmalı çalışma henüz mevcut değildir.

20 Bkz., Schmidt, “The Church”, *Bible Key Words*.

21 Mshpaha, Cdah, Kahal, Kenishta ve Kneseth konusunda bkz., “Jewish Community”, Landman ed., *Universal Jewish Encyclopedia*, VI, s. 99 vd., 121 vd.

*Samgha*²³ olsun, kutsal bilinci dinî toplulukta ayrılmaz bir özellik olarak daima vardır. Bununla birlikte tarihsel gelişmeler topluluk hayatında bir yozlaşmaya neden olur ve dolayısıyla bu duygu zayıflarsa o zaman mevcut duruma, hatta dindeki toplum ve cemaat fikrine karşı akılcı, mistik veya ruhçu protesto ortaya çıkar. Topluluğun mitlerden yansıyan veya öğretide ifade edilen kutsal özelliği, bazılarının düşündüğü gibi zorunlu olarak kutsal bir zamanın sonucu değil, topluluğun ilahî bir etken olarak kabul ettiği “güç ve ihtişam” yoluyla oluşmuştur. Dinî topluluk anlayışında bu özelliğin var olduğunun kavranması önemlidir, çünkü seküler bir zihne sahip bir çok batılı bunu sırf sosyolojik açıdan değerlendirdiği için anlayamamıştır.²⁴

Dinî grupları inceleyen bir araştırmacının ilk planda dikkat etmesi gereken en önemli konu, dinî cemaatin kendisini nasıl yorumladığı hususunda doğru karar vermesidir. Duyguların ifade edildiği kavramlar, tutumlar ve eylemlerin anlamlarını hesaba katmadan, sadece görünen ve ölçülebilen “davranış”ı baz almak tam bir kavrayış sağlamaz. Geçmişteki ve şimdiki fiilî uygulamaların mutlaka bu amaç dahilinde anlaşılması ve değerlendirilmesi gerekir. Bir inanç toplumu onu oluşturan ve onun sürekliliğini sağlayan temel dinî tecrübe ışığı altında kendisini nasıl görmektedir? Dinî toplulukta yer alan dinî tecrübe ne anlamda gerçek ve verimlidir? Yüce Gerçeklik ile ilgili vahyedilen nedir ve bu vahiy (revelation) insana nasıl ulaşmaktadır? İnsanların dünyaya bakı-

22 Massignon, “L’Umma et ses synonymes”, *Revue des etudes Islamiques*, 1941-46, s. 150 vd.; Gibb, “Ummah”, *Shorter Encyclopedia of Islam*, s. 603. Ümmet terimi “ilahi kurtuluşa eren insanların oluşturduğu, dil ve din açısından ortak toplumu ifade eder”. Gelişme Arap ümmetinden Müslüman ümmetine doğru olmuştur. Bu konuda ayrıca bkz. Lichtenstaedter, “Fraternization (Muakhat) in Early Islamic Society”, *Islamic Culture*, XVI, (1942), s. 47.

23 Hinayana düşüncesi olan Samgha hakkında bkz. Tachibana, *The Ethics of Buddhism*, s. 217, 228. “Samgha Nagarjuna tarafından aynı alandaki farklı birlikler olarak tanımlanmıştır. Lamotte, *Le Traite de la grande vetu de la sagesse de Nagarjuna*, I, s. 202. “Une communaute de vues et de preceptes” (Ape., 3).

24 Bkz. H.R. Niebuhr, “The Norm of the Church”, *Journal of Religious Thought*, IV, (1946-47).

şı ve bu dünyadaki temel davranışlara yönelik tutumlarını vahiy nasıl etkilemektedir? Vahiy kişinin diğer kimseler ile ilişkisi açısından nasıl bir anlam ifade eder? Çeşitli ayırımların, nitelendirmelerin ve insanların yaptıkları ve doğru buldukları şeylerin ne gibi sebepleri vardır? Bu soruların cevapları bir grubun temel davranış kalıpları ve mevcut ruhu hakkında bize çok şey söyleyecektir. Dinî topluluklar sadece mutlak'a dair anlayışları veya dinî tecrübelerinin teorik ifadelerinin içeriği bakımından değil, dinî coşku ve bunun yoğunluğu açısından da birbirinden farklıdır. Dinî duyguların yoğunluğu ve dinî coşku gruptan gruba farklılık arz eder. Geçmişten günümüze din ve kültürün her düzeyinde baştan savmacı, zayıf ve ilgisiz olanlar kadar canlı, yoğun ve güçlü tutumlar da bulabiliriz.

Bir dinî grubun üyeleri arasındaki ilişki söz konusu olduğunda biz burada, diğer tür topluluklarda hiçbir zaman amaç edilmeyen bir derinlik boyutu düşünebiliriz. En ilkel kabile dinlerinde güçlü bir bağ kabile kültürünün üyelerini birbirine bağlar. Büyük dinler seviyesinde de ruhsal kardeşlik insanlar arasındaki fiziki bağları aşar. Dinî anlamdaki annemiz, babamız veya kardeşimiz bize fiziki anne-babamızdan ve akrabalarımızdan daha yakın gelebilir. İnsanlar arasında dinin sağladığından daha güçlü bir bağ yoktur. Bu dinî bağ kan bağıını, komşuluğu ve işbirliğini kutsallaştırabilir ancak kaldırabilir de. Fiziki bağlar olan kan bağı ve evliliğin yanı sıra dinî hayat insanlar arasında fiziksel olmayan fakat belki en derin ve en verimli bağlılık türü olan üstad-tilmiz [veya mürid-mürşid] ilişkisine neden olur.²⁵ Kişiler arası ilişkiler ve bağlılıkların dünyasında nasıl bir kuralın geçerli olduğunu görmek kolaydır. Sadece gruba katılmış olmak bile asgari düzeyde bir kabul görme ve onurlanmayı garanti eder. Fakat bundan sonra, daha fazla gayret gösteren daha az faal olandan üstün tutulur. Temel dinî tecrübenin mahiyeti konusunda toplum üyelerinin yapısı ve işlevi farklıdır. Olgunluk, idrak kabiliyeti,

²⁵ Wach, *Meister und Jünger*; Leeuw, *Religion in Esence and Manifestation*, 28. bölüm.

maharet, belli tutumlar ve yapılan bazı işler ihsana mazhar olmak konusunda ölçü kabul edilebilir. Dolayısıyla, başka bir rakip düzen ile ister uyum ister çatışma halinde olsun, ruhsal bir düzen oluşur.

Bazı dillerde özel zamirlerin kullanılması bu açıdan dikkat çekicidir. İkinci şahsa hitabın normalde kullanımı kurallara göre çoğul iken dinî dilde samimiyet için çoğul yerine tekil zamir kullanılır. Birinci şahıs zamiri sıkça, bir tevazu ifadesi olarak, çoğul (biz) şeklinde belirtilir. Bu durum aynı zamanda genellikle dışa karşı keskin bir muhalefet gösteren –sosyologların hizip (in-group) olarak isimlendirdiği- toplulukların özelliğidir. Gerçek bir dinî toplulukta grubun bir parçası olmanın memnuniyeti, birey önemsiz bir konumda olsa da eksik ve kusurlarının grup tarafından mazur görülmesinden dolayı, o kimse için önemlidir. Kibir, ihtiras ve riyakarlık ise temel dinî tecrübenin niteliğindeki ve onu temsil edenlerdeki samimiyetsizliğin ürünü olarak kabul edilir. Görüldüğü üzere grubun büyüklüğü veya yapısından ziyade dinî tecrübenin yoğunluğu ve hakikiliği bir dinî grubun niteliğinin daha açık göstergeleridir.

Tabi ki grubun nüfusu da önemli bir husustur ve bu, sayısal ölçümden daha ötesini araştıranlara göre de doğrudur. Grup küçük olduğunda her bireyin diğerini tanıdığı samimi bir topluluk söz konusudur (bu, grubun ilk halinin sayıca pek değişmediği durumdur). Burada grup üyeleri büyük bir duygu yoğunluğu ve dayanışma içerisindedirler. Grubun daha geniş olduğu ve doğum, belli bir bölgeye has olma vb. kriterlerle sınırlanmadığı durumda topluluğun özelliği daha farklı olacaktır. Küçük bir toplulukta kendiliğinden olabilen şeyler büyük bir grupta organize edilmiş biçimde olmak zorundadır. Burada samimiyet yerini mesafeli ilişkilere, bireysel girişim ise yerini temsilci vasıtasıyla faaliyette bulunmaya bırakabilir. Bu arada kristalleşme süreci tekrar başlayabilir ve bu süreç dinî topluluğun –herhangi bir kısıtlama ve sınırlama olmaksızın- evrensellik temeli üzerine kurulduğu durumda özel bir önem kazanabilir. Tüm büyük dinler, ideal bir toplum

oluşturmaya yönelik yeni gayretler görebildiğimiz yeni ve önemli kardeşlik merkezleri oluşması konusunda pek çok örnek sunmaktadır.²⁶

Dinî grubun bütünlüğü (integration) bazı Din Sosyolojisi²⁷ yazarlarının çalışmalarına konu olmuştur. Sembolik ifadenin dinî cemaat üyelerinin bütünlüğü için temel bir araç olarak görülebileceğini daha önce görmüştük. Mit ve öğretî/akâid gibi zihinsel tezahürün çeşitli biçimleri yanında –bunlardan daha önce söz etmiştik- bunların iki etkisinden daha bahsedilebilir: bunlar insanları birbirine bağlayan samimiyet duygusunu artırabilir, fakat aynı zamanda ihtilaflara da yol açabilir. Bazı dinî gruplar üyelerinin bağlılığını artırmak için öğretisel emirlerin tam olarak uygulanmasında ısrar ederken ve bu kuralların üyelerce kendiliğinden uygulanabilme özelliğine daha az önem verirken, diğer topluluklar genişlik ve açıklığın abartılmasının bir sonucu olan belirsizlik ve atomculuğa kaymamak şartıyla serbestliğe önem verirler.

Dinî tecrübenin eylemdeki tezahüründen söz ederken hizmet ve sadakate yönelik genel faaliyetlerin inanç topluluğu üyeleri arasında yeri doldurulamaz bir bağ sağladığını zaten ifade etmiştik. Beraberce ibadet etmek çok derin bir ruhsal birlikteliğin alametidir. Özel bir dinî faaliyete katılma istikrarlı bir topluluk oluşturabilir. İnsanların bir peygambere veya azize duydukları saygı çerçevesinde kardeşlik gelişir. Kurban ibadeti, topluluğu birleştirici bir etkiye sahip olan diğer bir çok dinî eyleme örnek olmuştur. “Bayramlar ve hac ziyaretleri” başka bir bağlamda dile getirdiğimiz gibi, “maddi ve manevi temizlik”, dualar, adaklar, takdimler, kurbanlar ve ayin alayları gibi faaliyetler farklı dinî aktiviteler arasında yakın bir ilişki görebilmemiz için önemli fırsatlardır. Tüm bunlar hem dinler tarihçileri hem de din sosyologlarının özel ilgisini çekmiştir.²⁸ Böylece toplumsal gruplaşmanın

26 Bkz. Fransız din sosyologlarının önde gelenlerinden Le Bras'ın çalışmaları. Ayrıca Desroche, “Areas and Methods of a Sociology of Religion, The Work of G. Le Bras”, *Journal of Religion*, XXXV (1955), s.34 vd.

27 Wach, *Sociology of Religion*, s. 30 vd.

28 A.g.e., s. 42.

her düzeyinde –ailede, evde, evlilikte, arkadaşlıkta, akrabalıkta, bölgesel bir grupta, köyde ya da şehirde, bir millette veya özel bir dini toplulukta- bağlılığın pekiştirildiğini gözlemleyebiliriz. Bu, ortak dinî tecrübenin birleştirici işlevini gösterir.

