

T.C. ANADOLU ÜNİVERSİTESİ YAYINI NO: 2061
AÇIKÖĞRETİM FAKÜLTESİ YAYINI NO: 1095

Anadolu Üniversitesi
İlâhiyat Önlisans Programı

DİN SOSYOLOJİSİ

Editör

Prof.Dr. Talip KÜÇÜKCAN

Yazarlar

Prof.Dr. Ejder OKUMUŞ (Ünite 3, 4)

Prof.Dr. Mehmet BAYYIĞIT (Ünite 1, 2)

Prof.Dr. Talip KÜÇÜKCAN (Ünite 5, 10)

Doç.Dr. Mustafa TEKİN (Ünite 6, 7)

Doç.Dr. Vejdi BİLGİN (Ünite 8, 9)



ANADOLU ÜNİVERSİTESİ

Bu kitabın basım, yayım ve satış hakları Anadolu Üniversitesine aittir.
“Uzaktan Öğretim” tekniğine uygun olarak hazırlanan bu kitabın bütün hakları saklıdır.
İlgili kuruluştan izin almadan kitabın tümü ya da bölümleri mekanik, elektronik, fotokopi, manyetik kayıt
veya başka şekillerde çoğaltılamaz, basılamaz ve dağıtılamaz.

Copyright © 2010 by Anadolu University
All rights reserved

No part of this book may be reproduced or stored in a retrieval system, or transmitted
in any form or by any means mechanical, electronic, photocopy, magnetic, tape or otherwise, without
permission in writing from the University.

Genel Akademik Koordinatörler

Prof.Dr. İbrahim Hatiboğlu (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Prof.Dr. Ali Erbaş (Sakarya Üniversitesi)

Program Koordinatörü

Doç.Dr. Cemil Ulukan

Uzaktan Öğretim Tasarım Birimi

Genel Koordinatör

Prof.Dr. Levend Kılıç

Genel Koordinatör Yardımcısı

Öğretim Tasarımcısı

Doç.Dr. Müjgan Bozkaya

Öğretim Tasarımcısı Yardımcıları

Arş.Gör. Mehmet Fırat

Arş.Gör. Nur Özer

Grafik Tasarım Yönetmenleri

Prof. Tevfik Fikret Uçar

Öğr.Gör. Cemalettin Yıldız

Ölçme Değerlendirme Sorumlusu

Öğr.Gör. Zeliha Şenel

Kitap Koordinasyon Birimi

Yrd.Doç.Dr. Feyyaz Bodur

Uzm. Nermin Özgür

Kapak Düzeni

Prof. Tevfik Fikret Uçar

Dizgi

Açıköğretim Fakültesi Dizgi Ekibi

Din Sosyolojisi

ISBN
978-975-06-0744-8

1. Baskı

Bu kitap ANADOLU ÜNİVERSİTESİ Web-Ofset Tesislerinde 20.000 adet basılmıştır.
ESKİŞEHİR, Eylül 2010

İÇİNDEKİLER

Ünite 1: Din Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi	2
Ünite 2: İslam Dünyasında ve Türkiye’de Din Sosyolojisi.....	32
Ünite 3: Dinin Sosyolojik Manası	56
Ünite 4: Toplumsal Değişim ve Din	80
Ünite 5: Din ve Devlet İlişkileri	104
Ünite 6: Küreselleşme ve Din	126
Ünite 7: Kamusal Alan ve Din.....	148
Ünite 8: Gündelik Hayatta Din	170
Ünite 9: Yeni Dinî Hareketler	194
Ünite 10: Din ve Terör	222

ÖNSÖZ

Din, bireysel ve toplumsal boyutları olan bir fenomendir. Dinin inanç, iman ve dua gibi bireyi ilgilendiren ve etkileyen yönleri yanında ekonomi, kültür, ahlak ve siyaset gibi kurumları ilgilendiren ve etkileyen yönleri de vardır. Karşılıklı olan bu ilgi ve etkiler dinin toplumsal yönünü oluşturur. Din sosyolojisi, dinin toplumsal boyutunu, yani dini inanç ve kurumların toplum üzerindeki etkilerini, toplumdaki diğer kurumlar ile etkileşimlerini inceler.

Din, düşünür ve bilim insanlarının uzun zamandır üzerine mesai harcadığı, anlamaya ve çözümlenmeye çalıştığı çok yönlü bir olgudur. İşte bu nedenle felsefe, tarih, siyaset, psikoloji ve antropoloji yanında toplumu ilgilendirmesi ve etkilemesi münasebetiyle sosyolojinin de ilgi alanına girmektedir.

Sosyolojinin kurucuları arasında sayılan A. Comte, E. Durkheim, M. Weber ve K. Marks gibi bilim insanlarının hepsi “Din Sosyolojisi” adında bir bilim dalı ortaya çıkmadan önce dinin toplumsal yönlerine ilişkin çalışmalar yürütmüştür. İslam bilim geleneğinde ise İbn Haldun gibi düşünürler dinin toplumsal boyutlarına ilişkin görüşler öne sürmüşlerdir. Bu da bize gösteriyor ki, din, toplumları ve uygarlıkları anlayabilmek için ihmal edilemeyecek kadar önemli bir araştırma ve inceleme konusu olarak görülmüştür.

Sosyolojinin bir alt dalı olarak “Din Sosyolojisi”, nispeten yeni bir bilim dalı sayılır. Ancak yeni olmasına karşın üzerinde çalıştığı konunun geniş, karmaşık ve çok yönlü olmasından dolayı giderek dikkatleri üzerine çekmektedir. Bugün geldiğimiz noktada Avrupa, ABD ve Türkiye başta olmak pek çok ülkede lisans ve lisansüstü düzeylerde “Din Sosyolojisi” dersleri okutulmaktadır. Ayrıca, dinin modern toplumlarındaki yeri ve etkisini tahlil edebilmek, gelecekte alacağı şekillere ilişkin fikir yürütebilmek için üniversite bünyelerinde veya bağımsız araştırma ve düşünce merkezleri kurulmaktadır.

Din, öğretisi ve kurumları ile geleneksel toplumlarda çok etkili olmuştur. Modern toplumlarda ise dinin bir geleceğinin olmayacağı, kentleşme ve eğitim seviyelerinin artması ile birey ve toplumların daha akılcı olacakları ve kutsal kökenli düşünce ve yaşayış biçimlerinden kopacakları tahmin ediliyordu. Bu yöndeki gelişmeler sonucunda Batı Avrupa’da geleneksel ve kurumsal din, yani kilise etkisini kaybetmiş, dini kurumların toplumsal etkileri zayıflamış ve seküler bir toplum yapısı oluşmuştur. Ancak ABD başta olmak üzere dünyanın pek çok yerinde din önemli bir olgu olarak varlığını sürdürmekte, insanları derinden etkilemekte ve toplumsal kurumlar ile etkileşime girebilmektedir. İşte tıpkı geleneksel toplumları anlamada din nasıl mer-

kezi bir konuma sahip idiyse günümüz de sosyolojik olarak araştırılması ihmal edilemeyecek kadar önemli bir olgudur.

“Din Sosyolojisi” bugünün olduğu kadar yarının da önemli bir bilim dalı olarak karşımıza çıkacaktır. Çünkü konusu, yöntemi, bakış açısı ve diğer bilim dalları ile ilişkileri toplumu doğru anlamada “Din Sosyolojisi”ni anahtar bir bilim yapmaktadır.

Yoğun bir ortak emeğin ürünü olan elinizdeki “Din Sosyolojisi” kitabı, sizi bu alanda bilgi sahibi yapacak, din-toplum, din-kültür, din-siyaset, din-ekonomi, din-şiddet, din-küreselleşme, din-kamusal alan ilişkileri gibi günümüz toplumlarını ilgilendiren önemli konuları anlama ve çözümleme imkânı verecektir.

Prof. Dr. Talip KÜÇÜKCAN (Editör)

1

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Sosyolojiyi ve din sosyolojisini tanımlayabilecek,
- Din sosyolojisinin konusunu açıklayabilecek,
- Din sosyolojisinde kullanılan yöntem ve teknikleri değerlendirebilecek,
- Din sosyolojinin kısa tarihi özetleyebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Sosyoloji
- Din Sosyolojisi
- Yöntem ve Teknikler
- Pozitivizm
- Anlayıcı Sosyoloji
- Görünmeyen Din
- Sivil Din

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Yukarıdaki anahtar kavramlar için Gordon Marshall'ın Sosyoloji Sözlüğü'ne başvurunuz.
- Ünver Günay'ın Din Sosyolojisi adlı kitabının Birinci Bölüm'ünü inceleyiniz.