Fakat bir de madalyonun öteki yüzü vardır. Tarih bize dinin her zaman toplumsal olarak yapıcı değil aynı zamanda yıkıcı bir etkisinin de var olduğunu göstermiştir. Din adına, kan bağına dayanan güçlü beraberlikler yok edilmemiş midir? Evrensel dinlerin tarihi bilhassa bu konuda benzer özellikler gösterir. Gerçekte yeni bir inanç tarafından açık bir biçimde belirtilen ilkeler üzerine inşa edilecek yeni ve esaslı bir ruhsal kardeşlik oluşturmak için eski bağların kesilmesi gereklidir. Önceki sosyal bağların bu şekilde kopartılması yeni bir hayata başlamaya gönüllü olmanın işaretlerinden biri sayılır. Örneğin Budda'nın takipçisi olmak, flamingoların yaşadıkları gölden ayrılmaları gibi, kişinin ailesinden, eşinden, çocuklarından, malından mülkünden, hasılı tüm bağlarından ayrılması anlamına gelir.²⁹ İnsanlar gerçek kardeşleri ve önceki arkadaşlarıyla yeniden bir araya gelemeseler de –kaybedilenlerin, yeni ve kutsal sayılan bir topluluk bağı içerisinde yeniden bulunması nedeniyle- din kardeşliği büyük ve içten bir memnuniyete yol açar. Böylece toplumsal düzlemde dinin görünürde bozucu etkileri yaratıcı ve iyilikçi bir hale dönüşür.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, dinî grup kendi diliyle konuşur. Çeşitli tecrübeleri karşılayabilecek ifadeler ya da yeni terimler ve sözcüklerin mevcut olmaması durumunda; bu tecrübeleri, düşünceleri ve duyguları ifade etmek için dış dünyaya ait sözcükler kullanılabilir. Bu gruplarda iletişimin yeni ve alışılmadık şekilleri aranmış ve bulunmuştur. Yeni bir takım semboller üretilmiştir. Yabancı bir kimse böyle bir gruba kolayca girebilme imkânı bulamaz. Grup üyeleri diğer insanlardan farklı görünmeyi istemese de, bu farklılıklar “dış dünya” ile temasta kendiliğinden hissedilir.

29 Bkz. Wach, *Meister und Jünger*, s. 29, 56.

Önemli bir araştırma konusu da dinî grupların yapısıdır. Bu yapı iki unsur tarafından belirlenir: dinî ve doğrudan dinî olmayan etkenler. Hastaları iyileştirme/şifacılık ve ikna kabiliyeti gibi ruhsal yetenekler dinî; olgunluk, toplumsal statü, ahlak ve birikim dinin ötesindeki etkenlerin örnekleridir. Grubun gelişim tarzı tamamen şöyle bir doğal kuralı izleyebilir: aile, kabile veya bir halk kitlesinin bir inanç grubu olarak işlev gördüğü yerde doğal ve dinî düzenlemeler birbirinin aynıdır. Dinî topluluğun oluşumu doğal düzenden tamamen farklı ise organizasyon dar bir çerçevede kalabilir veya genişleyebilir. Bu durumda dinî grubun bünyesi hiçbir noktada diğer toplumsal, ekonomik veya siyasi düzenlemelerle örtüşmez. Buna şu şekilde örnekler verilebilir: bir kısım insanların kısa süre içerisinde toplanmaları ve dağılmalarından daha uzun süren, belli bir amaç için bir araya gelmiş (ad hoc) gruplar; binlerce yıl varlığını sürdüren sağlam ve sürekli kuruluşlar; kısa ömürlü ve gevşek topluluk biçimleri.

Dinî gruplarda farklılaşma (differentiation) konusu da aynı şekilde önemlidir. Çünkü hepsinde değilse de bir çok inanç grubunda üyeler arasında az ya da çok bir farklılaşma görülür. Dinî toplulukta farklılaşmayı meydana getiren dört temel faktör vardır. İlki görevlerdeki farklılaşmadır. Sadece genel bir tecrübe bağı ile bir araya gelmiş, az sayıda üyeden oluşan küçük bir grupta bile belli bir iş bölümü söz konusudur. İbadet veya törenlerin idaresi için sadece yaşlılar veya en tecrübeli olanlar layık görülürken, daha genç üyeler muhtemelen ayinde kullanılacak malzeme-yi hazırlamakla görevlendirilmiştir. Birisi öğretici olacaksa onun yanında yardımcı veya yardımcılar olarak hizmet edecek kimse-ler bulunacaktır. Bazı yüksek dinlerin oldukça karmaşık törenleri, bu törenlerde görev yapacakların son derece uzmanlaşmış olmasını gerektirir. Eski Meksika'da, Polinezya'da, Batı Afrika'da, Mısır, Roma, Babil ve İsrail'de, Hinduizm ve Konfüçyanizm'de, Mahayana Budizminde ve Hristiyanlığın Katolik formlarında toplumsal farklılaşmalar kadar dinî görevlerin farklılaşmasının örneklerini de görebiliriz. Dinî gruptaki görevlerin farklılaşma oranının her zaman genel kültürel duruma bağlı olmadığını da

başka bir yerde ifade etmiştik. Dinî grup yaşamının en yüksek biçimlerinde asgari düzeyde karşılaştığımız uzmanlaşmayı Güney Doğu Amerika yerli kültürlerinde, Şintoizm’de ve modern Batı sekülerizminde bulabiliriz. Görev çeşitleri arasındaki bazı temel farklılıklar sürekli veya geçici, bireysel ya da kalıtsal, gerçek ya da fahri olma biçiminde değişiklikler gösterir.

İkinci olarak, dinî gruplarda karizmaya bağlı bir farklılaşma söz konusudur. En eşitlikçi topluluklarda bile otorite, prestij ve konum farklılıklarını açıklayan, “yetenekler”in farklı olduğu konusunda bir kabul vardır. Max Weber hiyerarşiden söz ederken bireysel ve resmi karizma ayrımını daha da genişletmiştir. Bir kişi için mümkün olan en makul karizma *mutlak* (numen) ya da Tanrı ile yakın ve sürekli bir ilişki kurma özelliğidir. Kendisine olağan üstü güçler ihsan edilmesiyle kişi kutsal bir özelliğe bürünür ve ondan mucizevi şeyler beklemenin artık bir sınırı yoktur. Tanrı adamının sahip olduğu bu üstünlük nüfuz, güç ve zenginlikle açıklanabildiği gibi, tam tersine insanın kaderi sayılan zayıflık, yoksulluk ve acı çekmeye de dayandırılabilir. Bu temel karizmatik tip dışında dolaylı bir karizmatik tip daha vardır. O da “Tanrı dostu” ile mümkün olduğunca uzun ve yakın bir ilişki kurma ve topluluktaki diğer sıradan üyelerden farklı kategoride bir konuma sahip olma dolayısıyla kazanılan bir karizmadır. Havariler, azizler ve büyük bir karizmaya sahip olanların ilk öğrencileri bu tipe dahildir.

Karizmatik şahsiyetlerin “yetenekler”i farklı olabilir, fakat bunların tamamı son derece önemli ruhsal güçlere sahip kişilerdir. Bu yetenek Yüce Gerçeklik (Ultimate Reality)’in mahiyetini, evreni yöneten kanunları, toplumsal ve bireysel yaşamın ilahi sırlarını kavrama kabiliyeti olabilir. O, fiziksel veya ruhsal bakımdan hasta olanları iyileştirme gücü; öğretme, yönlendirme ve amaç kazandırma gibi değişik yollarla takipçilerinden birinin gizli yeteneklerini açığa çıkarma ve geliştirme kabiliyeti; fiziksel veya zihinsel güç; ahlaki yükseklik; kişisel beceri ya da olağan üstü diğer özellikler olabilir. Sosyolojik olarak bakıldığında böyle bir karizmaya sahip olmanın iki yönlü bir etkisi vardır: söz konusu

karizma, taşıyıcısını diğer kimselerden az veya çok soyutlayabilir; ya da toplumsal kristalleşme sürecinin odağı haline getirebilir –ki böylece birleştirici bir etkiye sahip olur.³⁰ Burada Jean Daniélou'nun, Origen ve onun Hristiyanların ruhsal karizma anlayışı üzerine yazdığı kitaptan güzel bir pasaj aktarmak yerinde olur:

Hristiyan toplumu, her bir hristiyanın, ulaştığı ruhsal yetkinlik dercesine uygun bir konuma sahip olduğu bir hiyerarşiden oluşur; *didaskalos* (öğretici)'un görevi her bir ruhsal sınıfa ihtiyaç duyduğu gıdayı vermektir. İsa, İncil'de tezahür ettiği farklı yönleri itibariyle toplumun değişik sınıflarına karşı farklı biçimlerde yaklaşılması gerektiğini sembolize eder (o kendisini, kan akıntısına tutulmuş bir kadına hekim, günahkar bir kadına kurtarıcı, Magdala ve havarisi olan John'un evliliklerinde efendi olarak takdim etmiştir). Biz görüyoruz ki hasta kadın onun elbisesine, günahkar kadın ayaklarına, Magdala başına ve John onun kalbine dokunuyor.”³¹

Dinî gruplarda farklılaşmayı ortaya çıkaran üçüncü faktör yaş, cinsiyet ve soy ile ilgili olan doğal ayırımdır. Bununla birlikte hem yaşlılar hem de gençler farklı amaçlarla, dinî topluluğun yaşamında herhangi bir konuma sahip olabilir, bireysel veya kolektif olarak değişik roller icra edebilirler.³² Gruba üye olmanın getirdiği ayrıcalıkların henüz tam anlamıyla kazanılmadığı hazırlık safhası, gruba tam anlamıyla kabul edilmeyeyle sonuçlanır. Değişik gruplarda gençler yaşlarına göre belirli bir sıraya konur –bebekler, delikanlılar ve ergen gençler gibi. Bir toplulukta yaşlılar “senato” (senate), “yönetici kurul” (presbytery) veya “yaşlılar heyeti” (elders) olarak görev yapabilir. Bununla birlikte, bu kişiler bireysel olarak doğal veya özel dinî gruplarda kahin, peygamber, öğretici veya yönetici olarak önemli bir rol oynayabilirler.

30 Wach, “Twentieth Century Sociology”, Gurvitch, ed., *Twentieth Century Sociology*, s. 431.

31 Daniélou, *Origen*, s. 47.

32 Yaş gruplarının din anlayışı hakkında bkz. Allport, *The Individual and His Religion*, II, III.

Kadınlar ve erkekler dinî özellik taşıyan bir takım aktivitelerde bir arada olmalarına rağmen bazı kùltlerde veya belli görevler bakımından ayrılmışlardır. Örneğin Eski Roma'da kadınlar Ara Maxima ayininden, erkekler de Bona Dea tapınağından uzak tutulmuştur.³³ İnanç grupları farklı yaşlardaki kadın ve erkeklerden oluşur. Bazı dinî topluluklarda dinî görevleri sadece erkekler ifa etmekte iken bazılarında bu rol kadınlara ayrılmıştır veya her iki cins de bu tür görevleri üstlenmiştir.

Soya bağı olarak ortaya çıkan farklılık belli "ırklar"a mensup üyelerin dinî eylemlerden tamamen veya kısmen uzak tutulması şeklinde kendini gösterebilir. Afrika, Asya, Avrupa ve Amerika'da bunun bir çok örnekleri vardır. Ancak, etnik kökenle ilgili bu durum aynı zamanda dinî yaşam ve faaliyetlerle ilgili imtiyazların bir veya birkaç ırkın üyelerine hasredildiğı anlamına da gelebilir. Bu açıdan bakılığında evrensel ve kabileye has (yerel) inançların ayrıldığı en belirgin nokta burasıdır. Nesep konusundaki farklılık aynı zamanda fetihler, savaşlar vb. tarihi olaylar temel alınarak kurulan ayrımları da kapsar. Bir grubun gerçek veya kurgusal olsun, belli bir siyasi, kültürel ya da etnik mensubiyeti dolayısıyla kısmen veya tamamen ayinlerden ya da dinî mahiyetteki diğer görevlerden men edildiğı durumda soy ile ilgili farklılaşmalarla karşılaşırız.

Dinî gruplarda farklılaşmayı ortaya çıkaran dördüncü faktör statüdür. Bu prensip farklılığı ortaya çıkaran birçok unsurun bileşimi olarak görülebilir. Tüm insanların eşitliğini öngören "demokratik" düşünce, dinlerin tarihine bakıldığında son dönemde ortaya çıkmıştır ve doğrusunu söylemek gerekirse bu eşitlik düşüncesi pratiğe çok nadiren yansır. İnsanlar her ne kadar farklılıkların olmadığını iddia etseler de, şu üç kritere göre dinî kaynaklı olmayan farklılıklar kendisini hissettirmektedir. Bu kriterler; mülkiyet, toplumdaki işlev ve mensup olunan sınıf bakımın-

33 Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, s. 405. Ayrıca kadın peygamberler ve rahibeler hakkında bkz. Schubart, *Religion und Eros*, s. 187 vd.

dan mevcut olan farklılıklardır. Liston Pope bu durumu şöyle ifade eder: “sınıf yapısıyla dinî kurumların sıkı ilişkisine rağmen din, toplumsal tabakalaşmanın ne ürünü, ne nedeni ve ne de onun kutsayıcısıdır, ama ne de onun tamamen dışında bir şeydir. Değişik toplumlarda ve farklı zamanlarda bunlardan herhangi biri olabilir.”³⁴ Dinî toplulukta bu faktörlerle ilgili farklılaşmalar tabi ki “gayrı resmi”dir; bu hukuki (de jure) olmaktan çok fiili (de facto) bir durumdur. Zenginliğin özel imtiyazlar sağlamasından daha sık biçimde yöneticiler, şefler veya siyasi liderler nüfuzlarını haksız yere kullanırlar. Asilzadeler ya da yüksek mevkilerdeki diğer zevat, dinî inançta böyle bir ayırım olmamasına rağmen, özel imtiyazlara sahiptir. Hatta bazı dinî gruplarda, özellikle de bazı ilkel topluluklarda, Hint-Avrupa toplumlarında, Hindistan’da ve Japonya’da statü farklılıklarını meşrulaştıran mitolojik ve teolojik açıklamalar mevcuttur. Bu meşru ve gayrı meşru ayırımı ise kült grubunun tarihi ve gelişimi açısından büyük önem arz eder. Zira tarih, statükoya karşı yumuşak ve şiddetli protesto hareketlerini ortaya çıkarmıştır; bu protestolardan bazıları ise reformlara veya ayrılıklara neden olmuştur.

Dinî grubun gerçek yapısı, bizim burada söz konusu ettiğimiz ötesinde, grubun kendi kuruluş kanununu da yansıtabilir. Bu meşruiyet ile ilgili bir durumdur ve dinî bir kanun tarafından öngörülen ve garanti edilen bir oluşumu ifade eder. Küçük dinî topluluklarda ve pnömatik karakter arz eden ortamlarda genellikle farklılıkların az olduğu ve kural olarak isimlendirilebilecek pek bir şey bulunmadığı söylenebilir. Öte yandan, hem Hristiyanlık’ta hem de Yahudilik, İslam, Hinduizm, Zerdüştlük, Budizm ve Konfüçyanizm’de hayatı düzenleyen son derece karmaşık kurallar söz konusudur.³⁵ Dinî hukukun kuralları tüm bu dinî yapılarda, değişmez olan temel teolojik ifadelerden veya dinî esaslardan alınmıştır ve bu kuralları yorumlama hususunda bazı

34 Liston Pope, “Religion and the Class Structure”, *Annals of the American Academy of Political and Social Science* Mart, 1948) s. 91.35 Wolf, “Zur Rechtsgestalt der Kirche”, *Bekennende Kirche*, s. 254 vd.

35 Wolf, “Zur Rechtsgestalt der Kirche”, *Bekennende Kirche*, s. 254 vd.

farklılıklar görülebilir. Daha önceki bir çalışmamda eşitlikçi ve hiyerarşik oluşumlar arasında bir ayırım geliştirmiş, “maksimum” ve “minimum” iki tip belirlemiştim.³⁶ Görev, karizma, doğal nedenler ve statü ile ilgili farklılaşmalar ancak bir hukuk sistemi dahilinde meşru hale gelebilir.

Fiili durum böylece hukuki hale gelir. Hem Hristiyanlık'ta hem de diğer dinlerde bir takım kesin kuralların derhal veya kısa süre sonra ortaya çıktığı dinî grup örnekleri mevcuttur. Bununla birlikte Katolikler, Protestanlar ve diğer Hristiyan Kiliselerinde; Yahudilik, İslamiyet, Parsîlik, Budizm, Cayna Samgha ve Konfüçyanizm gibi dinlerin her birinde temel kanunlar karmaşık bir tarihî gelişim sonucunda ortaya çıkmıştır. Dinî kanunlar din adamlarının (clergy) ve bunların dışındaki inananların haklarını ve görevlerini düzenler ve din adamlığını tanımlar. Bunlar ayrıca, ibadet biçimlerini tanzim eder, ilahî kanunu tarif eder ve onun normal şekilde uygulanmasının prensiplerini geliştirir.

Bu satırların yazarı daha önceki bir çalışmasında dinî grupların bazı oluşum kanunlarını incelemiş ve sıralamıştır. Doğal ve özel dinî gruplar bu tip kanunlar tarafından düzenlenir. Akrabalık veya bölgesel kültürler, sır cemiyetleri, dinî kardeşlik grupları, dinî kurumlar, manastır kuralları, bağımsız gruplar ya da mezhepler; bunların hepsi kendi kurallarını oluşturmuşlardır. Bu kurallar topluluk ile mutlak arasındaki ilişki, topluluk yönetiminin yapısı, mevcut normlar, temsil yöntemi, disiplin sorunları (kabul etme veya ihraç gibi), toplanan bağışlar vb. ile ilgili emirleri kapsar. Bölgesel ve diğer farklılıklar göz önüne alındığında, kısmi bir serbestlikten söz edilebileceği gibi geçici veya sürekli koşullar da mevcut olabilir. Fakat genel olarak denilebilir ki; bir sistemin demokratik ya da otoriter olduğu, yönetim veya liderlik durumu, parçaların bütünüle (bireyin toplulukla) ilişkisi ve bireyin daha üst sosyolojik ve dinî bütünlükle bağlantısına yönelik düzenlemelere bakılarak belirlenir. Kültürdeki farklı görevler ve kurallar grubun kendi kanununa göre tanımlanır.

36 Wach, *Sociology of Religion*, V, 9.

Dinî otorite de dinî tecrübe kadar temel bir sorundur. Şüphecileri (skeptics), dinî bireyciliği (religious individualism) savunanları ve anarşistleri hariç tutarsak hepimiz dinî konularda dinî bir otoritenin var olduğunu ve bunun zorunlu olduğunu kabul etme eğilimindeyizdir.³⁷ Bundan dolayı, sanki Tanrı ile insan arasında hiçbir zaman bir iletişim olmamış gibi her şeyin sıfırdan (de novo) başlaması gerektiğini iddia etmek saçma gözüküyor. Tanrı kendisini insana açtı; işte dinin tarihi insanın bu kendini açma/ıfşa etme (self-disclosure) olayını idrak etmesinin ve ona uygunluğunun hikayesidir. Görünmeyenle sağlanan bu temas sayesinde insan ilahî hakikatin bir “unsuru” veya “tezahürü” haline gelmiştir.³⁸ Weber, Sheler, Otto, Znaniecki ve diğerlerinin araştırmalarını takip eden önceki bir çalışmada yazar [Wach] da dinî otorite sahiplerinin özet bir tipolojisini çıkarmıştır.³⁹ Kurucu, reformcu, peygamber, kahin, büyücü, aziz, din adamı ve dindarlar biçimindeki bu tipoloji *homoreligiosus*’a ihsan edilen şahsi veya resmî karizmanın derecelerini gösterir. Fakat her otoritenin saygı duyulabilir olduğu söylenemez. Tüm dinlerde gerçek ve yalancı peygamberler, hakiki ve sahte azizler arasında bir ayırımı rastlanır. Peki bu tür ayrımların ölçüsü nedir ve bunları ortaya koyma yetkisi kime aittir? Gerçek anlamda din adına konuşan birinin, otoritesini kendini saflaştırma yoluyla kazanması söz konusudur. İddia ve bunu ispat etme arasında cereyan eden kötü olaylar zinciri bazen bir dinî gelenekten bazen de bir dinî topluluktan kaynaklanmaktadır. Gerçekte hiçbir din bundan kaçamamıştır ve her bireysel iddiada ilahî tabiat ve karakterin genel ilhamı ışığında bunu değerlendirme fırsatı mevcuttur. Eğer ilk bölümde söylediğimiz, hakikatin sadece bir tane olabileceği ve dolayısıyla hakikatin bilgisinin de son derece bütünlük arz etmek

37 Bununla birlikte bkz. Jaeger, *Theology of the Early Grek Philosophers*, s. 177: “Daha sonraki dönemlerde inanç sorunları karşısında kilisenin tutumu üzerinde kuşkusuz bir öneme sahip olan auctoritas kavramı Grek düşüncesinde tamamen ihmal edilmiştir.”

38 Wach, *Sociology of Religion*, s. 335.

39 A.g.e., bölüm VIII.

zorunda olduğu hususunda haklı isek, o halde insanlık tarihi boyunca vahyedilenler arasındaki uyum boşuna değildir. “Her doğrudan dinî tecrübe bizim genel düşünce ve tecrübe zincirimizin bir halkası olmak durumundadır; denenmemiş bir tecrübe güvenilir değildir.”⁴⁰ Bu, ancak homoreligiosus [insanın, tabiatı icabı dindar bir varlık olduğu] iddiasını doğrulayan ve bunun gerçekliğini garanti eden ve, din ya da dinî bir kurum adına konuşan bir liderler grubunun ifade ettiği gerçekler ve dinî idrakin derinliği vasıtasıyla var olabilir.

Otoriteleri nasıl bir teste tabi tutacağımız sorunu Wegner’in dindeki hakikat problemi konusundaki ilginç analizlerinde tartışılmıştır: “Birisinin dinî anlamda otorite kabul ettiği kişi öyle bir kimsedir ki karakterine ve hayat tarzına bakıldığında sıradan insanların anlayamadığı bir çok hakikati görebildiği izlenimini verir.”⁴¹ Wegner dinî otoritenin aynı zamanda geniş bir idrak kabiliyetine de sahip olması gerektiğini vurgular: “Dinî hakikat alanında uzman olan bir kimse, gizli ya da açık biçimde, hayatın bütününe anlamaya ve bir mesaja sahip olmaya yetebilecek bir kapasiteyi haiz olmak zorundadır.”⁴²

Dinî otoriteye yönelik herhangi bir talebin haklılığı değerlendirildiğinde motivasyon konusu büyük önem taşır. Motivler saf mı yoksa karışık mıdır? Eğer karışık ise; güç, zenginlik ya da refaha karşı duyulan şahsi his ve tutkunun buradaki konumu nedir? Şahsiyet araştırması, bilinç-altı zihin olarak isimlendirilen konuyu inceleyen Freud, Jung, Pareto ve diğerlerinden bu zamana kadar önemli gelişmeler kaydetmiştir. Bugün artık biz bilinçli usavurma ve onu yönlendiren iç-dürtüler arasındaki ilişkinin, bu ilişkinin yapısına fazlasıyla bağlı olan her durumda yakından incelenmesi gerektiğine inanır hale geldik.

40 Brightman, *A Philosophy of Religion*, s. 191.

41 “The Problem of Truth in Religion”, *Studies in History and Religion*. 177 vd.

42 A.g.e., s. 178.

43 Cuisinier, *La Danse Sacree en Indochine et en Indonesia*, s. 15.

Bazılarına göre kutsal dans “grubun ayinde doğayla, atalarıyla ve hayatın kaynakları ile bütünleşmesinin ifadesidir.”⁴³ Ortak dinî tecrübe, ortak inanç ve ortak ibadet vasıtasıyla bütünleşmiş bir grupta varlığını sürdüren havayı tasvir ve analiz etmek hayli zor bir iştir. Güçlü bir grup aynı zamanda son derece bütünleşmiş bir gruptur. Üyelerin özelliği olan dayanışma hem onları birbirine bağlamakta hem de onları dışarıdaki insanlardan ayırmaktadır. İnanç gruplarının tamamında grubu simgeleyen işaret veya semboller vardır. Bunlar görünür şekiller ya da amblemlerden (boya ya da dövme biçimindeki desenler veya belirli kıyafetler gibi) karakteristik ruhu göz önüne seren çeşitli davranış biçimlerine kadar uzanır. Bazı dinî gruplarda üyelerin kimliği üzerinde fazla durulmasa da –ki burada farklı derecelerde katılım sadece hoş görülmez, resmen kabullenilir- diğer bazı gruplar üyelik konusunda katı bir düşünceye sahiptir. Burada gruba kabul edilme, tevarüs eden bir hak olması dışında, çeşitli emirlerin harfiyen yerine getirilmesine bağlıdır. Saygın üyeliğin ölçüleri bellidir. Üyeliğin onaylanmasına yetkili bir kimse veya belli şahıslar karar verir. Disiplin zorunludur ve buna uymayanlar ihraç edilir. Böylece kimin iyi bir hristiyan, müslüman, caynist, parsî, budist veya konfüçyanist olarak kabul edilebileceğine karar vermek mümkün olur. Her zaman, özel inanç grubunun ruhuyla, temel dinî prensiplerle ya da topluluktaki gelenek ve görenekle bağdaşmadığı veya bunlarla tamamen zıt olduğu kabul edilen bazı davranış biçimleri olmuştur. Kuralları çiğneme çeşitleri oldukça geniştir: bunlar kıyafet, yiyecek veya faaliyetlere katılma konusundaki bir ihlalden, temel ahlaki kuralları açıkça çiğnemeye kadar uzanır.

Yahudi, müslüman, hindu, budist ve hristiyan teologlar arasında gerçek müminin kim olduğu ve ideal toplumu temsil ettiği söylenen topluluğun ölçüsünün ne olduğu konusunda tartışmalar vardır. Sonunda bu, geçmişteki bir örneklerle tanımlanabilir –mitolojik esaslar, ilk kurucu ya da onun mürid halkası veya tarihi bazı topluluklar gibi. Topluluk Yahudilik, Hristiyanlık, İslamiyet, Hinduizm ve Budizm’deki mesih inancı gibi eskatolojik inançlara sahip olabilir. Çoğu dinî gruplarda bazı mitolojik ve ta-

rihî figürler gerçek müminin ideal tipi olarak kabul edilir; kuru-
cu, peygamber ya da liderler açıkça bu benzer rolü oynarlar. On-
ların davranış ve erdemlerinin örnek alınması tekamül için bir
yol haline gelir. Bu ideal, yakın veya uzak geçmişte yaşayan daha
sade ve örnek alınabilecek nitelikte erkek, kadın, yaşlı ya da genç
biri tarafından basit, herkesin anlayabileceği biçimde dile getiri-
lebilir. Bunlar azizler/veliler (saints) haline gelir ve onların isim-
leri bir takipçiler grubunu ifade eder.