Din Sosyolojisinin Doğuğu ve Geliğimi

GİRİŞ

Sosyoloji ve din sosyolojisi, felsefe ve tarih gibi bilim dalları ile karşılaştırıldığında en genç bilimlerden sayılır. Hatta din sosyolojisinin konuları, sınırları, yöntemi gibi konularda bile tartışmalar halen devam etmektedir. Din sosyolojisinin, neredeyse hayatın her alanına giren, alabildiğine geniş ve dinamik yapısı, ona, farklı ve sınırlarını zorlayan bir bilim olma özelliği vermektedir. Bu ünite de, sosyolojinin bir alt dalı olarak Din sosyolojisi biliminin konu, yöntem ve kısa tarihini bulabileceğimiz temel bilgilere yer verilmiştir. Böylece, din sosyolojisi konularına girmeden önce, din ve toplum ilişkilerinin araştırılması serüveninin gözden geçirilmesi, dini–sosyal gerçekliğin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Ayrıca, din ve dinden kaynağını alan sosyal olaylar, insanlık tarihi boyunca en çok tartışılan konulardandır. Dinin öneminin azalacağı, işlevini yitireceği varsayımı tartışılırken, dinin ve dini değerlerin yeniden yükselişe geçmesi, her çağda insanı ve toplumları derinden etkileyen bir olgu olarak varlığını sürdürmesi ne kadar çetin bir sorunsalla karşı karşıya olduğumuzun göstergesidir. Dini–sosyal gerçekliği anlamaya çalışmak, din sosyolojisinin en önemli yönetsel çabasıdır. Çünkü onu anlamak belki de kendimizi, toplumumuzu, yaşadığımız dünyayı anlamak ve anlamlandırmak için ön koşul gibi görünmektedir. Bu nedenle genel ve özel din sosyolojisi her geçen gün önemini artıran bir bilim olma özelliğini sürdürmektedir.

SOSYOLOJİ

Sosyolojinin sistemleşmesi, kurumsallaşması ve kendini ‘felsefe’den sıyrarak bağımsız bir bilim haline gelmesi 19. yüzyılın ortalarında gerçekleşmiştir. İlk defa Aguste Comte (1839) tarafından kullanılan sosyoloji kelimesi, Latince “socio” (toplum) ve Grekçe “logie” (bilim) kelimelerinin birleşmesinden meydana gelmiştir.

Sosyoloji dilimize önce, “İlm-i İctima” ve “içtimaiyat” olarak çevrilmiştir. Günümüzde “toplumbilim” olarak Türkçeleştirilse de, bütün dünyada olduğu gibi, ülkemizde de sosyoloji olarak kullanımı rağbet görmektedir. Etimolojik anlamıyla Sosyoloji’yi toplumsal olanın bilimi olarak nitelendirebiliriz.

Fransız Burjuva Devrimi ile İngiltere’de ortaya çıkan Sanayi Devrimi, Batı Avrupa ülkelerinde kısa zamanda etkisini göstermiş, sadece devletlerin anayasalarının değişmesiyle sınırlı kalmamış, toplumların temellerini sarsan devrim ve ayaklanmaların patlak vermesine, politik ve ekonomik çalkantılara, toplumsal yapıda köklü değişikliklere, mülkiyet düzeninin alt–üst olmasına, yeni bir sosyal tabakalaşmaya ve benzeri büyük sarsıntı ve bunalım yaratan olaylara neden olmuştur. Böylesine sorun ve açmazların çözümlenebilmesi hususunda mevcut bilimlerin yetersizlikleri, aydınları yeni arayışlara sevk etmiştir. İşte sosyoloji, 19. yüzyılda ilkin Fransa’da bunalımlar içinde kıvranan toplumun sorunlarına çözüm üretmek için ortaya çıkmış ve Fransa ile sınırlı kalmayıp kısa zamanda diğer ülkelere de yayılmış bir bilimdir.

Konu

Bir sosyal bilim olan sosyoloji, diğer bilimlerden konusu ve alanı itibariyle farklılık gösterir. Sosyolojinin konusu insan toplumlarıdır. Toplumu ve orada meydana gelen sosyal olayları inceler. Toplum içinde ortaya çıkan sosyal ilişkileri, sosyal olayları, sosyal kurumları, sosyal yapıları ve bu yapıdaki değişimleri kendine konu edinir.

Sosyoloji, toplumsal hayatın bilimidir. Toplumsal hayat iki veya daha fazla insanın bilinçli ilişkileriyle ilintilidir. İnsanlar arası ilişkiler yani her hangi bir şekilde ilişki halindeki birden fazla insan, insan grupları ve bunlar arasındaki olup - bitenlerdir. Bu sonsuz ilişkiler ağından, toplumsal olaylar (somut-özel), olgular (soyut-genel), kurumlar, gruplaşmalar meydana gelir.

Toplumsal hayatın bu karmaşık ve dinamik yapısını anlamaya ve açıklamaya çalışan sosyolojiyi, toplumsal ilişkilerin ve bunların örgütlenme biçimlerinin bilimsel açıdan incelenmesi olarak da tanımlayabiliriz.

Konulara yaklaşım biçimi itibariyle sosyoloji, diğer sosyal bilimlerden farklı bazı özelliklere sahiptir. Toplumsal olay ve olguları inceleyen sosyoloji; bireyle ilgilenmez. Tek tek bireylerin sorunlarıyla değil toplumsal sorunlarla ilgilenir. Olması gerekeni değil, olanı olduğu gibi inceler. Ahlak, hukuk, din gibi bireylerin nasıl davranması gerektiğine ilişkin kurallar koymaz. Bu anlamda kural koyucu/değer hükmü verici (normatif) değildir; objektiftir. Diğer sosyal bilimler toplumsal hayatın farklı yönlerini ayrı ayrı incelerken, sosyoloji toplumu bir bütün olarak ele alır. Bütünü oluşturan öğeler arasındaki ilişkileri araştırır. Olayları sebep-sonuç bağı içinde inceler. Kendine özgü yöntemi vardır.

Özel Sosyolojiler

Sosyoloji bir takım dallara ayrılmıştır. Toplum hayatında meydana gelen sosyal değişimler ve yeni gelişmeler, özel sosyolojilerin doğuşunu zorunlu kılmıştır. 19. yüzyılın sonlarıyla özellikle, 20. yüzyılda meydana gelen; sosyal, kültürel, ekonomik ve teknolojik gelişmeler uzmanlaşmayı kaçınılmaz hale getirmiştir. Bu durum, yeni bir takım alt sosyal bilim alanlarının doğmasına sebep olmuştur.

Diğer bilim dallarında olduğu gibi, sosyolojide de bu dönemde yeni alt dallar oluşmaya başlamış, aynı zamanda deneysel sosyoloji arayışları da yine bu dönemde ortaya çıkmıştır.

Bundan dolayı, sosyolojiyi genel ve özel sosyoloji olarak iki kategoriye ayırmak mümkündür:

Genel sosyoloji, sosyoloji biliminin tanımı, konusu, alanı, yöntemi, diğer bilim dalları ile ilişkiler, sosyoloji ekolleri gibi teorik temellerini araştırma konusu yaparken, özel sosyoloji dalları da, toplumun ve toplumsal hayatın belirli bir yönünün sosyolojik araştırılmasıdır. Başka bir ifadeyle, belli bir alanı kendisine konu edinen ve orada derinleşen özel sosyolojiler, ilgili buldukları çeşitli toplumsal kurum ve konuları incelerler.

Uzmanlaşmış sosyoloji alt dallarını (özel sosyoloji disiplinleri) şöylece sıralayabiliriz.

Din Sosyolojisi – Eğitim Sosyolojisi – Köy Sosyolojisi – Kent Sosyolojisi – Siyaset Sosyolojisi – Örgüt Sosyolojisi – Hukuk Sosyolojisi – Sanayi Sosyolojisi – Sağlık Sosyolojisi – Sanat Sosyolojisi – Edebiyat Sosyolojisi – Dil Sosyolojisi – Tarih Sosyolojisi – İletişim Sosyolojisi – Bilgi Sosyolojisi – Çevre Sosyolojisi – Spor Sosyolojisi – Serbest Zaman Sosyolojisi – Suç Sosyolojisi – Bilgi Sosyolojisi- Aile Sosyolojisi-Müzik Sosyolojisi – Göç Sosyolojisi- İş ve Meslek Sosyolojisi – Gençlik Sosyolojisi – Yaşlılık Sosyolojisi – Etnik Sosyoloji – Yönetim Sosyolojisi – Nüfus Sosyolojisi – Kültür Sosyolojisi – Kurumlar Sosyolojisi...

Buna göre din sosyolojisi de, sosyolojinin özel bir dalıdır.

Muhakkak toplumsal hayatın bir yönünü kendisine konu edinen ve sayıları sürekli artan özel sosyoloji dalları bunlarla sınırlı değildir. Özel sosyolojilerin, sosyo-kültürel hayatın gelişimine göre, yenileriyle daha da zenginleşeceği anlaşılmaktadır.



Yukarıda verilen uzmanlaşmış sosyoloji alt dallarını yeniden gözden geçiriniz ve siz de başka örnekler bulmaya çalışınız.

DİN SOSYOLOJİSİ

Sosyoloji nasıl genç bir bilim ise, din sosyolojisi de onun bir alt dalı olarak daha genç bir bilimdir. ‘Din Sosyolojisi’ terimini ilk defa Emile Durkheim 1899’da bir yazısında kullanmıştır. Din sosyolojisinin 20. yüzyılın başında kurulduğunu söylemek mümkündür.