Dinî gruplar üzerinde çalışanlar dikkatlerini yoğun bir bi-
çimde gerek dinî hayatta ön plana çıkan şahsiyetler gerekse bir
dinî topluluğun üyelerinin hayal gücünü ateşleyen ideal düşünce
üzerine yöneltmişlerse de, “mütevazı/sıradan” bir mümin hak-
kında pek az şey söylemişlerdir. Aynı konu olarak, dinî toplu-
luklardaki bozulma süreci de ayrı bir dikkat gerektirir. Acaba
hangi inanç ve uygulamalar önce terk edilmektedir ve hangileri
en son terk edilecektir? Büyük ihtimalle, varlığını sürdürecekt en
karakteristik inançlar cephe alma, düşmanlık ve şiddet midir,
yoksa değil midir? (şüphesiz zaman zaman bu, bir dinde adet ha-
line getirilmiş merkezî ve esas bir özellik olmuştur)⁴⁴

Şu an bize düşen; dinî grubu daha ziyade dünya ile ilişkisi
içerisinde ele almaktır. Eğer bir mikrokozmos olarak inanç toplulu-
ğu üzerinde yoğunlaşmaktan uzak durmuş ve onu görece izolas-
yonu içerisinde araştırmışsak bu, onun diğer toplumsal gruplaş-
malarla ilişkisinin önemini ya da mevcudiyetini inkar etme ama-
cı taşımaz. Ağırlıklı olarak ilkel topluluklarda dinin maksimal
kimliği ile diğer faaliyetler arasında geniş bir bütünlük olmasına
rağmen, kültürel ve dinî gelişmenin daha yüksek olduğu durum-
larda din ile hayatın ve kültürün diğer yönleri arasında bir ger-
ginlik söz konusudur. Weber’i izleyerek, dünyaya karşı üç farklı
temel tavrı ifade etmiştik: saf olumlu, olumsuz ve eleştirel olum-
lu tavrı.⁴⁵ İlki Veda ve Homer şiirlerinde; ikincisi Gnostisizm ve

44 İslam’daki inanır (mü’min), günahkar (fâsık) ve inkarcı (kâfir) tartış-
maları hakkında bkz. Gadret ve Anawati, *Introduction a la theologie musulmane*,
s. 49, 330.

45 Wach, *Sociology of Religion*, s. 44.

Budizm felsefesinde; üçüncüsü ise monoteist dinlerin dünyaya bakışında görülür. Fakat mevcut durum ne olursa olsun, dinî birliktelik diğer tüm gruplaşma biçimlerinden önce gelir. Dinî sadakat, en azından teoride, modern batı dünyasında her yerde kabul edilen diğer bağlılıklardan daha üstündür.⁴⁶ Batıda, uygulamanın ardından diğer bakımlardan da dinden uzaklaşmanın son derece ciddi ve tehlikeli sonuçlara neden olduğu yönünde yaygın bir anlayış vardır. Eğer bu anlayışı savunursak bu, dinî kurumların ve ya onların geçmişte yaşamış ya da şu anki sözcülerinin politikalarını ve tutumlarını savunuyoruz anlamına gelmez. Biz sadece bir kuralı dile getiriyoruz: dinî değerler ya insanın en üst değerleridir ya da onun için hiçbir şey ifade etmezler. Dinler ekonomik anlayışların, cinselliğin, sanatın, bilimin veya siyasetin, öngördükleri değerlere ciddi bir rakip olması bakımından farklılık gösterirler. Bazı inanç topluluklarında ticaret ve sanayi ile ilgili hiçbir kısıtlama söz konusu değilken, bazılarında bu konuda katı sınırlar vardır. Bazılarının cinsel doyuma düşman olmamasına hatta buradan alınan bir takım sembol ve benzetmeleri rahatça kullanmasına rağmen, diğerleri doğumu ve bununla ilgili her şeyi kötü görür. Çoğu dinî grupta sanatların dinî tecrübenin ifadesine katkıda bulunduğu kabul edilirken, bazı topluluklar estetik kaygıları onaylamaz ve dışlar. Dinî geleneğin himayesinde bilgiyi aramak çoğu toplulukta özenle teşvik edilmiştir, fakat bazı örneklerde dinî gelenek din ile bilim arasında bir düşmanlığa yol açmıştır. Siyasi faaliyet söz konusu olduğunda da, toplumsal organizasyonun en yüksek formu olan devlete karşı tipik biçimde birbirinden farklı tutumlar gözlenebilir. Tüm bunlardan anlaşılıyor ki; saydıklarımızdan her biri ya da diğer amaçlar söz konusu olduğunda, topluluk farklı dinî tecrübelerle dayanan farklı gelişim süreçleri göstermekte ve inanç grubu ile diğer unsurlar arasındaki ilişki de tabiatıyla değişiklik arz etmektedir.

Uygulamadaki tüm faaliyetlerin paylaşılabilirdiği samimi dinî topluluklarda bunlar oldukça basit ve açıktır. Hem doğal hem de

46 Bkz. H.W. Schneider, *Religion in Twentieth Century America*.

özel dinî topluluklarda, faaliyette sıkı bir kenetlenme ve dinden esinlenme üzerine kurulan birlikler vardır. Bir uzmanlaşma ve farklılaşma sürecinin geliştiği durumda ise ekonomi, sanat ya da cinsellik konularındaki bireysel ve genel özgürlüğü sınırlandırmak daha zordur ve burada bağlılıklar arasında bir çatışma meydana gelir. Bu tür çatışmaların aşıkare hale geldiği özel dinî gruplarda bunlar, mevcut siyasal ekonomik ya da ahlaki ortama karşı bir protestoyu ortaya çıkarabilir. Burada feodal batı Hristiyanlığı döneminde, feodal Japonya ya da Tibet Budizmi'ndeki gibi dinî irade ile seküler irade geçekten karşı karşıya gelebilir. Aynı zamanda, ortak bir siyasal alanda rekabet eden farklı dinî gruplar arasında da bir ayrılık veya çatışma söz konusu olabilir. Ortay çıkan bazı temel dinî kurumlar ve prensipler tarafından belli durumlarda hatta somut bazı konularda uygulanacak bir takım kurallar formüle edilmiştir –Yahudilik, İslamiyet, Hinduizm, Konfüçyanizm ve Hristiyanlığın Katolik formlarındaki geniş dinî kurallar sistemi gibi. Bir çok durumda, belli bir aşamadan sonra bu temel dinî ilkelerin dışına çıkılmak istenmiştir. Sonuçta, geleneksel din ile insanın mevcut tutumları ve hisleri arasında bir çatışma ortaya çıkmıştır.

Özellikle geniş halk kitlelerinin inançları söz konusu olduğunda üyelerinde gerçekten dinî bir topluluk düşüncesi olan gruplardaki anlam ve işleve yönelik karşılaştırmalı bir araştırmaya başvurmak ilginç olur. Yahudilikte derin ayrılıklara –Siyonizmin lehinde veya aleyhinde olmak gibi- ve ırkçılık açısından farklı tutumlara rağmen, uygulama bakımından ortodoks, muhafazakar ve liberal mezheplerin tamamı bir bütün olmanın genel ve açık şuuruna sahiptir. Yahudilikte her birey ve her cemaat bu büyük birliğe mensup olduğunu doğrudan hisseder. Benzer şekilde Hinduizm'de de öğreti, inanç ve organizasyon anlayışındaki önemli farklılıklara rağmen (Vişnu-Şiva Saktha ve küçük gruplardaki farklı Samparadayaların mevcudiyeti gibi) geleneksel törenlere ve kurumlara titizlikle riayet etme yoluyla birliği sağlayan topluma bağlılık bilinci yüzlerce, milyonlarca insan tarafından paylaşılır. Dinî bir topluluk olarak hindular arasında hissedilen

dayanışmanın herhangi bir diğer gruplaşma ilkesiyle hatta siyasi bir anlaşmazlıkla bozulabileceğini düşünmek zordur. Hinduizmden farklı olarak, belli bir bölgeye has olma özelliğine daha az sahip olan İslam –en azından geçmişte- toplumun diğer tüm ilkelelerini ifade eden bir kardeşlik anlayışını temsil eder. Fakat son zamanlarda bu bağlılık millî aidiyet iddiaları tarafından tehdit edilmektedir. Önemli bazı dinî farklılıklara (Ehli Sünnet, Şia ve bunların alt dalları olarak dört mezhep, Selefiye ve Sûfiye gibi) ek olarak çok geniş coğrafi, etnik ve kültürel farklılıklar Müslümanları birbirinden ayırsa da, yine de tüm Müslümanlar büyük bir kardeşlik şuurunda buluşurlar.

Budizm için oldukça özel bir durum söz konusudur. Burada kapsamlı hiçbir kurum yoktur, sadece bireysel cemaatin ötesinde bazı biçimlerde bir takım üst birlikler vardır. Burada “araçlar” bakımından önemli bir farklılık vardır bu durum kendini öğreti, inanç ve kurumlaşma konusundaki farklı anlayışlar biçiminde gösterir. Bir takım coğrafi, etnik ve kültürel farklılıklar mevcuttur, ancak üzerinde durulan en önemli konu Samgha’nın bütünlüğü fikrini “temsil eden” bireysel takipçi olarak bir budisttir.

Diğer dünya dinlerinin her biri gibi Hristiyanlıkta da tarihsel gelişmeler insanlar arasındaki bağlılığın ölçüsünü ve tipini göstermektedir. Hristiyanlık tarihinde ilk ayrılıklar millî, siyasi, kültürel ve dinî farklılıklar temelinde ortaya çıkmıştır. Anahtar terim olan *kilise (ecclesia)* hem İsa’yı takip eden topluluğun tümü hem de lokal cemaatler için kullanılmıştır –kilise aynı zamanda İsa’yı temsil etmektedir. İlk yüzyıllarda çeşitli Asya kiliselerinin ortaya çıkmasının ardından 11. Yüzyılda iki blok Halinde Doğu ve Batı kiliseleri ortaya çıktı. Reformasyondan sonra ise gerçek hristiyan cemaatini kendilerinin temsil ettiğini iddia eden bir çok kurum teşekkül etti –büyük kiliseler yanında gruplaşma tipleri bakımından farklılık gösteren mezhepler, bağımsız gruplar ve tarikatlar gibi. Bugün Hristiyan kardeşliğinin tamamını kapsayan bir bağlılık anlayışı söz konusu değildir; kardeşliğin bölündüğü ana birliklerde üyelerin bağlılığının temel kısmı absorbe edilir. Bu, bilhassa son elli yılda önemli başarılar elde edebilen

Protestanlıktaki ekümenik hareketin özelliğidir; fakat yüzyıllar boyunca bu yöndeki gayretler her zaman şüpheli ve verimsiz kalmıştır. Bununla birlikte farklı dinlerdeki dar ve geniş açılı dinî birliktelikleri karşılaştırmak öğreticidir. Hem Katolik hem de Protestan Hristiyanlığında bir cemaat ve bölgesel kiliseler (parish) olduğunu görürüz. Yakın zamanda Fransa ve Amerika'daki dinî sosyoloji konusundaki Katolik çalışmaları hakkında bir inceleme yapmıştık.⁴⁷ *The Southern Parish* adlı eserin yazarı Fichter, haklı olarak şöyle söyler: “modern toplumda Katolikliğin rolünü sistematik olarak anlamak; sadece onun değerleri ve anlamlarının değil aynı zamanda insanları harekete geçirmeye matuf ‘yöntemler’ ve bu değerlere inanan ve bu yöntemleri uygulayan temsilcilerin araştırılmasını gerektirir.”⁴⁸ Parish “minyatür anlamda kilisedir”⁴⁹ ve ilk soru şudur: dinî açıdan homojen bir bölgenin halından tümüyle dindar olarak bahsedilebilir mi? Cevap “hayır”dır. Bu çalışma kilise cemaati, Katolik olmayanlar ve Katoliklikten ayrılanlarla ilgilidir.⁵⁰ Arkasından, faaliyet esas alınarak tahminen belirlenebilecek standartlara geçilir: kiliseden kaynaklanan çeşitli dinî meslekler; cemaate, sakramentlere, Pazar Ayini dışındaki ayinlere ve diğer dinî aktivitelere katılma; kilise okulları; din değiştirme vakaları; suç işleyen gençler; sorunlu evlilikler ve ailenin durumu.⁵¹ Bu soruların tamamını cevaplayarak, var olan faaliyet oranıyla ve kiliseye mensup olmanın mahiyeti ile ilgili geniş farkları kavrayabiliriz.

47 Suhard, *Growth or Decline*; Michonneau, *Revolution in a City Parish*; Bishop, *Frans Alive*; Ward, *France Pagan*?

48 Fichter, *The Southern Parish*, I. Baskı.

49 A.g.e., s. 4.

50 A.g.e., s. 14.

51 Bkz. Fichter, “A Typology of Parishioner”, *Social Relations in the Urban Parish*, I. Fichter burada Kiliseye üye olmayı belirleyen altı kriter ortaya koymaktadır. Bunlardan üçü kurumsal (vaftiz, ikamet ve etnik köken) diğer üçü ise bireysel (amaç, uyum ve toplumsal katılım) kriterlerdir. Daha sonra dört tip kilise üyeliğini şu şekilde özetlemektedir: özsəl, ahlaki, marjinal ve etkisiz (s. 11).

YIRMİBİRİNCİ YÜZYILDA DİN[*]

Richard L. Rubenstein

Harvard Üniversitesi'nden Profesör Samuel P. Huntington 1993 yılında, son derece etkili bir dergi olan *Foreign Affairs*'de "Medeniyetler Çatışması mı?" (The Clash of Civilization?) başlığı altında önemli bir makale yayınladı. George Kennan'ın Temmuz 1947'de "x"¹ müstear ismiyle yayınladığı "Sovyet Yönetiminin Kaynakları" adındaki ünlü makalesinden bu yana *Foreign Affairs*'de yayınlanan hiç bir makale bu ölçüde bir ilgi ve tartışmaya yol açmamıştı. Huntington'un çalışması yirmi birinci yüzyılda din ve medeniyetle ilgili karanlık bir tablo sunuyordu. Huntington, Soğuk Savaş sonrası (post-Cold War) dünya hakkında şunları söylüyordu:

"Çatışmanın temel kaynağı...esasen ideolojik veya ekonomik olmayacaktır. İnsanlık arasındaki büyük bölünmeler ve en etkin çatışma kaynağı kültürel olacaktır. Ulus devletler dünya hadiselerinde en güçlü aktörler olarak kalacaklar, ancak küresel siyasetle ilgili temel çatışmalar farklı medeniyetlere mensup uluslar ve gruplar arasında ortaya çıkacaktır. *Küresel siyaseti medeniyetler çatışması belirleyecektir.*"²

[*] "Religion in XXI. Century", *Dialogue & Alliance*, vol. 13, no. 2 • Fall/Winter 1999.

¹ Bu makalede Kennan söz konusu rejimin yumuşayacağı veya dağılacığı umidiyle "uzun vadede, Rusya'nın yayılmacı eğilimlerinin sabırlı ancak sıkı ve ihtiyatlı bir şekilde engellenmesini" salık verir. Bildiğimiz üzere Kennan'ın görüşleri son yarım yüzyılda Amerika'nın dış politikasına az çok kaynaklık etmiştir. Huntington'un makalesinin de yeni milenyumda Amerikan dış politikası için bir temel teşkil edeceği spekülasyonu söz konusudur. George Kennan, "The Sources of Soviet Conduct", *Foreign Affairs*, July 1947, "X" müstear ismiyle.

² Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, 72, no: 3 (italikler ilave edilmiştir). Huntington'un makalesi bir kitap haline getirilmiştir, *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996).

Huntington Hristiyan Batı, Ortodoks Hristiyan, Çin veya Konfüçyan, İslam, Hindu ve Japon olmak üzere yedi veya sekiz temel dünya medeniyeti tanımlar. O, İslam ve Konfüçyan medeniyetlerini kısmen yükselişte ve Batı medeniyetini nispeten düşüşte görür ve temel medeniyetler çatışmasının bir yanda Çin ve İslam medeniyeti ile diğer tarafta düşüşte olan Batı medeniyeti arasında vuku bulacağını öngörür.

Huntington medeniyetlerin muhtemelen çatışacağına inanmaktadır, çünkü teknolojinin global dağılımı gerek doğrudan gerekse medya yoluyla insanları, rahatsız edici bir biçimde birbirleriyle ile temasa geçirmiştir. Huntington'a göre insanlar birbirlerini ne kadar tanırlarsa, sadece dil ve tarih bakımından değil daha önemlisi, "haklar ve vazifeler, özgürlük ve otorite, eşitlik ve hiyerarşinin rölatif önemi konusundaki görüş farklılıkları kadar Tanrı ve insan, birey ve grup, vatandaşla devlet, aileler ve çocuklar, koca ve karı arasındaki ilişkiler"⁴ konusundaki bakış açıları bakımından oldukça farklı olduklarını göreceklerdir.

Huntington, medeniyetsel "biz" (civilizational "us) ile medeniyet-dışı "onlar" (extracivilizational "them) arasındaki karşıtlığın insan medeniyetinde değişmez olduğunu düşünmektedir⁵. Bu farklılıklar; 1) başkası olarak algılanan insanlara karşı hissedilen üstünlük (ve nadiren aşağılık) duygusundan 2) farklı olandan korkma ve güvensizlikten 3) dilden, ve medeni davranıştan ne anlaşıldığı konusundaki farklı görüşlerden kaynaklanan iletişim zorluklarından 4) varsayımlar, motivasyonlar, toplumsal ilişkiler

³ Huntington Yahudi medeniyetini, demografik karışıklığı ve Yahudilerin kendi kültürel kimliklerini yüzyıllardır Batı, Ortodoks ve İslam medeniyetleri içerisinde muhafaza etmeleri nedeniyle listesine dahil etmez. Bununla birlikte o, "İsrail'in kurulmasıyla Yahudilerin bir medeniyet için gerekli unsurların hepsine – din, dil, gelenek, edebiyat, kurumlar ve müstakil bir vatan- sahip olduklarını" belirtmektedir. Huntington, *The Clash of Civilization and Remaking of World Order*, s. 45.

⁴ "The Clash of Civilizations?", s. 25.

⁵ Huntington, *The Clash of Civilizations and Remaking of World Order*, s. 129.

ve toplumsal uygulamalar bakımından diğer insanlara benzemeden kaynaklanmaktadır.

Huntington'a göre insanlar kendilerini tanımlamak ve motivasyon için düşmanlara ihtiyaç duyarlar, çatışma her zaman için geçerlidir ve insan, doğası gereği nefret eder.⁶ Huntington bir kimlik kaynağı olarak dinin önemini özellikle vurgular ve devletin, dinin ihyası ile karşılaştırdığımız zaman, kimlik ve sadakat kaynağı olma bakımından değer kaybettiğini düşünür. O, görmezden gelinemeyecek dinî fundamentalizm şekillerinin dünya çapında ortaya çıkışını modernitenin reddi değil bir modernite fenomeni olarak görür. O, tahmin ettiği medeniyetler çatışmasını tasvir ederken “kutsal savaş” (holy war) ve “haçlı seferi” (crusade) terimlerini sıkça kullanmıyor ise de, eğer tahmini doğru çıkarsa, bu çatışmaların niteliğinin böyle olacağı açıktır.

Huntington, ayrıca, neredeyse tüm ülkelerin heterojen olduğunu gözlemlemektedir. Dolayısıyla o, tek bir ülke dahilindeki kültürel fahlılıkları bile potansiyel olarak istikrarı bozucu (destabilizing) nitelikte kabul etmektedir. Neredeyse o, soğuk kanlılıkla şöyle bir gözlemde bulunur; bir ülkede kültür ve coğrafya çakışmıyorsa “bunlar, muhtemelen soykırım (genocide) veya göçe zorlama ile uyumlu hale getirilmiştir.”⁷ Geçen yüzyılda vuku bulan soykırım, tehcir ve etnik temizlik faaliyetleri göz önüne alındığında Huntington’un bu ifadesini yalanlamak maalesef güçtür.

Huntington hem *Foreign Affairs*’teki makalesinde hem de kitabında, Ortodoks Hristiyan Avrupa ile Latin Hristiyan Avrupası arasındaki fay hattını (fault line) gösteren bir harita çizmiştir. Bildiğimiz üzere, Roman Katolik Slovenya ile Hırvatistan fay hattının bir yanında ve Ortodoks Sırbistan ile Karadağ diğer yanda kalmak üzere, fay hattı eski Yugoslavya boyunca uzanmaktadır. Huntington’un iddiasına göre “Soğuk Savaş’ın siyasi ve ideolojik sınırlarının yerini, kriz ve kan dökmenin belirgin noktaları olarak, medeniyetler arasındaki fay hatları almaktadır.”⁸

⁶ A.g.e., s. 131.

⁷ A.g.e., s. 137.

Böylece Huntington, dinin 21. Yüzyılda artan ikili bir rolü olacağını öngörmektedir. Eğer haklıysa, her bir dinî toplulukta yer alan kişiler muhtemelen kendi dinî geleneklerinin üyeleri ile daha güçlü bir özdeşlik (identification) ve cemaat şuurı hissedecekler, fakat bu cemaat ve kimlik duygusu inanırlar halkası dışında kalanlara yönelik artan düşmanlık bedeli ile satın alınacaktır. Bu hem Batı Avrupa hem de Birleşik Devletler için iç açıcı bir senaryo değildir. Batı Avrupa, İkinci Dünya Savaşı'ndan beri Hindistan, İslam dünyası ve Doğu Asya'dan gelen ve hristiyan olmayan göçmenlerin oluşturduğu geniş ölçüde bir göç tecrübesi yaşamıştır. Aynı şekilde Fransa ve İngiltere de Afrika ve Cezayir'deki eski kolonilerinden gelen önemli bir Siyah göçü görmüştür. Amerika ise, dünyada dinî ve kültürel farklılığın en fazla olduğu ülkelerden biridir. Huntington'un senaryosu, neredeyse, büyük medeniyetler arasında yaklaşmakta olan din savaşlarını ve Amerika'daki gibi çok kültürlü ve çok uluslu toplumlarda da önemli dinî ve etnik çatışmaları öngörür. O, makul gibi görünen bir senaryo sunmaktadır, fakat bu 21. Yüzyılda din için sunulabilecek yegane senaryo değildir. Dinler ve medeniyetler arasındaki karşılaşmada çatışmanın asgari düzeyde olmasını isteyen bizlerin, Huntington tarafından ortaya konan görüşleri ciddi bir biçimde ele alırken ihtiyatlı olması gerekir.

Huntington'un kehanetinin gerçekleşmiş olduğunu düşünürsek, onun tasavvur ettiği dünyada öncelikle Aydınlanma ve Fransız Devrimi mirasının çoğu nihayet ortadan kalkacaktır. Aydınlanmanın temel inancı, zihnin otonom akıl vasıtasıyla kadınlar ve erkekleri geliştirecek ve özgürleştirecek bir güce sahip olduğuna dair inançtı. Bu kudretin ürünlerinin de 17. ve 18. Yüzyılın muazzam bilimsel keşiflerinde açıkça görüldüğü düşünülmüştü. Aydınlanma insanı aynı zamanda, aklın, geleneğin bozucu etkisini yıkabileceği ve insanlığın siyasi, kültürel ve psikolojik açıdan özgürleşmesini besleyebileceği siyasal alana da başarıyla uygulanabileceğine kani idi.

8 Huntington, "The Clash of Civilizations?", ss. 29-30.

Aydınlanmanın önemli bir yönü, Max Weber'in "dünyanın büyüsunün bozulması" (disenchantment of the world) diye nite-
lendirdiği şeyi amaçlayan kültürel ve entelektüel çabadır. Aydın-
lanma üzerine bir makalede Max Horkheimer ve Theodore Ador-
no "büyünün bozulması"nın "animizmin kökünün tamamen ka-
zınması" anlamına geldiği yorumunu yapmaktadırlar ki, bunun
pratik sonucu, ne olursa olsun hiçbir şeyin insanî olarak tanım-
lanmış amaçlara direnmeye muktedir her hangi bir içkin kuvve-
te sahip olmadığının kabul edilmesidir.⁹ "Büyünün bozulması"
hem siyasi hem de dinî sistemlerin iddialarını kutsallıktan ve
mistisizmden arındırmaktadır. "Büyü bozucu" rasyonellik, evren-
sel bir para ekonomisi oluşturma yoluyla, beşerî dünyanın rasyo-
nel anlamda nicelleştirilmesini engelleyen siyasi ve toplumsal ge-
lenekleri ortadan kaldırmaya çalışır.