Ülkemizde de hemen hemen aynı yıllarda “İlm-i İctima-i Dini” veya “Dini İctimaiyat” adıyla karşılığını bulan bu bilim dalı, uzun yıllardan beri “Din Sosyolojisi” adıyla, bilim dünyasındaki yerini almıştır.

Konu

Başlangıçta din sosyolojisi, 19. yüzyılın pozitivist ve evrimci bilim anlayışından hareketle, ilkel diye nitelendirilen dinlerin etnolojik ve daha sonra da evrensel dinlerin tarihi sosyolojik araştırılmasını kendine konu edinmiştir. Bu yüzyıl neredeyse tümüyle din duygusunun kaynağı ve doğası konusunda pozitivist din anlayışına taraftar olanlarla karşı teoriler geliştirenlerin tartışmalarının en yoğun yaşandığı bir dönem olmuştur.

20. yüzyılın başlarında, aynı zamanda sistematik ve bağımsız din sosyolojisinin de kurucusu kabul edilen Max Weber, kendisinden öncekilerin aksine din sosyolojisinin görevinin, dinin özünü, kaynağını, doğasını veya dini değerlerin doğruluk ve yanlışlığını araştırmak olmayıp, din-toplum ilişkileri bağlamında, din ile diğer sosyal kurumlar arasındaki karşılıklı etkileşimi, dini inançlardan kaynağını alan sosyal davranışların incelenmesi olduğunu söyleyerek yeni bir sosyoloji anlayışının öncülüğünü yapmıştır. Ona göre, din sosyolojisi, öncekilerin yaptığı gibi, dinin mahiyeti ile değil, toplumsal davranışın belli bir şeklinin etkileri ve şartlarını incelemelidir.

Weber'den sonra, Joachim Wach, din sosyolojisini din ve toplum arasındaki ilişki ve onlar arasındaki etkileşimin şekilleri olarak tanımlayarak, bu alana yeni bir açılım kazandırmıştır. Din sosyolojisi, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren de günümüz toplumlarının din ve toplum ilişkilerine yönelmiş bulunmaktadır.

Kısaca belirtmek gerekirse, din sosyolojisi, adından da anlaşılacağı gibi, din ve toplum sorunsali ile ilgilenir. Din ve toplum ilişkileri, karşılıklı etkileşimi yani dinin/dini hayatın toplum üzerindeki etkileri ile toplumun/toplumsal hayatın din ve dini hayat üzerindeki etkileri, dini gruplaşmalar/cemaatler, dini kurumlar/örgütlenmeler, din sosyolojisinin en temel konularıdır.

Esasen din sosyolojisinin konuları hayatın neredeyse tüm alanlarını içine alır. Burada bütün konuların dökümünü yapmak söz konusu değildir. Sadece genel bir perspektif oluşturabilmek amacıyla bazı konuları şöyle sıralayabiliriz: * Dinin toplumla bağlantı noktaları, * Dinin toplum hayatındaki rolü ve işlevleri, * Dinin veya dini grupların ortaya çıktığı toplumsal şartlar, bunlarla din veya dini olgular arasındaki ilişkiler, * Dini hayat ve grupların çeşitli şekillere bürünmelerinde toplumsal güçlerin oynadıkları roller, * Toplumun tabakalaşması, hareketliliği ve farklılaşmasının yani yaş, cinsiyet, eğitim, servet, sosyal statü ve prestije göre bölünmesinin din üzerinde veya herhangi bir grubun dine duyduğu ilgi üzerindeki etkileri, * Sosyal grupların birleşip bütünleşmesi veya parçalanıp bölünmesi ve dağılmasında dinin rolü, * Morfolojik faktörlerin yani sosyal hayatın maddi dayanaklarının dini hayat, inançlar, düşünceler, davranışlar, gruplar ve cemaatler üzerindeki etkileri, * Sosyal yapı ve değişmelerin dinle ilişkileri, * Toplumun din üzerindeki etkileri ile dinin sosyal görevi, işlevi ve sosyokültürel hayat üzerindeki etkileri, * Dini grupların doğuşu, gelişmesi, ve çöküşü, * Dini grupların boyutları, amaçları, yöntemleri ve başka gruplarla olan ilişkileri, * İman ve ibadetin sosyal etkileri ve yönleri ile cemaatin iman ve ibadet hayatındaki rolü, * Topumda dini inanç ve ibadetlere bağlılığın şiddeti ve bunda rol alan çeşitli faktörler, * Dini cemaatin yapısı, teşkilatı ve dini otorite tipleri. Bütün bunlar din sosyolojisinin toplum hayatı içerisinde dinin bizzat kendine özgü yapısı ve yaşantısıyla ilgili özel konulardır. Din ve toplum ilişkileri bağlamında dinin iktisat, siyaset, sanat, ahlak, hukuk, devletle olan ilişkileri bulunmaktadır. Bu ilişkilerin araştırılması da din sosyolojisinin konuları arasındadır.

Özellikle 20. yüzyılın son çeyreğiyle günümüzde, toplumların yaşadığı hızlı değişmelerle din ve toplum ilişkileri de yeni biçim almakta, toplumsal sorunların farklılaşması ve çeşitlenmesiyle, bu dönemde din sosyolojisi araştırmaları da yeni bir ivme ve konuları itibariyle çeşitlilik kazanmaktadır.

Örneğin, günlük hayatta din, din ve ekonomi, modernleşme/sekülerleşme, sivil din, yeni dini akımlar/hareketler, dini inanç, tutum ve davranışlar, geleneksel-geçiş toplumlarında ve modern toplumlarda din, dini hayat,

dindarlık tipolojileri, sosyal değişme – gelişme – farklılaşma – bütünleşme – çatışma – tabakalaşma ve din, dinin bireyselleşmesi, entegrasyon–göç ve din, devlet – din ilişkileri, küreselleşme, kamusal alan ve din, şiddet – terör ve din vb daha niceleri çağdaş din sosyolojisinin eğildiği konulardır.

Bilimler Sınıflamasındaki Konumu

Çağlar boyunca, gerek İslâm düşünürleri arasında, gerekse Batı bilim dünyasında bilimlerin sınıflaması, her birinin kendine özgü yaklaşım biçimlerine göre yapılmıştır. Bu yüzden, farklı ölçütlere göre, birçok “Bilimler Sınıflaması”dan (tasnifi) söz edilebilir.

Bütün bu sınıflamaların değerlendirilmesi konumuz dışındadır. Bilim dalımızın, bilimler arasındaki konumunu belirleyebilmek için, çağımızda bilim alanında yadırganmayan bir sınıflamaya göre, bilimleri üçe ayırmak mümkündür:

1. Doğa Bilimleri (Doğa ve doğa olayları ile ilgilenen bilimler: Fizik, Kimya, Biyoloji, Astronomi vb.)
2. İnsan Bilimleri (insanı, insanın tarihi, kültürel, toplumsal dünyasını konu edinen bilimler, Tarih, Antropoloji, Sosyoloji, Psikoloji, Siyaset Bilimi vb.)
3. Din Bilimleri (Dinleri sosyal bilimler perspektifinden, olgusal temelde araştıran bilimler: Dinler Tarihi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Din Antropolojisi, Din Fenomenolojisi vb.)

Din sosyolojisinin konumu, insan bilimleri ile din bilimlerini birbirine bağlayan köprüde aranmalıdır. Başka bir deyişle din sosyolojisinin, bir yandan toplumun incelenmesi diğer yandan dinin incelenmesine dayalı iki kanatlı durumu, onun sosyal bilimlerle ilahiyat (teoloji) bilimleri arasında bulunmasını zorunlu kılmaktadır.

Özel Din Sosyolojileri

Sosyoloji de olduğu gibi din sosyolojisi de uzmanlaşmış alt dallara ayrılmıştır. Bütün dinlerin sosyolojik incelemesini kendine konu edinen genel din sosyolojisi ile yalnız bir dine ait sosyolojik konuları ele alan özel din sosyolojileri vardır.

Genel din sosyolojisi, konu, yöntem, teorik temellerin araştırılmasının yanı sıra, bütün dinlerin din ve toplum ilişkileri ve etkileşimi bağlamında inançları, pratikleri, grupları ve örgütlenmelerinin genel ve karşılaştırmalı incelemesini yaparken, özel din sosyolojileri, belli bir dinin, dini grubun, doğuş, gelişim ve örgütlenmeleri ile oradaki dini sosyal olayları araştırma ve açıklamayı kendine konu edinmiştir. Örneğin, Hıristiyan din sosyolojisi, Yahudi din sosyolojisi, İslam din sosyolojisi vb.

Ernst Troeltsch’in “Hıristiyan Kilise ve Gruplarının Toplumsal Öğretisi” (1912), Jean–Paul Charnay’ın “İslam’ın Dini Sosyolojisi” (1977), İlyas Ba–Yunus, Ferit Ahmet’in “İslam Sosyolojisi: Bir Giriş” (1985), Yümeni Sezen’in “İslam’ın Sosyolojik Yorumu” (2000) adlı çalışmaları özel din sosyolojilerine örnek olarak verilebilir.

SIRA SİZDE

2

Yukarıda verilen özel din sosyolojileri örneklerini gözden geçirerek, siz de 4 farklı din sosyolojisi dalı bulmaya çalışınız.