Modern dönemin başlangıcında Fransız Devrimi, "büyü bo-
zucu" rasyonelliğin siyasi alandaki en önemli ifadesi olmuştur.
Devrim, *Fransız ekonomisinin ve toplumunun rasyonelleşmesini
sağlamıştır*. Devrim'den önce Fransa ne genel bir tartı ve ölçü ne
de genel bir para sistemine sahipti. İç gümrük ekonomik gelişme
üzerinde güçlü sınırlamalar getiriyordu. Ekonomik rasyonelizas-
yon, tek bir ağırlık ve ölçü sistemine geçiş (ondalık sistem), Pa-
ris tarafından kontrol edilen evrensel bir eğitim sistemi ve tüm
Fransa için genel bir para uygulaması gibi bürokrasi tahakkümü
altında bir homojenizasyonu gerektiriyordu.

"Büyü bozucu" zihniyetin önemli bir ifadesi de, kilisenin si-
yasi düzen üzerindeki kontrol ve etkisinin devre dışı bırakılması
şeklinde tanımlanan bir sistem olarak *laissez-mine* doğuşu idi. Böy-
lece "büyü bozma" süreci kaçınılmaz olarak dinî inanç ve gelene-
ğe düşman oldu. *Eski rejim* (ancien régime)'de kral, Protestanla-
rın ve Yahudilerin iştirakinin katı bir şekilde sınırlandığı, dinî
meşruiyet zeminine dayanan bir toplum üzerinde hüküm süren
Hristiyan bir monark idi. Fransız Protestanlara nihayet 1787'de,

9 Max Horkheimer and Theodore Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, ing.
çev. John Cumming (New York: Herder and Herder, 1972), s. 5

Devrim'den iki yıl önce, dinî müsamaha bahşedildi; dinî hoşgörü, sonunda 1791'de Fransız Yahudilere kadar genişletildi.¹⁰

Fransız Devrimi'nin etkisi tüm Batı Dünyasında ve onun ötesinde hissedildi. Devrim, Roma Katolik Kilisesinin her ikisine de şiddetle karşı çıktığı, milliyetçilik ve liberalizm gibi birbirine son derece zıt iki hareketin gelişimini besledi. Fransız Devrimi'nin getirdiği çeşitli siyasi değişikliklerden bazıları, Kilise'ye göre, Yahudilerin özgürleştirilmesi ve Kilise'nin yıkılmasından daha vahimdi. Yüzyıllar boyu Kilise, kadınlar ve erkeklerin Tanrı tarafından kabulü ve kurtuluşa ermesinin yegane yolunun kendisinden geçtiğini iddia etmişti. Kilise, kadın ve erkeğin Tanrıya kulluk ettiği diğer dinî gelenekleri alternatif yollar olarak görmüyor, bilakis bunları insanları Hakikat ve kurtuluş bilgisinden alıkoyan yanlışlar olarak değerlendiriyordu. Her şeyden önemlisi Kilise, "hata içinde yaşayanları" samimi şaşkınlara (faithful astray) liderlik etme pozisyonundan alıkoymak için elinden geleni yapıyordu. Bu nedenle Katolik Hıristiyan dünyasında hiçbir rakip geleneğin gelişmesine izin verilmemişti.

Fransız Devrimi'nden II. Vatikan Ekümenik Konsili'ne kadar, hem Katolik Kilisesi'nin hem de Avrupa'nın daha gelenekçi Protestan kiliselerinin temel amacı Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nin siyasi ve toplumsal sonuçlarını ortadan kaldırmaktı. Şüphesiz, 19. Yüzyıl papalarından hiç biri bu amaç için Giovanni Maria Mastai-Ferreti'den daha fazla gayret göstermemiştir ki bu kişi, genelde Pio Nono olarak bilinen ve 1846'da papa olan, Papa IX. Pius'tur. O, papalığa yükseldiğinde Roma, Bologna, Parma, Ancona ve Modena dahil baştan başa tüm orta İtalya'ya hükmediyordu. Bununla birlikte, 1848'de tüm Avrupa'yı saran devrim karışıklıkları Roma'da anayasal yönetime yönelik popüler taleplere

¹⁰ Kilisenin etkisini azaltmaya ve Yahudilere karşı müsamahayı genişletmeye yönelik bir ölçüde benzer bir hareket on yıl önce Kutsal Roma imparatoru II. Joseph tarafından yürütülmüştür. Joseph tüm unsurlarıyla birlikte Kiliseyi devlete tabii kılmaya çalışmış fakat Fransız devriminin öncülerinin yaptığı gibi siyasi ve toplumsal düzeni kökten sekülerleştirmeye ilgi duymamıştır.

yol açtı. Pio Nono buna Mart ayında bir anayasa vaadiyle mukabelede bulundu. Bir kaç gün sonra o, İtalyan nasyonalizmini ve kendisine karşıt popüler fikirleri lanetleyen bir açıklama yaptı. 15 Kasım 1848'de onun yeni başyardımcısı olan Pellegrino Rossi bir suikast sonucu öldürüldü. Hayatından endişe eden Pio Nono, kendisinin siyaset ve hukuk danışmanı ve Papa XII. Pius'un büyük babası olan Marcantonio Pacelli eşliğinde tebdili kıyafetle Napoli Krallığı'ndaki Gacta'ya kaçtı. Papa'nın kaçıışından bir ay sonra Garibaldi, gönüllülerden oluşan bir ordu ile Roma'ya girdi. 1849 şubatında bir Anayasal Meclis papa idaresinin sona erdiğini ve Roma Cumhuriyeti'nin kurulduğunu ilan etti.

Bu tecrübe Pio Nono'nun, Fransız Devrimi ve Aydınlanma yoluyla Avrupa'ya giren siyasi ve toplumsal değişmelerin şeytanın işi olduğu yönündeki düşüncesini kuvvetlendirdi.¹¹ Pio Nono sıkça, Kiliseyi, XII. Pius'un papalığına kadar uzanan gerici bir rotaya oturtan kişi olarak nitelendirilmiştir. Böyle bir nitelendirme, onun bulunduğu şartlarda, Papa ve Kilise için neyin tehlike arz ettiğini kavrayamamaktan kaynaklanmaktadır. Zira Pio Nono için Roma Katolik Kilisesi medeniyetle eş anlamlıdır. Onun liberal ve milliyetçi güçlerle uzlaşmaya yönelik muhtemel istekliliği de sürgünde yok olmuştur. Hiyerarşideki diğer üyeler gibi, Pio Nono da sadece Hristiyan prensipler üzerine kurulmuş bir devletin meşruiyet iddiasında bulunabileceğine dair kesin bir inanca sahipti. Fransız Devrimi'nin acı sonuçları olarak kabul ettiği şeyi ilk elden tecrübe eden Pio Nono, kendini tamamen devrimin siyasal mirasını yok etmeye adanmıştı.

Pio Nono 1850'lerde İtalyan milliyetçi güçler tarafından git-tikçe daha fazla tehdit edildi. 1860'da Piedmont Kralı II. Vittorio Emanuele, Papa'nın büyük ölçüde azalmış olan Roma civarındaki nüfuzu dışında, İtalya'nın çoğunluğunu kontrol altına aldı. 17 Mart 1861'de Piedmont'un başkenti olan Turin'de İtalya Krallığı

¹¹ Pio Nono'nun liberalizme karşı tutumuyla ilgili yararlı bir açıklama için bkz. David Kertzer, *The Kidnapping of Edgardo Mortara* (New York: Alfred A. Knopf, 1997), s. 78.

ilan edildi. İtalya'nın ilk başbakanı olan Kalvinist Kont Camillo Benso di Cavour, Roma'nın dinî ve dünyevî otoritenin tamamen ayrıldığı yeni devletin başkenti olması gerektiğini açıkladı. Aydınlanma'nın ruhuna uygun olarak, yeni İtalya Krallığı dini şahsi bir mesele olarak görüyordu. 20 Eylül 1870'de İtalyan kuvvetleri Roma'yı zaptetti. Buna öfkelenen Pio Nono İtalyan egemenliğini kabullenmeyi reddetti, Vatikan'a çekildi ve kendisini Vatikan'daki bir mahpus olarak ilan etti. O ve halefleri, Faşist İtalya'nın Papa'nın Vatikan üzerindeki hakimiyetini kabul ettiği 1929 Latern Anlaşması'na kadar bu pozisyonlarını sürdürdüler.

Dünyevî otoritesini kaybeden Papa bu duruma, mutlak ruhsal otorite olma biçiminde keskin bir iddia ile mukabelede bulundu. Papa'nın mutlak otorite olma iddiası 1870'de Papa'nın yanılmazlığı (papal infallibility) doktrininin ilan edilmesiyle zirve noktasına ulaştı. Bu dogma Papa'nın, Kilise'nin büyük ustası olarak faaliyet gösterirken, inanç ve ahlakla ilgili konularda hata yapamayacağını ifade etmektedir. Kilise'yi insanlığın ahlaki ve ruhsal selametini sağlayacak sarsılmaz bir kaya olarak gören Papa sadece Kilise'nin, böyle bir pozisyon alarak, modern çağın düşman siyasi ve entelektüel güçlerinin üstesinden gelebileceğine inanmaktaydı. Hatta Papa'nın yanılmazlığı doktrininin yürürlüğe konmasından önce Pio Nono, "zamanımızdaki temel hatalar"dan seksen tanesini sıralayan ünlü *Syllabus of Errors* (Hatalar Manzumesi)'ü yayınlamıştı (8 Aralık 1864). Sekseninci madde bunların hepsini çarpıcı bir biçimde özetliyordu. Bu madde "Roma Başpiskoposu (Roman Pontiff)'nun ilerleme, liberalizm ve modern medeniyet ile uzlaşabileceği ve uzlaşmak zorunda olduğu" şeklindeki görüşü bir hata olarak nitelendiriyordu. Gerçekte *Syllabus of Errors* Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nin siyasi ve toplumsal sonuçlarının ortadan kaldırılmasına yönelik tekrarlanan bir çağrı idi. Papa II. John Paul döneminde de Pio Nono'dan gelen bu çizgide kayda değer her hangi bir değişme olmamıştır.

Roma Katolik Kilisesi'nin 20. Yüzyılda, II. Vatikan Konsili'nden önceki en önemli dokümanı herhalde muazzam *codex iuris canonici*, yani *Code of Canon Law* (Kilise Yasaları Manzume-

si)'dir. Bu Manzume, Pio Nono'nun muhafazakar I. Vatikan Kon-sili ruhuna uygun olarak, 20. Yüzyıl Kilisesi'ni ayrıntılı kurallarla düzenleyen kapsamlı bir Kanun kitabıdır. *Codex iuris canonici*'nin 329.2. kuralı son derece önemlidir. Bu kural, neredeyse tüm gücünü kaybettiği bir dönemde Papalığın önceliği ve Papa nüfuzunun merkeziliğini yeniden sağlayacak biçimde, piskopos-ları (bishops) atama yetkisini sadece Papa'ya vermektedir.

1904'te Papa'ya bağlı, Kanun Manzumesi geliştirmekten so-rumlu olan bir *Papa Kodifikasyon Komisyonu* (Papal Commission on Codification) kuruldu. Başarılı bir genç rahip olan Eugenio Pacelli, ki daha sonra Papa XII. Pius olacaktır, o yıl kilise Huku-ku üzerine yaptığı doktora tezini tamamladı ve yeni kurulan Pa-pa Kodifikasyon Komisyonu'nun başkanı Mgr. Pietro Gaspari'nin sekreterliğine atandı. Gaspari ve Pacelli nihayet 1917'de tamam-lanan Kanunlar Manzumesi (code)'nin baş mimarları oldular.

329.2. kanunun uygulanması Papa'nın yanılmazlığı dogma-sının yürürlüğe konması için son derece önemliydi. Roma'dan uzak bölgelerdeki papazlar ve diyakozlar şayet ihtiyatla yaklaştı-mış veya onu bütünüyle göz ardı etmiş olsalardı bu dogma etki-siz kalabilirdi. Dolayısıyla, Roma için tüm kilise papazlarını ata-ma yetkisini tekeline almak zorunlu hale geldi. Bununla birlikte Roma yönetimi bir çok durumda, Vatikan ile bazı hakim devlet-ler arasındaki konkordat olarak bilinen anlaşmalar yeniden akde-dilmeden, din adamı atmalarını kontrol edemedi.

Bir çok ülkede din adamlarının seçimi geleneksel olarak ye-rel bir imtiyaz olmuştur. Mesela, eski Cologne diyakozu öldü-günde Katedral kanunları geleneksel ayrıcalığını gösterdi ve yeni diyakoz serbest bir seçimle tayin edildi. Fransa'da piskoposları atama yetkisinin Papa'dan ziyade hükümdarın elinde olması, Pa-palığın gücünün sınırlanmasını amaçlayan ve *Gallikanizm** ola-rak adlandırılan doktrinler ve uygulamalar manzumesinde

* Bu terim Roma ve Papa'nın dinî otoritesinden bağımsız olmayı amaç-layan görüşlerin genelini ifade etmektedir ve Fransa'nın Galya bölgesine nisbet-le böyle bir adlandırma yapılmıştır. (ç.n.)