K İ T A P



Din sosyolojisindeki çağdaş tartışma konuları için Ian Thompson'ın Odaktaki Sosyoloji: Din Sosyolojisine Giriş adlı kitabını okuyunuz.

YÖNTEM VE TEKNİKLER

Yöntem (metot, usul); belli bir amaca, hedefe ulaşabilmek için izlenilmesi gereken yol, süreç, sistem anlamına gelir. Teknikler ise; seçilen yöneme bağlı olarak belirlenen ve kullanılan bilgi edinme araçlarıdır.

Din sosyolojisi, dinin toplumsal boyutunu, sosyal gerçeklik olarak ele alıp incelerken genel sosyolojinin yöntem ve tekniklerinden yararlanır. Başka bir ifade ile din sosyolojisi, sosyolojinin yöntem ve yaklaşımlarının dini-sosyal alana uygulanmasıdır.

Bu nedenle, sosyoloji gibi, din sosyolojisi de tümevarımcı (özelden genele, parçadan bütüne, tikelden tümele varmak için kullanılan akıl yürütme) yöntemi kullanan, tümünden gelimi (genelden özele, bütünden parçaya gidiş yöntemi) de yeri geldiğinde uygulayan, sosyal olay ve olguları neden-sonuç bağlamı içinde ele alan, çok faktörlü çoğulcu yaklaşımı esas alan bir bilimdir.

Araştırmacıların, yine din sosyolojisinin bilimsellik niteliklerine uygun olarak objektif (nesnel, tarafsız) olmak, betimsel bir yaklaşımla, olanı olduğu gibi tespiti çalışmak gibi temel zorunlulukları, araştırma boyunca sürekli göz önünde bulundurmaları gerektiği ısrarla vurgulanmalıdır. Çünkü, bilimsel araştırmaların ön şartı, ön yargılardan arınmaktır.

Bilimsel bir araştırmada, konunun belirlenmesi, konu ile ilgili gerekli literatür taraması yapıp varsayımların oluşturulmasından sonra, yöntem ve tekniklerin seçilmesi aşamasına gelinir. Verilerin toplanması, analizi, karşılaştırmalar yapıldıktan sonra açıklama ile sonuçlara ulaşılmış olur.

K İ T A P



Din sosyolojisinde yöntem ve tekniklerle ilgili geniş bilgi için Mehmet Taplamacioğlu'nun Genel Sosyoloji Üzerine Bir Deneme adlı kitabının İkinci Bölüm'ünü de inceleyiniz.

Din sosyolojisinin kendine özgü, genel sosyolojiden ayrı yöntem ve tekniklerinin olmadığını, bu konuda Genel Sosyoloji ile bir paylaşım içinde olduğunu söylemiştik. Şimdi, sosyolojik bir araştırmada, doğal olarak din sosyolojisi incelemelerinde de kullanılan üç aşamalı uygulamadan söz edilebilir.

1. Gözlemlenme
2. Karşılaştırma
3. Açıklama

Burada konuya genel çizgileriyle kısaca değinilecektir.

Gözleme

Sosyolojik bir araştırmada ilk aşama gözlemelemedir. Buna genel bir ifade ile sosyal olayların gözlemi denir.

Durkheim, sosyal olayların gözleminin tam olarak yapılabilmesi için bir takım şartların gereğinden söz eder. Yapılan gözlemlerde bu şartlara uyulmazsa sosyal gerçekliğı olduğı gibi tanımak mümkün olamayacaktır.

Her şeyden önce sosyal olayların bir obje olarak yani dışımızdaki bir eşya gibi incelenmeleri gerekir. Toplum olayları ruhsal durumlar gibi değil, fizik olaylar gibi ele alınmalıdır. Çünkü bu, sosyolojinin objektif bilim olmasının gereğidir. İkinci şart olarak, önyargılardan sıyrılmak gerekir. Bir toplum olayını gözlemlerken o olayla ilgili düşünce, duygu ve inançlarımızı işe karıştırmak doğru sonuçlara varmamızı engeller. Gözlemin tam olarak yapılabilmesi için diğer bir şart da, sosyal olayların tanımlanması ve sınırlandırılmasıdır. Biyolojik ve ruhsal olaylarla karıştırmaması, sosyal olmayan olaylardan ayırt edilerek incelenmesi gerekir. Sosyal gözlem bu kurallara uyularak yapılmalıdır.

Sosyal gözlem iki şekilde yapılır:

1. Dolaylı (vasıtalı) gözlem.
2. Dolaysız (vasitasız) gözlem.

Dolaylı Gözlem

Tarihin verileriyle yani belgelerle yapılan geçmişle ilgili bir gözlemdir. Tarihte kalmış, toplumlardaki dini-sosyal olguların sosyolojik araştırmaları klasik dönem din sosyolojisinde önemli bir yer tutmaktadır. Batıda Max Weber, İslâm dünyasında İbn Haldun başta olmak üzere pek çok din sosyologu bu tarihi yöntemi kullanarak çalışmalarını gerçekleştirmişlerdir.

Dinler tarihi, tarih, etnoloji/etnografya, folklor, arkeoloji ve antropoloji bilimlerinin yanı sıra; hukuk, ahlak ve ilahiyat gibi bilimler de araştırmalarını yaparken tarihi yöntemi uygulayan din sosyologlarına büyük yararlar sağlamaktadırlar.

Sosyoloji / din sosyoloji araştırmalarında dolaylı gözlem yapacak araştırmacı için üç çeşit materyal vardır:

1. Sözlü gelenekler: Masallar, efsaneler, vecizeler, atasözleri, türküler, menkıbeler, şiirler, destanlar, dini hikâyeler vb sözlü gelenek kaynaklarıdır. Bütün bunlar, ait oldukları dönemle ve toplumla, dini-sosyal olay ve olgularla ilgili önemli bilgiler ve izler taşırlar.
2. Yazılı belgeler: Yazılı Belgeler, araştırmacılar için çok değerli veriler sunarlar. Arşiv belgeleri, şeriyye sicilleri, fetvalar, vakfiyeler, fermanlar, kanunnameler, hatırat kitapları, seyahatnameler gibi her türlü eski eserler yazılı kaynaklar arasında yer alır. Geçmişte ve hatta günümüzde yaşayan toplulukların sosyo-kültürel hayat biçimlerinden, dini-sosyal olayların aydınlanmasına kadar her alanda önemli kaynakları oluştururlar.

3. Şekillenmiş anıtlar: Taşınır ve taşınmaz her türlü sanat eserleri bu grupta yer alan bilgi kaynaklarıdır. Dini mimari yapılardan, halı, kilim, hat ve minyatürlere kadar her çeşit eser ve kullanılan eşyalar, toplumların dini hayatlarının sosyolojik incelenmesinde önemli yer tutarlar.

Dolaysız Gözlem

Günümüz toplumlarını doğrudan doğruya veya birinci elden yerinde izlemek ve incelemektir. Bilim dalımız açısından, dini hayatın, dini-sosyal gerçekliğin dolaysız / aracısız gözlenmesidir.

Dolaysız gözlem, kendi içinde ikiye ayrılır. Geniş toplulukların dini hayatları için örneklem kullanılırsa bu yolla derinlemesine bir analiz yapılamayacağından, yaygın bir gözlem yapılmış olur ki, buna “yaygın gözlem” denir. Dar, küçük toplulukların dini-sosyal hayatlarının daha yakından incelenmesi için yapılan gözleme de “yoğun gözlem” denilmektedir. Bu durumda niceliksel olarak alandan/genişlikten kaybedilmekle birlikte derinlemesine bir analiz gerçekleştirmek mümkün olur.

Dolaysız gözlemi yapacak araştırmacının, araştırma konusuyla ilgili unsurlara bakmasını ve sergiledikleri incelikleri görmesini bilmesi gerekir. Ayrıca, gözlemin yönetilmesi de önemlidir. Dolaysız gözlemin kendine özgü bir tekniği vardır. Burada sırasıyla öğrenme, hazırlanma ve sezmeden söz edilebilir.

Öğrenme: İyi bir gözlemcinin, gözlemini yaptığı toplumu tanıması gerekir. O, araştırma yaptığı toplumla ilgili tarihinden diline, oradan günlük hayatına kadar birçok konuda bilgi sahibi olmalıdır. Bu tanıma da, ancak o toplum içinde uzun bir zaman yaşamakla gerçekleşir. Aynı zamanda gözlemcinin gözlemini yaptığı toplumda güven sağlayabilmesi gerekir ki, bu da onların ibadetlerine, törenlerine, sosyo-kültürel hayatlarına katılmakla sağlanır.

Hazırlanma: Gözlem için ikinci aşamada, hazırlığa gereksinim vardır. Hazırlık neyi, nasıl yapacağını bilmekle ilgilidir. Bunun için de, araştırmacının kavramsal, kuramsal çerçevesinin oluşturulması, varsayımlarının belirlenmesi ve gözlem planının hazırlanması gerekmektedir.