önemli bir unsurdu. Gallikanizm'e, Papa'nın yegane üstün otoritesini vurgulayan ve Kilise'nin Papa otoritesi altında merkezileştirilmesini ısrarla ön plana çıkaran bir hareket olan *Ultramontanizm*** taraftarlarınca karşı çıkmıştır. I. Vatikan Konsili'nde ultramonitan pozisyon resmen deklare edilmiştir.

Burada Eugenio Pacelli, yani Papa XII. Pius'un kariyerinin detaylarını tartışma imkanımız yoktur, ancak önemli bir nokta olarak şuna işaret edebiliriz ki Bavyera ve Almanya'daki Papa Elçiliği (1917-1929) ve Papa Devlet Sekreterliği (1930-1939) gibi birkaç görev, onun nezdinde, Vatikan'ın piskoposları atma yetkisinin imzacı devletler tarafından şartsız biçimde kabul edilmesi için anlaşmalar yapmaktan daha önemliydi. Pacelli'nin yapmış olduğu en tartışmalı konkordat, Adolf Hitler'in Vatikan'ın Alman piskoposlarını atama yetkisini resmen kabul ettiği 1933 Alman Anlaşması (Reich Concordat) idi. Bu anlaşma aynı zamanda, Üçüncü Alman Krallığı (Third Reich) dahilindeki Katolik kuruluşlardan sadece "dinî, kültürel ve hayır işleri" kapsamında olanların yasal koruma altında olmasını şart koşuyordu. Diğer tüm Katolik organizasyonları Nazi kurumlarına bırakılmış veya bu kurumlara dahil edilmişti. Gerçekte Pacelli'nin anlaşma için ödediği bedel Katolik Merkez Partisi (Catholic Center Party)'nin dağılmasıydı ki böylece Almanya'da Nasyonal Sosyalist Parti'nin tartışmasız diktatörlüğünün yolu açılmış oldu. Görüldüğü üzere, Pacelli için hiç bir şey Papa'nın Kilise üzerindeki merkezi gücünün artırılmasından daha önemli değildi.

II. Vatikan Konsili (Ekim 1962-Aralık 1965)'nden itibaren Katolik Kilisesi'nde birçok şey değişmiş olsa da, Papa'nın yanılmazlığı dogması ve Papa'nın Kilise piskoposlarını atama yetkisi ne değişmiştir ne değişecek gibi gözükmemektedir. Seküler dünyadaki moda ve tarz değişikliklerini bir kenara bırakırsak, dogma ve doktrin konularında dünyanın en popüler ve güçlü Hristiyan

**Ultramontanizm doktrini bazı yerel ve milli kiliselerin bağımsızlık çabalarına karşı Papa'nın merkezi otoritesini savunmaktadır. Bu doktrin aynı zamanda Papa'nın yanılmazlığı dogmasının benimsenmesinde ve Cizvit tarikatının ortaya çıkışında da etkili olmuştur. (ç.n.)

Kilisesi, muhtemelen 21. yüzyıla tutarlı bir öğreti ve uygulama manzumesi ile girecektir. Bu durum, medeniyetin “Batı” merkezli olarak tanımlanmasında temel bir rol oynamaya devam edecektir.

Üstelik, Gilles Kepel’in ifade ettiği gibi, kilise gelecek ile ilgili öngörüsünde bir değişme göstermeksizin Aydınlanma ve sekülerizmle olan amansız kavgasına devam edecektir. Tanrının İntikamı (The Revenge of God) adlı kitabında Kepel, Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslamda 1970’lerden itibaren ortaya çıkan, din ve siyaset ilişkisini beklenmedik şekillerde değiştirmeyi hedefleyen benzer hareketlere dikkat çekmektedir.¹² Kepel, İkinci Dünya Savaşından sonra siyasetin dinden koptuğunu, bu yüzden, Fransız Devrimi ve Aydınlanma tarafından başlatılan sürecin bir sonucu olarak, dinin nüfuzunun sadece özel alanla sınırlandığını gözlemlemektedir.¹³ Bu gelişmenin Roma Katolisizmindeki en belirgin örneği, İkinci Vatikan Ekümenik Konsili tarafından desteklenen *Aggriornamento* veya Kilisenin “çağdaşlaştırılması” idi. İkinci Vatikan Konsili Kilisenin amacını, ruhsal bakımdan iflas etmiş dünyada Tanrının varlığını ilan etmekle sınırlıyor gözükmektedir. Ne var ki Kepel bu konuda İkinci Vatikan’ı Kilisenin dünyaya açılmasının ilk adımı olarak görenlerle “buraya kadar, ötesi yok” diyenler arasında bir anlaşmazlık olduğuna işaret etmektedir.

Kepel’in düşüncesi ikinci fikrin doğru olduğu yönündedir. Kepel, Fransız tarihçi Emile Poulat’ı zikreder ki, Poulat İkinci Vatikan’ın Kilisenin modernizme direnişinden vazgeçmesinden ziyade bu direnişin bir devamı olduğunu ve onun hiyerarşiye, modernizm ve liberal Katolisizmin önüne koyduğu meydan okumalara karşı koyma imkanı verdiğini savunmaktadır. Vatikan’daki

12 Gilles Kepel, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, ing. çev. Alan Braley (University Park: Pennsylvania State University Press, 1994).

13 Kepel, a.g.e., s. 1.

Aggornimento veya “çağdaştırma” diye adlandırılan şey aslında Kilise yapısının temelden yeniden oluşturulmasından çok bir imtiyaz revizyonudur.¹⁴

Kilise organizasyonu ile ilgili olarak II. Vatikan’da kritik noktayı teşkil eden şey Kilisenin Tanrı halkı gibi bir bütün olarak yorumlanması kadar [aynı zamanda] piskoposların ve papanın müstakil rolleri idi. Bazı Kilise liderleri Kiliseyi XII. Pius’un izlediğinden farklı bir rotaya oturtmaya gayret ettiler. Kısmen başarılı da oldular. Protestan ve Ortodox Hristiyanları heretik olarak nitelemek yerine Kilise onlara “İsa’da kardeşler” (brothers in Christ) olarak hitap etti. Konsil aynı zamanda eskiden beri devam etmekte olan Yahudilikle uzlaşma sürecinde önemli adımlar attı. Ne var ki, temel sorun olan papanın önceliği ve yanılmazlığı konusunda gerçek bir uzlaşmaya varılamadı. Eğer Vatikan din adamlarını atama yetkisini kaybetseydi görünen o ki Kilise, ritüel, teoloji ve siyaset konusunda bölünebilirdi. Mesela 6 Ocak 2000’de papa II. John Paul’un St. Pierre Bazilikası’nda on iki yeni piskoposu kutsamasından birkaç saat önce Pekin yönetiminin desteklediği Katolik Kilisesi, Roma’nın iznini almaksızın beş yeni piskopos atamıştır. Yeni Çinli Piskoposların temel bağlılıklarının Roma’dan ziyade komünist rejime yönelik olacağından çok az şüphe edilebilir.¹⁵ Benzer biçimde, eğer Hitler’le Papalık Makamı (Holy See) arasında Alman piskoposlarını atama yetkisini garanti eden bir anlaşma olmasaydı, Nazi Almanyasında piskoposların atanmasında nihai anlamda Papa’dan çok Hitler belirleyici olacaktı.

Böylece, İkinci Vatikan’da ortaya çıkan liberal eğilimler, ne olursa olsunlar, kaçınılmaz olarak karşı bir hareketi üretmiştir. Yetmişli yılların ortalarında bazı etkili Hristiyan düşünürler, seküler dünya düzeniyle çatışmanın kaçınılmaz olduğu görüşünü

¹⁴ Emile Poulat, *Une église ébranlée* (Paris: Casterman, 1980), s. 226. Kepel’den naklen, a.g.e., s. 51.

¹⁵ Mark Landler, “Beijing-Backed Church, Defying Vatican, Installs 5 New Bishops”, New York Times, 7 Ocak 2000.

ifade ediyorlardı. Bu düşünürler, Aydınlanma'nın ve onun, inanç üzerinde otonom aklın üstünlüğü iddiasının bir ürünü olarak gördükleri modernitenin büyüsunün bozulmasını ifade eden kendi büyü bozumu (disenchanment) görüşlerini ortaya koydular. Kepel'e göre Paris Archbishopu Kardinal Jean-Marie Lustiger ve İnanç Doktrini Cemaati (Congregation for the Doktrine of the Faith) başkanı ve çağdaş Katolik düşünürlerinin en üretken isimlerinden birisi olan Kardinal Joseph Ratzinger bu yeni eğilimin en belirgin ve etkili şahsiyetleri arasındaydı. Lustiger yüzyılın başında buraya göç etmiş Polonyalı Yahudi bir ailenin çocuğu olarak 1926'da Paris'te doğdu. Ailesi Nazi işgali sırasında sınır dışı edilmiş ve annesi Auschwitz'de Nazilerce öldürülmüştü. O, Orléans'taki Hristiyan bir ailenin himayesinde yaşadı ve 1940 Ağustosunda Hristiyan oldu. Mükemmel bir seküler eğitim süreci sonunda Sorbon'daki kariyerine ulaştı.

Eğer Lustiger felsefe ve sosyal bilimler masteri esnasında sıradan bir kişinin izlediği yolu takip etse idi seçkin bir seküler entelektüel olabilirdi. Çabası ve kabiliyetleri onu başka bir yöne sevk etti. 1954'te bir rahip olarak atandı ve entelektüel yetenekleri kolayca kabul gördü. Rahip olarak ilk görevi Sorbon'da bilim ve sanat fakülteleri öğrencilerinin kurum rahipliği (chaplain) idi.

Lustiger bir yazısında şöyle der: "ben aklın başıboş egemenlik iddialarının acı meyvelerini toplayan bu kuşağa mensubum."¹⁶ O, Bolşevizm ve annesini öldüren Nazizmin bu "başıboş akıl" (unfettered reason)'ın nihai sonuçları olduğunu savunmaktadır. Onun iddiasınca totalitarizm insan aklını ilahlaştıran Aydınlanma'dan ve onun eleştiriye açık olmamasından doğmuştur. Kardinal Lustiger'e göre Aydınlanma, Avrupa Yahudilerine yönelik soykırımın baş sorumlusudur:

¹⁶ Jean-Marie Lustiger, *Le Choix de Dieu: entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton* (Paris: Livre de Poche), s. 210. Kepel'den naklen s. 56.

“Ben Hitler’in anti-semitizminin her hangi bir Hristiyan anti-semitizminden değil Aydınlanma’nın anti-semitizminden kaynaklandığına inanıyorum.”¹⁷

Hitler’in anti-semitizminin kaynağı ile ilgili aynı yorum, Vatikan Yahudilerle İlişkiler Komisyonu’nun uzun süre beklenen ve 16 Mart 1998’de *Shoah, We Remember: A Reflection on the Shoah* başlığı ile ve Papa II. John Paul’un giriş mektubuyla yayınlanan açıklamada da görülür¹⁸. Vatikan’ın Shoah/Soykırım beyanatında şöyle denir:

“Shoah tamamıyla modern neo-putperest bir imparatorluğun işiydi. Onun anti-semitizminin kökleri Hristiyanlığın dışındaydı ve o, amaçlarına ulaşmak için Kilise’ye karşı çıkmakta ve onun üyelerine zulmetmekte tereddüt etmedi.”

Bu satırların yazarının düşüncesi, hem Kardinalin hem de Vatikan Komisyonunun dinî anti-semitizmin, soykırımın tarihsel ve teolojik bir ön şartı olduğunu söylemeye varacak kadar yanlış bir yorumda bulundukları yönündedir. Amacımız, Kilisenin Aydınlanma tarafından ön plana çıkarılan otonom aklı modernitenin çeşitli şekillerdeki kötülüklerinin kökeni olarak ve Hristiyanlığı da bunun çözümü olarak görmesindeki ısrarlı tutuma dikkat çekmektir.

Lustiger’e göre, “Tanrı’nın unutulması” tüm toplumsal kötülüklerin kaynağıdır. Lustiger, Aydınlanmanın en önemli isimlerinden Marx, Freud ve Einstein’ın dinî inanç hakkında söylediklerini reddeder. Bilimin pratikteki başarılarını hiç bir şekilde yadsımayan Lustiger, Avrupanın “yeniden Hristiyanlaştırılması” (re-Christianization of Europe) çağrısı yapar. Dinin toplumdaki yeri konusunda aydınlanmanın en önemli sonuçlarından biri Kilise

¹⁷ Lustiger, a.g.e., s. 101.