Sezme/Sezgi: Dolaysız gözlemde üçüncü aşamadır. Gözlemin iyi olması, doğru çıkarımlar yapabilmesi için gözlemcinin anlayışlı ve sezgili olması önemlidir. Çünkü eldeki malzeme becerikli ve ustalıkla kullanılmazsa her türlü çaba, çalışma boş ve değersiz kalır.

Bu genel bilgilerden sonra, dolaysız gözlemde kullanılan veri toplama tekniklerine kısaca bakabiliriz. Teknikler, yapılacak araştırmanın amacına göre seçilmelidir. Bu çerçevede şimdi, sosyal bilimlerde ve din sosyolojisinde en çok kullanılan veri toplama araçlarına örnek oluşturması açısından başlıca araştırma tekniklerine ait tanıtıcı bilgilere yer verilecektir.

Başlıca Araştırma Teknikleri

Alan (Saha) Araştırması: Alana çıkılarak veri toplanması ve bunların yorumlanmasıdır. Le Play’a göre, sosyologlar masa başı sosyoloji yapmamalı, halkın içine karışmalıdırlar.

Alan ya da saha araştırmaları, sosyal bilimlerde çok kullanılan belirli bir olayın çok boyutlu ve ayrıntılarıyla incelenmesi surecidir. İncelenen grup, olay ve konunun doğal ortamına girilerek, olayların akışına dahil olarak, tepkilerin, inanç, duygu ve düşncelerin belirlenmesini içeren alan araştırması tekniği ise “katılımlı gözlem” olarak da anılmaktadır.

Monografi: Sınırları belirlenmiş, tek bir konunun, küçük grupların ya da örnek bir olayın tüm değişkenleriyle dar boyutlu ve derinlemesine incelenmesidir. Köy, şehir, parti, dini grup/cemaat monografileri, kan davası gibi örnek olayları ele alıp inceleyen monografiler örnek olarak zikredilebilir.

Monografiyi ilk kullanan Le Play (1806–1882) olmuştur. İşçi aileleri üzerine yaptığı monografik araştırmasında, işçi ailelerinin gelir düzeyleri, dini ve ahlaki yapıları, tüketim biçimleri, siyasi görüşleri, gibi çok çeşitli özelliklerini incelemiştir. Din sosyolojisi açısından en dikkati çeken yönü bu ailelerin gelirleriyle dini yaşayışları arasındaki korelsyon üzerinde durmasıdır.

Günümüzde de oldukça yaygın bir şekilde kullanılan monografik incelemeler din sosyolojisi araştırmalarında da önemli bir uygulama alanı bulmuştur.

Anket: Sosyoloji’de olduğu gibi din sosyolojisi araştırmalarında da sıklıkla kullanılmaktadır. Çeşitli konularda, kişilerden okuyup cevaplayabilecekleri soru kğidi hazırlanması yoluyla yazılı bilgi toplama tekniğidir. Sözlü olanına mülakat denir. Araştırmalarda anket ve mülakat tek olarak ya da birlikte de kullanılabilir.

Anketin bir özelliği geniş topluluklar üzerinde uygulanabilme imkânını vermesidir. Geniş kitleler üzerinde uygulanması durumunda “kamuoyu araştırması” (survey) adını alır. Bu teknik genellikle kamuoyu yoklamalarında kullanılır. Ayrıca, objektif bilgiler elde edebilmek için ideal bir araçtır. Birinci elden veri toplama biçimidir.

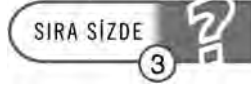
Anket (soru kğidi); araştırma konusu ile ilgili sistemleştirilmiş sorulardan oluşur. Anket sorularının hazırlanması, soru eşitleri, sunum biçimi, uygulanma ve değerlendirme aşamalarında dikkat edilecek hususlarla ilgili araştırma teknikleri alanında yazılımiş kitaplardan yararlanılabilir.



Din sosyolojisinin de içinde yer aldığı sosyal bilimlerin yöntem ve araştırma teknikleri konusunda Muzaffer Sencer’in Toplum Bilimlerinde Yöntem adlı kitabını okuyunuz.

Mülakat: Araştırmalarda kullanılan başka bir teknik de ‘mülakat’ yani ‘görüşme’dir. Araştırmanın niteliğine göre, anket yerine veya anketle birlikte mülakatla da veri toplanabilir. Mülakat, araştırılan konuda sözlü bilgi toplama, yani, önceden amaç ve varsayımlar doğrultusunda hazırlanan sorularla yapılan karşılıklı, yüz yüze konuşmadır. Mülakat çoğunlukla yüz yüze yapılmakta ise de telefon veya internet ortamında görüntülü konuşma ile de yapılabilir. Verilen cevaplar araştırıcı tarafından kaydedilir.

Mlakatıların görüşme yaptıkları kişilere, önce araştırmanın kim tarafından niçin yapıldığını ve araştırmadan beklenen yararları anlatmaları hem güven verir-ki, bu da cevapların içtenliğini artırır- hem de daha istekli olmalarını sağlar.



Mülakat tekniği ankete göre, araştırmacıya ayrıntılı bilgi toplayabilme veya konuyu derinleştirme hususunda, duruma göre hareket etme serbestliği sağlar. Ayrıca, anlaşılmayan soruyu açıklama, tekrar etme imkânı verdiği gibi karanlıkta kalan yönlerin ek sorularla aydınlanması imkânını da verir.

Dini sosyal gerçeğin tüm yönleriyle ortaya çıkarılabilmesi amacıyla, bir araştırmada birden fazla tekniğin kullanılması gerekebilir.

Yukarıda sıralanan araştırma tekniklerini gözden geçirerek, sosyal bilimlerde kullanılan diğer araştırma tekniklerine örnek vermeye çalışınız

Karşılaştırma

Toplumsal olay ve olgularla ilgili salt durum tespiti yapmak, betimlemek, bilimsel gerçeğe ulaşabilmek için tek başına yeterli değildir. Sosyoloji ve doğal olarak din sosyolojisi; aynı zamanda gözlemine yani vasıflamasını yaptığı olguları karşılaştırmak ve açıklamak zorundadır.

Bilimsel sonuçlara erişmede somut ve tek bir olayla yetinilmesi önemli bir eksiklik. Mutlaka başka zaman ve yerlerde karşılaşılan olgularla karşılaştırmalar yapılması, inceleme konusunu anlama, açıklama ve genellemelere gidilebilmesi için gereklidir. Yoksa belli zaman ve yerdeki bir olaydan hareketle genellemelere gitmek insanı yanılgılara ve ön yargılara götürebilir.

Diğer yandan, sosyoloji olayları, toplumsal yapının öğeleri ve diğer sosyal olaylarla bağlamı içerisinde bir bütün olarak ele alır. Çözümü de bütünün parçaları üzerinde yapar. Bu yönden, monografi ve anket gibi dolaysız gözlem teknikleri bu bütün göz önünde tutulmadan yapılırsa, doğruluk ve uygunluk derecesini kaybeder.

Bütün bunların önlenmesi için, karşılaştırmalar yapılması ve karşılaştırmaların da gözlem ile başlaması gerekmektedir. Karşılaştırma, sosyolojik araştırmaya giren bir araştırmacıya belli bir veriyi kontrol etmek, çözümlenmek ve ondan belirli, somut ve genel esasları çıkarmak imkânı veren biricik yoldur.

O halde, din sosyolojisi araştırdığı olayların özelliklerini anlayabilmek, genellemelere gidebilmek için, onu başka zaman ve yerlerde ortaya çıkan olgularla karşılaştırmak zorundadır. Üç çeşit karşılaştırmadan söz edilebilir. Tarihi, etnolojik ve istatistik karşılaştırmalar.

Tarihi karşılaştırmalarda, dinler tarihi, karşılaştırmalı dinler tarihi ve diğer dini ilimlerin verilerinden hareket edilir. Etnolojik ve antropolojik karşılaştırmalar ise, farklı kültür ve medeniyet düzeyine sahip toplumların din ve toplum ilişkilerinin ve dini hayatlarının araştırılmasında ve anlaşılmasında din sosyologlarınca yararlanılan kaynaklardır. İstatistikler de bir gözlem tekniği olarak din sosyolojisi araştırmalarına önemli katkılar sağlarlar

Açıklama

Din sosyolojisinde incelenen olayın gözlemlenmesi ve karşılaştırılmasından sonra açıklama ile sonuçlanması gerekir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, konunun seçiminden itibaren araştırma boyunca, uyulması gereken en önemli yöntemsel sorumluluk olan objektiflik,

yani olayları olduğu gibi tanımak, anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmak, bunun için de sübjektif kaygılardan, yerleşik inanç ve düşüncelerden olabildiğince sıyrılmak, gerçeğe ulaşmak için ne kadar önemli idiyse, açıklama da belki daha da fazla önem taşımaktadır. Bu durum, sanıldığı gibi hiç de kolay bir iş değildir. Çünkü sosyal olaylar, fizik ve kimya gibi laboratuarda incelenebilecek olaylar değildir. Sosyal olaylar, kendine özgü yapısı gereği karmaşık ve dinamik, çözümlenmesi zor, uzmanlık gerektiren özelliklere sahiptir. Hele hele bu olaylar gözlemcinin bizzat katıldığı, yaşadığı olaylar ise, gözlemcinin daha dikkatli olması kaçınılmazdır. Sağlıklı sonuçlar elde etmek, doğru açıklamalarda bulunabilmek için, objektiflik ilkesinin hayati önemi kendiliğinden ortaya çıkar.