¹⁸ Commission on Relations with the Jews, *We Remember: A Reflection on the Shoah* (Vatican City: Liberia Editrice Vaticana, 1938). Bu metne şu web adresinden de ulaşılabilir: <http://www.cin.org/docs/shoah.html>.

ile devletin [din ile devletin değil] ayrılması (separation of Church and state) olduğundan, Fransa'da Aydınlanmanın reddi Kilise ile devleti ayıran 1905'teki yasalarda bir değişikliği öngörmüştü.¹⁹

Kardinal Ratzinger dini kamusal alana tekrar sokma mücadelesine güçlü bir ifade kazandırmıştır. Soğuk savaş döneminde o, "kendini insanlığı köleleştirmeye adanmış devletlerin totaliterizmi"ne karşı kilisenin yegane çare olduğunu yazdı. Polonya'daki komünizmin ilgasında Papa II. John Paul'un rolü göz önüne alındığında Ratzinger'in fikri kolay kolay bir kenara atılamaz. Ratzinger Polonya Katoliklerinin sınıflardaki çarmıha gerilmiş İsa motifleri (crucifixes)nin kaldırılması konusunda Komünist hükümetle olan mücadelesini özellikle zikreder. Aynı zamanda Almanya'da Nasyonal Sosyalistlerin okullardaki haçları (crosses) kaldırma gayretleri sırasında yaşanan daha önceki bir mücadeleyi hatırlatır. Haçların kaldırılmasına Hristiyanların karşı çıkışına işaret ederek Ratzinger şöyle yazar: "Okullardaki haçlar onların totaliter devletin ellerinden almasını istemedikleri özgürlüğün son kalıntısının işaretidir."²⁰

Bu şekilde Ratzinger haçı insanlığın totaliter istibdada karşı direnişi olarak görüyordu. Dolayısıyla o, dinin, içinde Nazizm ve Bolşevizm gibi zehirli kökler barındıran aydınlanmadan kaynaklanan seküler bir ideoloji tarafından özel alana sürgün edilemeyeceğini savunuyordu. Kardinale göre Hristiyanlık başlangıcından beri devletinki ile karşılaştırılabilecek cumhuri ve legal bir statü iddiasındadır. Nitekim Hristiyanlık -Ratzinger'in Hristiyan olmayan devletin arketipi olarak aldığı- Roma İmparatorluğu kültürüne kurban olmayı reddetmiştir. Bu nedenle "şehitlik figürü" Hristiyanlıkta önemli bir rol oynamıştır. Ölüm noktasına varacak

19 Kepel, a.g.e., s. 58.

20 Joseph Cardinal Ratzinger, *Church, Ecumenism and Politics: New Essays in Ecclesiology* (New York: Crossroads, 1988), s. 219.

kadar devlete direnme iradesiyle şehit, devletin öncelik iddiasının nihai kaynağını, onun gücü kullanmadaki tekelciliğini reddetmektedir. Ratzinger'e göre Kilise, evrensel mahiyeti itibariyle cumhurî bir geçerlilik iddiası olan hakikat iddiasını bir yana bırakmaksızın özel alana çekilemez. Dolayısıyla Ratzinger devletin "Hıristiyan esasa dayanan temel bir değerler çerçevesini benimsemişi"nin "devletin varlığının ön şartı olmasını" talep etmektedir. Ayrıca devlet, "konsensüse tabi olmayan, aksine onu önceleyen ve mümkün kılan daimi bir hakikatin var olduğunu öğrenmelidir."²¹ Bu, Ratzinger'in teokrazi istediği anlamına gelmez. O, Kilisenin devlet haline gelmesiyle ilgilenmemektedir. Bununla birlikte devletin, kilisenin kendisine olan üstünlüğünü tanımada ısrar eder.

Belirttiğimiz üzere 19. Yüzyıldaki Pio Nono ile Lustiger, ve 21. Yüzyılın başında Papa II. John Paul ile Ratzinger arasında temel amaçlar bakımından bir uyum vardır. Bilimin başarıları istisna tutulmakla birlikte Aydınlanma ateşli bir biçimde reddedilir. Papanın yanılmazlığı kayıtsız şartsız onaylanır. Sekülerite ve "modernite" reddedilir. Kilise mutlak ahlaki otoritenin yanılmaz kaynağı olarak, ve dolayısıyla devletin ustası olarak yüceltilir. Eğer böyleyse, 21. Yüzyılda Kilise Pio Nono'nun Kilisesinden daha büyük bir avantaja sahiptir. Pio Nono zamanında, Aydınlanmanın savunucuları Avrupanın hastalıklarının, temel sorumlusu kilise olan, irrasyonel ve hurafeci geçmişinin bir sonucu olduğunu makul bir şekilde savunabiliyorlardı. Aksine Aydınlanma, insanlığı kendisini sarmalayan kültürel, ahlaki ve psikolojik zincirlerden kurtarmayı vadeliyordu. Aydınlanmanın iyimserliği, otonom aklın insana gelecekte mutluluk dağıtabileceği inancına dayanmaktaydı. Hitler ve Auschwitz'den sonra Aydınlanmanın bu vadine güvenmek, Lustiger veya Ratzinger gibi insanlar için artık imkansızdı. Kendi ana vatanında Nazi ve Bolşevik işgallerini gö-

21 Ratzinger, a.g.e., s. 219; Kepel, a.g.e., s. 59.

ren Papa II. John Paul'u hatırlayalım. Lustiger ve Ratzinger için olduğu gibi ona göre de inanç özgürleştirici bir güçtür.

Aydınlanmanın iflaşı 21. Yüzyılda Katolik Hıristiyan dünyasında devletin, Kilisenin önceliğini kabul edeceği ve Lustiger'in tanımladığı özel Kilise-devlet ilişkisini benimseyeceği anlamına mı gelmektedir? Elbette hayır. Katolikler olmayanlar yanında bir çok Katolik de Kilise ve devletin ayrıldığı seküler bir düzeni güçlü bir şekilde tercih etmektedir. Mesela doğum kontrolü ve kürtaj gibi bazı konularda, Kilisenin bu ve benzeri hususlarda bir değişme göstermeyeceğini anlamakla beraber, bu kimseler Kilisenin bu tür normlarını kabule hazır değildirler.

Bu satırların yazarı Lustiger ve Ratzinger'in, Aydınlanmanın siyasi ve toplumsal sonuçları ile ilgili çok dar bir bakış açısı sergilediklerini ilave eder. Amerikan demokrasisi de -Bolşevizm veya Nasyonal Sosyalizmden daha meşru bir tezahürü olduğu söylenerek- Aydınlanmanın siyasi bir sonucu olarak görülebilir. Bununla beraber Katoliklik içerisinde, daimi görünen ve 21. Yüzyılda hiçbir dinin görmezlikten gelemeyeceği bir yapı ve değerler sürekliliği olduğunda hemen hemen hiçbir şüphe olamaz. Ancak bu, Yahudilik ve İslam için olduğu kadar Protestan ve Ortodoks Hristiyanlar için de geçerlidir.

II. Dünya savaşı sonrası hem geleneksel hem de fundamentalist dinler çoğu kez ortadan kalkmaya mahkum kültürel ayak bağları ve irticai hareketler olarak görülmüşlerdir. Anlaşılan o ki Huntington, kendi geleneklerini seküler dünya ile daha uyumlu hale getirmek için gözden geçirmek ve "çağdaştırmak" isteyen dinî hareketler kadar ortodoksi ve fundamentalizmin de çağdaş dünyanın ürünü olduğu iddiasında haklıdır. Geleneksel din 21. Yüzyılda mazi olmayacak ve son derece kültürlü ve ileri düzeyde eğitilmiş savunuculardan da mahrum kalmayacaktır.

Geleneksel inancın yeniden kendini göstermesi ve fundamentalizmin doğuşunun zorunlu olarak Huntington'un 21. Yüzyıl için öngördüğü "medeniyetler çatışması"na götürüp götürme-

yeceğini ancak zaman gösterecektir. Ancak, şu hususa da dikkat çekmeliyiz ki Roma Katolisizmi içerisinde Aydınlanmayı son derece eleştiren ve inanç unsurlarının önceliğinde ısrar eden liderler aynı zamanda inançlar arası uzlaşma hareketinde de lider olmuşlardır.

Batıda Sufi Gelenek

Ömer Ali Şah

“Sufi geleneği insanoglunun kendi içinde niteliksel bir değişimi gerçekleştirmesini sağlayan birçok araçtan yalnızca biri.

Aslında sufi, belirgin denklikler ve bunlara uygun benzerlikler dünyasında yaşar. Bu dünyanın amacı, ulvi bir varlık olarak düşünölebilecek yerden gönderilen sürekli mesajlar dizisine karşı kişinin bilincini daha hassas olacak biçimde değiştirmektir. Bizim işimiz birşeyin ansiklopedik bilgisini edinmekten çok bilgi alanımızda yüzen şeylerin, gerçek ve saklı boyutunu fark edebilmeyi doğru biçimde öğrenmektir. Bu uzun süren bir iştir ve bunu herhangi bir şekilde taklit etmeksizin başarmak, önemli ölçüde alçakgönüllölük , çaba ve sağduyu gerektirir.

Kişi konu ile ilgilenmese de, çok uzaktan kendisinin şimdiki yaşamı ve durumunu izleyebilmek için, bu kitabı bir zaman merceği olarak kullanabilir.”

birey - çağdaş islam düşüncesi kitapları

- **İslam Dünyanın Geleceği**
Hasan el-Turabi, Alain Chevalerias
- **İslam'dan Korkmalı mı?**
Prof. John Espasito, Jocelyne Cesari
- **Müslüman Hristiyan Diyaloğu**
M. Watt
- **İslam'da Siyasi Düşüncenin Oluşumu**
M. Watt
- **Mistik İslam**
Julian Baldick

birey - Yakın Tarih

- **Turgut Özal'ın Anıları**
Mehmet Barlas
- **Türkiye'de Darbeler ve Kavgalar Dönemi**
Mehmet Barlas
- **Sosyo-Politik Bir Gerçek Olarak Hocaefendi Sendromu**
Mehmet Barlas
- **Türkiye Üzerine Pazarlıklar**
Mehmet Barlas
- **Milli Nizam'dan 28 Şubat'a Olay Adam Erbakan**
Kenan Akın
- **Yasaklı Umut Recep Tayyip Erdoğan**
Muhammed Pamuk
- **Birinci Cumhuriyet Üzerine Notlar**
Mehmet Barlas
- **Bir Karaoğlan Hikayesi -Bülent Ecevit-**
Süleyman Kurt
- **Liberal Öfkenin Adı -Besim Tibuk-**
M.Emin Kazcı
- **Filistin Dramı ve Yaser Arafat**
Kenan Akın
- **Türkiye**
Arnold J. Toynbee

birey - Felsefe

- **Aforizmalar**
F Nietzsche
- **Bilginin Arkeolojisi**
Michel Foucault
- **Psikoloji ve Ruhsal Hastalık**
Michel Foucault
- **Yapısalcılık ve Post Yapısalcılık**
Michel Foucault
- **Metafizik Nedir?**
G. Marshal, Bergson, R. Guenon
- **İslam Felsefesine Giriş**
Dr. Muhsin Gerviyani
- **Felsefi Tasavvuf**
Dr. Muhammed Akil
- **Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi**
Doç. Dr. Ali Osman Gündoğan
- **Sağduyu Eylem Felsefesi**
Dr. H. Mustafa Açıköz
- **Güç İstenci**
F Nietzsche
- **Felsefede Bir Çıraklık - Gilles Deleuze**
Michael Hardt
- **Filozofların Tutarsızlığı - Tehafüt'ül- Felasife**
Gazali
- **Düşünmede Doğru Yöntem**
Gazali
- **F. Nietzsche Hayatı ve Felsefesi**
Ahmet Nebil - Baha Tevfik - Memduh Süleyman
- **Deleuze ve Guattari**
Ronald Boue
- **19. Yüzyıl Avrupalı Aklın Sekülerleşmesi**
Owen Chadwick

birey- Sosyal Bilimler

- **Müslümanların Avrupa'ı Keşfi**

Bernard Lewis

- **Afarozaan Diyaloga**

Roger Garaudy

- **İleri Toplumların Sınıf Yapısı**

Anthony Giddens

- **Sosyal Antropoloji**

E. Evans Pritchard

- **Üçüncü Yol**

Anthony Giddens

- **Sağlık Sosyolojisi Kadın ve Kentleşme**

Nurşen Adak

birey- Türkiye İncelemeleri

- **Türkiye'de Siyasal Fikir Hareketleri**

H. Bayram Kaçmazoğlu

- **Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları**

H. Bayram Kaçmazoğlu

- **Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar**

H. Bayram Kaçmazoğlu

- **Türkiye'de Siyasal Sosyalleşme**

M. Türkkahraman

- **Bu Sistem Değişmeli**

Recep Yazıcıoğlu

- **Sıradışı Bir Vali:**

Recep Yazıcıoğlu

- **Türk Sosyoloji Tarihine Giriş I**

H. Bayram Kaçmazoğlu