Bu durum din sosyologları için farklı bir yönüyle daha da önem kazanmaktadır. Çünkü din, kişilerin inanç, düşünce ve yaşam biçimlerini derinden etkileyen, olaylara bakış açısını belirleyen ve yönlendiren bir olgudur. Bunun tersi de olabilir. Yani gözlemci dinin dışında hatta ona karşı da olabilir. Her ne şekilde olursa olsun, din sosyolojisi çalışmalarında objektiflik ilkesi zedelediğinde, araştırma sağlıklı yürüyemeyeceği gibi, elde edilen sonuçlar ve açıklamalar da gerçeği yansıtmaktan uzak kalacaktır. Sadece, kişisel yargılarını ve bir adım daha ileriye gidersek, ideolojik tutumlarını doğrulamak gibi yanlış, hatalı bir o kadar da yanıltıcı açıklamalara ve sonuçlara sürüklenmiş olacaktır.

Demek ki, din sosyolojisi araştırmalarında en önemli iş bilimsel ölçütler doğrultusunda ele alınan olayı doğru anlamak, incelemek, açıklamak ve yorumlayabilmektir.

Diğer yandan sosyal olayları açıklamada sübjektif ve psikolojik öğeler yeterli değildir. Başka bir anlatımla, sosyal olaylar hiçbir zaman bazı kişilerin istek ve iradelerinin eseri olmadıkları gibi, biyolojik zorunluluktan da doğmazlar. Bu anlamda Durkheim, “Sosyal olayın nedeni yine sosyal karakterli bir olay olabilir. Biyolojik ve ruhsal bir olay, sosyal bir olayın nedeni olamaz” demektedir. Hâlbuki dinin bireyi ve toplumu aşan doğüstü aşkın bir yönü, kutsal bir mahiyeti vardır. Dini- sosyal olaylar kendi bağlamı içinde yani manevi bağlamından koparılmadan incelenmeli ve açıklanmalıdır. Dinin kendine özgü varlığı ve dinamizmini görmezden gelerek kuramlar geliştirenler yanılgıya düşmüşlerdir. A. Comte’un pozitivist felsefesinden kaynaklanan bir anlayışla, ruhani ve manevi gelişmelerin maddi şartların bir sonucu sayılması bu durumun tipik bir örneğidir. Comte’un dini, toplumların bir fonksiyonu olarak görmesi, K. Marks’ın dini, toplumun iktisadi hayatının bir sonucu olarak algılaması, E. Durkheim’in dini toplumsal şartlarda arayarak kaynağını toplumun kolektif vicdanından aldığı ileri sürmesi ve S. Freud’un din hayatını bir nevrüz olarak açıklamak istemesi de bu yanılgının tipik örneklerindedir. Bütün bunlar dini, din ve toplum ilişkilerini yanlış ve tek nedenli yorumlamanın sonuçlarıdır.

Bugün artık, tek neden kavramı fazla bir şey ifade etmemekte, yerini çok nedenli açıklamalara bırakmış bulunmaktadır.

Din sosyolojisi açıklamalarında, birçok sosyal, kültürel ve sosyo ekonomik faktörlerin dine etkilerinin yanı sıra dinin de sosyal hayatın çok çeşitli alanlarına etkilerinin yani karşılıklı bağımlılık ve etkileşimin söz konusu olduğunu gözden uzak tutmaması gerekir.

DİN SOSYOLOJİSİNİN KISA TARİHİ

Öncüler

Din sosyolojisinin nispeten yeni bir bilim olduğunu, 20. yüzyılın başlarında bağımsız, deneysel ve sistematik bir bilim haline geldiğini belirtmiştik. Bu anlamda din sosyolojisi bilim olarak yeni olsa da din ve toplum sorunsalı üzerinde düşünme ve inceleme yeni değildir.

İnsanlık tarihi araştırmaları, dinin insan ve toplum hayatında “fitri” (doğuştan yatkın) bir gerçeğe sahip olduğunu göstermektedir. Dünya üzerinde dinden ve dini yaşayıştan uzak bir toplumun yaşadığı bilinmemektedir. İnsanlık tarihinin dinle başladığı, kutsal kitaplar kadar felsefe ve bilim araştırmalarının da bize öğrettiği bir gerçektir. Hans Freyer’in de belirttiği gibi, insanlığın ne kadar eski zamanlarına, önceki dönemlerine inerek inelim, her zaman din olgusuyla karşılaşırız. İnsan, nasıl en basit kültürlerde bile bir takım sosyal gruplar içinde yaşamışsa, bir dinde de yaşamıştır. Henri Bergson, bu durumu şöyle ifade eder: Geçmişte olduğu gibi, günümüzde de, bilimden uzak, sanatsız, felsefesiz insan toplumları vardır, fakat hiç bir zaman dinsiz bir toplum var olmamıştır.

O halde, insanlık tarihi ile birlikte insanın ve toplumun olduğu her yerde din var olduğuna göre, denilebilir ki, din üzerinde düşünme de o kadar eskidir. Burada İlkçağ Yunan düşüncesinde ve Hıristiyan ortaçağında din sosyolojisi açısından önemli bazı düşünürlerin görüşleriyle yetinilecektir.

İlkçağ Yunan Düşüncesi

Toplum ve din olayları ile ilgili düşünme ve araştırmanın tarihi, İlkçağ Yunan düşüncesine kadar uzanır. Sosyal, daha geniş olarak manevi bilimlerin tarihini ilk Yunan sofistlerine kadar çıkarmak genellikle gelenek haline gelmiştir. Fakat onlardan önce de, daha doğa bilimleri kurulmaya başladığı zaman, din üzerine bugünkü din bilimleri bakımından çok ilginç düşüncelere rastlanmaktadır.

Sofistlerin görüşleri, zamanın dinlerinin gözlemine dayanıyordu. Toplumun din üzerinde, dinin de toplum üzerinde karşılıklı etkilerini incelemeleri bakımından deneysel din sosyolojisi tarihinde önemli yerleri vardır.

Din sosyolojisi açısından en orijinal görüşlere Eflatun’da rastlanır. Onun birçok bilim ve felsefe konularında olduğu gibi, bu alanda da bir öncü olduğu söylenebilir.

Eflatun, sofistlerin “Her şeyin ölçüsü insandır.” ilkesinin aksine “Her şeyin ölçüsü Tanrı’dır.” diyerek işe başlamakta ve bu görüşü üzerine bütün bir felsefe, ahlak, ve siyaset sistemini kurduktan sonra, bu sistemin temeline de dini yerleştirmektedir. Çünkü, kurmak istediği yeni toplum düzeninin dinsiz yaşayamayacağına inanmaktadır. Eflatun’un din sosyolojisi açısından dik-kati çeken iki önemli eseri vardır; “Devlet” ve “Kanunlar”. Özellikle “Kanunlar” adlı eseri alanımız itibarıyla daha da önemlidir. Eflatun bu kitabında, günün sosyal şartlarına uygun bir devlet ve anayasa planını çizdikten sonra, koyduğu kanunların sadece maddi yaptırımlarla tutunamayacağını, asıl manevi yaptırımlar gerektiğini, bunu da ancak dinin verebileceğini söylemektedir. Toplumda rastlanan her türlü bozukluğun dinsizlikten, inançsızlıktan ileri

geldiğini, dolayısıyla iyi bir toplum düzeninin kurulabilmesi için, ilkin dinsizlikle savaşmak ve bunun için de birçok devletin yaptığı gibi, dinsizlik aleyhinde kanunlar çıkarmak gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre, dinsizliği önlemek için kanun çıkarmak da yeterli değildir. Çünkü, dinsizliğin asıl sebebi maddi değil, manevidir, halktan değil filozoflardan kaynaklanmaktadır. Böylece o, dinsizliğe götüren materyalist felsefeye karşı, spiritualist bir felsefe kurmak gerektiğini belirterek, düşünce tarihinde ilk olarak sağlam bir İlahiyat (Teoloji) sistemi kurmaktadır. Eflatun'a göre, bu İlahiyatın ilk işi; Tanrı'nın varlığını ispat etmek, ikincisi Tanrı'nın insanlarla ilgilendiğini, hiç kimsenin yaptığından yanına kâr kalmayacağını göstermek, üçüncü olarak da; Tanrıların bir takım yalvarmalarla ve hediyelerle kazanılamayacağını, herkesin kendi hareketlerinden sorumlu olduğunu anlatmaktır.

Böylece Eflatun, dinde, inanç, amel, eğitim ve yaptırımın önemini anlatmakta ve bunların bir toplumun var olma, yaşama şartlarından biri olduğunu belirtmektedir. Eflatun'un din-toplum ilişkilerini çeşitli yönlerden ayrıntılı bir şekilde incelemesi, din sosyolojisinde tarihsel anlamda gerçek bir öncü olduğunu göstermektedir.

Sosyolojinin öncülerinden hatta ilk kurucularından biri olarak kabul edilen Aristo'nun din üzerine görüşleri daha çok metafizik ve psikolojik temellere dayanmaktadır. Din ve toplum ilişkileri konusuna ise genel sosyolojik görüşlerinden başka bir şey söylememektedir.

Hıristiyan Ortaçağı

Hıristiyanlık, doğuşu ve geniş Roma topraklarına yayılışı ile birlikte, kendini anlamak ve anlatmak istediği zaman, Yunan felsefesinin, özellikle Helenistik dönemin ünlü iki felsefi akımı olan Stoacılık ve Yeni Eflatunculuğun yardımına başvurmuştur. Dinin inanç sistemini felsefi bir şekilde açıklamak ihtiyacından Hıristiyan Teolojisi doğmuştur. Böylece bütün Ortaçağ boyunca, din bilgisi ve din bilimi aşağı yukarı Teoloji'den ibaret kalmıştır. Dolayısıyla, bu dönemin, toplum anlayışlarında da Hıristiyan Teolojisi'nin baskın rol oynadığı açıkça görülmektedir.

Bu dönemin toplum görüşlerinin çerçevesini biri mistik, diğeri de skolâstik iki dünya görüşü oluşturmaktadır. Bu dönemde ideal toplum örneği "görünmeyen âlem"dır. İçinde yaşadığımız âlem gölgeden ibarettir ve geçicidir. Çünkü, sonsuz ve mükemmel topluma ancak öteki âlemde kavuşulabilir. Şimdi de bu dönemin iki ünlü temsilcisinin görüşlerine bakabiliriz.

Saint Augustin (354–430) "Tanrı Sitesi" adlı eserinde Ortaçağ Hıristiyan dünyasındaki mistik görüşün esaslarını anlatmaktadır. Ona göre, içinde yaşadığımız bu dünya toplumları (siteleri) gelip geçicidirler. Buna karşılık görünmeyen, değişmeyen ve sonsuz olan öbür âlemdeki mükemmel site, gerçek sitedir. Ancak, bu site yere indirilebilir. İnsan ideal sitenin hemşerisi olabilir. Tanrının emirlerine uyan ve sevgisini kazanan kişi Tanrı sitesinin hemşerisi demektir ve O'nun sofrasında yemek yer.

Akinaslı Saint Thomas (1225–1274) ise, skolâstik dünya görüşü ve toplum anlayışının esaslarını ortaya koyduğu "İlahiyat Mecmuası" adlı eserinde; toplumun temeli ve düzeni olan kanunları aklın ilkelerinden çıkarmakta ve skolâstik düşünce ile aklın kurallarını İncil'in emirleri ile uzlaştırmaya çalışmaktadır.



Ortaçağ'da din–toplum ilişkileri üzerine geliştirilen düşünceler Hıristiyan dünyası ile sınırlı olmayıp, özellikle Farabi ve İbn Haldun gibi Müslüman düşünürlerin de alana yaptıkları önemli katkıların olduğu göz ardı edilmemelidir. Söz konusu Müslüman düşünürlerin din sosyolojisine hazırlık niteliği taşıyan çalışmaları bir sonraki üniteye ala alınacaktır.

Kurucular

Sosyolojinin kurucularına ve din sosyolojisi ile ilgili temel yaklaşımlarına geçmeden önce kısaca ortaçağın sonlarından itibaren başlayan değişim hareketlerine bakmakta yarar vardır.

Skolâstiğin egemen olduğu Hıristiyan ortaçağı boyunca felsefi ve teolojik karakterli dini sosyal düşünce anlayışı, İslam bilginlerinin ve Antik Yunan düşüncesinin eserlerinin Latinceye çevrilmesi, Batılıların haçlı seferleri nedeniyle İslam kültür ve uygarlığıyla tanışmaları ve 15. yüzyıldan itibaren gerçekleştirilen büyük coğrafi keşiflerin etkileriyle derin sarsıntı geçirdi. Bütün bu ve benzeri etmenler, Avrupa ortaçağının karanlığını, cehalet ve düşünsel durgunluğunu sona erdirirken, yeniçağın başlangıcından itibaren de Avrupa'da büyük değişim ve dönüşüm hareketlerine zemin hazırlamış oldu.

Rönesans ve Reform hareketleri, bilimsel ve teknik buluşlar, İngiltere, Fransa ve Almanya'daki Aydınlanma hareketi, Fransız ve Sanayi devrimleri gibi olay ve olgular, toplumların siyasi, sosyo-ekonomik ve kültürel hayatlarında büyük değişimler meydana getirdiği gibi kilisenin ve halkın din ve dünya görüşü de sorgulanmaya başlanmıştır. Çünkü Kilise doğa bilim araştırmaları ve yeni buluşlar karşısında, bilim adamlarına karşı (örneğin, Galile, 1564–1642, hatırlanabilir) olumsuz tutum takınmıştır. Kilisenin bu yanlış tutumu din karşıtlığını arttırmıştır. Bu durum materyalist felsefelerin gelişmesine ve dini-sosyal hayatın alt üst olmasına neden olmuştur. Böylece aydınlanma hareketi, geleneksel din anlayışından uzaklaşarak hem kiliseyle hem de halkla inanç ve düşünce yönünden ayrılmıştır. Aydınlanma dönemi (17. ve 18. yüzyıl) filozofları, (Hint, Çin, Asya gibi) farklı coğrafyalardaki toplumların dinlerini incelediler. Dinleri birbirleri ile ve özellikle de Hıristiyanlıkla karşılaştırdılar. Bütün dinlerde benzer ve ortak yönlerin varlığı düşüncesinden hareketle de “Tabii (Doğal) Din” adıyla yeni bir felsefi-dini hareket başlatmış oldular.

“Tabii (Doğal) Din yaklaşımı ile insanda din ve Tanrı duygusunun doğal olarak var olduğunu ön kabulü ile, bir din kurmak istemişlerdir. Buna göre; tarihi dinlerde yalnız bu tabii duyguya uygun olanlar alınıyor ve dinin tabii akla uygun olmayan yerleri sadece bir gelenek olarak kabul ediliyordu. Böylece, aklın ürünü bir din anlayışı oluşturdular. Kendilerine “Deist” (Tanrıacı) adını veren bu Aydınlanma dönemi filozofları, ilk çağda olduğu gibi bir tür felsefi bir dine bağlanmış oldular. 18. yüzyılın bu rasyonalist filozofları, ilkin kiliseye karşı yaptıkları eleştirilerini daha sonra da dine çevirmişler ve dinin tarihi rolünü oynadığı ve sonunun geldiği savını ileri sürmüşlerdir.



Fransız Devrimi, Aydınlanma ve Sanayi Devrimi ile ilgili daha geniş bilgi edinmeye çalışınız.

Sosyoloji ve din sosyolojisinin kurucu düşünürlerine geçmeden önce, Karl Marks'tan (1818–1883) bahsetmek gerekecektir.

Marks, dini ayrıntılı olarak incelememesine karşın, daha sonra dine sosyolojik açıdan getirilen yaklaşımlarda etkili olan, sosyolojinin üç klasik kuramcısından (Marks, Durkheim, Weber) birisidir. Bu üç kuramcı da dinin temelde bir toplumsal süreç olduğuna, bilimin gelişmesi, rasyonelleşme ve kalkınma ile birlikte modern zamanlarda öneminin göreceli biçimde azalacağına inanıyorlardı.

19. yüzyıl teolog ve felsefecilerinin yazdıkları ve bunlardan özellikle Feuerbach'ın "Hıristiyanlığın Özü" (1841) adlı eseri ve diğer çalışmaları Alman aydınlarını ve daha çok gençliği etkilediği gibi, o yıllarda gençlik dönemini yaşayan Marks'ı da derinden etkilemiştir. Bu nedenle, Marks'ın dinle ilgili düşüncelerini Feuerbach'a giden köklerinde aramak gerekir.

Feuerbach'a göre din, insanın kendi düşüncesinin insanlar üstü bir plana aktarılışıdır. Başka bir ifade ile, din, kültürel gelişme sürecinde insanların ürettiği düşünce ve değerlerden oluşmakta, fakat bunlar yanlış bir şekilde ilahi güçlere ya da tanrılara mal edilmektedir. İnsanların ruhun ölmezliğine inanmaları ve ilahi adaletin tecellisine inançları, yine insanların adalete susamışlıklarının soyut bir plana aktarılması, dünya ötesi bir insani isteğin şekil değiştirmesinden ibarettir. Yine Feuerbach'a göre, insan, dini düşüncelerinin kendi iç hayatının bir izdüşümü olduğunu anladığı anda, artık kendi doğasının dışında bir ölçü, değer aramayacak, kendi kişiliğini idrak etmeye çalışacaktır. Feuerbach bunu daha açık bir şekilde şöyle belirtir: "Hıristiyanlık, aslında yalnız insanların Us'undan değil, bizzat hayatından da uzun zamandan beri yok olmuştur. Hıristiyanlık, artık yangın ve hayat sigortalarımızla, demiryollarımız ve buhar gemilerimizle, resim ve heykel galerilerimizle, askeri ve endüstri okullarımızla, tiyatro ve bilimsel müzelerimizle tam bir zıtlık halinde olan bir sabit fikirden başka bir şey değildir".

Marks, bu düşüncelerin çok büyük etkisi altında kalmıştır. Ona göre din, ünlü deyişiyle söylersek, halkın afyonudur. Şerif Mardin, bu ifadenin Feuerbach'ın düşüncelerinin etkisi altında yazıldığını söyler. Cümlelerin tamamı ise şöyledir: "Din, baskıya tabi yaratıkların iç çekmesi, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz olayların ruhudur, halkın afyonudur". Ona göre, din bu dünya şartlarına müdahale etmeyi bir yana bırakmayı öğretmekte, mutluluk ve ödülleri ölümden sonraki hayata ertelemektedir. Böylelikle de dikkatlerin bu dünyadaki eşitsizlik ve adaletsizlikler üzerinde yoğunlaşması önlenmekte, insanlar öteki dünya vaadiyle avutulmaktadır. Din, aynı zamanda güçlü bir ideolojik öğeye sahiptir: Dini inanç ve değerler, servet ve güç dağılımındaki eşitsizlikleri makul göstermeye yaramaktadır. Örneğe, "yumuşak başlı kişilerin dünyanın varisi olacağı" yolundaki inanış, azla yetinmeyi ve baskıya boyun eğmeyi önermektedir.

Çoğunlukla Marks'ın dini bir kenara attığına inanılır, fakat bu doğru değildir. Çünkü Marks dinin "kalpsiz bir dünyanın kalbi" olduğunu, günlük gerçekliğin acımasızlığından kaçıp sığınılan bir liman olduğunu belirtir. Ona göre, geleneksel biçimiyle din ortadan kalkacaktır, yok olmalıdır da; ama bu, dinde içkin olumlu değerlerin insanlığın gelişimine büyük ölçüde yön veren idealler olabildiği için böyle olacaktır. Yoksa dinin getirdiği idealler ile değerler yanlış anlaşıldığı için değil.

Marks'a göre din, toplumsal değişimden çok, statükonun ve egemen sınıfların çıkarlarının devam etmesine hizmet eder. Ona göre, Hıristiyan düşüncesi, 18. yüzyılın rasyonalist düşüncelerine mağlup olurken; feodal toplum, onun ölü birliklerini devrimci burjuvaziye karşı savaşa sürüyor ve böylece eski toplumsal konumunu devam ettirebilmek için değişime karşı

verdiği mücadelede dini kullanıyordu. Marks, egemen sınıfların, kendilerine yönelik bir devrim tehlikesine karşı, kitleleri pasifize etmek için dini nasıl kullandıklarını örneklendirirken, çok yakından tanıdığı İngiltere örneğini verir: İngiliz burjuvazisi, kitlelerin dini duyguları kaybolduğu takdirde, neler olabileceğini Fransız Devrimi örneğinde görmüş ve gittikçe güçlenen konumuna ve ekonomik hâkimiyetine son verebilecek benzeri bir işçi ayaklanmasının İngiltere’de de patlak vermemesi için dini kullanmaktan çekinmemiştir. Aşağı tabakanın Hıristiyanlaşması, İncil öğrenmesi için her yıl büyük harcamalara girişti ve üstelik sahip olduğu yerli dini mekanizmalarla da tatmin olmayıp, bazı Amerikan dini uyanış hareketlerini ithal etti. Hatta eski Hıristiyanlık propagandasını yeniden diriltten, sefillerin seçilmiş olduklarını söyleyerek kapitalizme karşı, devrimci bir direniş göstererek değil dini bir yolla savaştan Protestan Kurtuluş Ordusu’nun yardımını bile kabul etti. İngiliz burjuvazisinin, dini, halkın ayaklanmaması için ayakta tutmaya çalıştığını ifade eden Marks’a göre, gelenek, büyük bir geciktirici güçtür; tarihin eylemsizlik gücüdür.

Auguste Comte (1798–1857)

18. yüzyılın aşırı rasyonalizmine (akılcılığına) karşı, tepkisel bir hareket olarak doğan pozitivist felsefe, 19. yüzyıla damgasını vurmuştur. 19. yüzyıl aynı zamanda Darwin’in (1809–1882) evrim teorisinin sosyal bilimlere uygulandığı bir dönemdir. Darwinizmin evrimci görüşlerinin etkisiyle din sosyolojisi çalışmaları, ilkel denilen toplumların dinleri araştırılmış, dinin kaynağı ve buradan hareketle dini evrimin (tekâmül) aşamaları açıklanmaya çalışılmıştır.

Sosyolojinin isim babası Auguste Comte, pozitivist felsefenin de en önde gelen temsilcilerindendir. O, pozitif yöntemin bilimler için zorunlu olduğunu, gözleme, deneye ve yasaların tespitine dayanan bu yöntemin, teolojik ve metafizik alanlara da yayılması gerektiğini söyler. Comte’nin genel sosyoloji gibi din sosyolojisinin de kurucusu olduğu kabul edilir. Ancak onda bugün anlaşılan anlamda bir din sosyolojisinin varlığından söz etmek mümkün değildir. Çünkü onun sosyolojisi normatif özelliklerle tam bir sosyal felsefe karakterine sahiptir. Hatta onun eserinde sosyoloji ile din kelimeleri bir ve aynı şeyi ifade eder görünmektedir.

Comte’nin sosyolojisi sosyal statik ve sosyal dinamik olmak üzere iki bölümden oluşur. Sosyal statik, bir toplumu kuran ve yaşatan temel öğelerin ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerini düzen halindeki, durgunluk içindeki yasalarını tespit eder. Sosyal dinamik ise bu temel öğelerin tarih boyunca gelişmesini, dinamiğini, ilerlemesini inceler. Ona göre sosyal statik, toplumsal düzenin, sosyal dinamik de ilerlemenin bilimi idi. Ancak her iki bölümün de temel ögesi dindi.

Statik açıdan toplumu meydana getiren üç temel öğe; aile, devlet ve dindir. Bunlarsız bir toplum kurulamaz. Toplum düzeninin tam veya eksikliği, iyi veya kötü olması bunlar arasındaki ilişkiye bağlıdır. Din, aile ve devlet gibi insanın doğasından çıkan ve toplum halinde yaşayan insan için zorunlu bir kurumdur. Nerede bir insan toplumu varsa orada bir din vardır. Diğer sosyal kurumlar gibi din de değişebilir, gelişebilir ama 18. yüzyıl filozoflarının sandığı gibi ortadan kalkamaz. Bu tespitlerden sonra Auguste Comte, kurmayı tasarladığı pozitif toplumun pozitif bir dini olması gerektiğini ileri sürerek din kurucusu olarak ortaya çıkmaktadır. Hatta o, kurduğu bu pozitif dinin ilmihalini bile yazmıştır.

Emile Durkheim (1858–1917)

Auguste Comte'den sonra Fransız sosyolojisinin en önemli temsilcisi E. Durkheim'dır. Daha önce de belirttiğimiz gibi “din sosyolojisi” terimini ilk defa kullanan da odur. Onun sosyolojisini en geniş anlamı ile bir din sosyolojisi olarak görmekte bir sakınca yoktur. Çünkü, onun sosyolojisinin esasını kolektif bilinç anlayışı oluşturur. Kolektif bilinç, kolektif düşüncelerin toplamından ibarettir. Toplumun kolektif düşüncelerinin temelinin de dini inanç ve düşünceler oluştururlar.

Sosyoloji anlayışı itibariyle A. Comte'nin pozitivist felsefesinin etkisi altında kalan Durkheim, dinin toplumsallığı üzerinde durmakta, dinin özünü ve başlangıcını tamamen sosyal şartlardan hareketle açıklamaktadır. Comte gibi o da, dinin öznesi ile muhtevasını birbirine karıştırarak onu toplumun bir fonksiyonuna indirgemektedir.

Durkheim “İntihar” (1897) adlı eserinde intiharı psikolojik olmaktan çıkararak, toplumsal bir olay olarak incelemekte, birçok etmenin yanı sıra, intiharlarla dini inanç ve hayat arasındaki ilişkiler üzerinde durmaktadır. Buna göre; dine bağlılıkla intiharların azlık çokluğu arasında ilişkiler vardı. Durkheim, istatistiklerden hareketle intiharların en çok sanayileşmiş, çözülmüş toplumlarda baş gösterdiğini, Protestan toplumlarda, Katolik toplumlara göre intihar oranlarının daha yüksek olduğunu, zira Katolik Kilisesi'nin, insanı ve toplumu daha sıkı bir şekilde sararak kişileri birbirine bağlayıp bütünleştirip bir cemaat halinde tutabildiğini göstermeye çalışmıştır.

E. Durkheim'ın “Dini Hayatın Başlangıç Şekilleri” (1912) adlı eseri, din sosyolojisinin ilk klasiklerindedir. Ona göre insanın kendisiyle dünya hakkında edindiği ilk düşüncelerinin kaynağı dindir. Dünya ve Tanrı üzerine bir görüşe sahip olmayan bir din yoktur. Felsefe de bilim de dinden doğmuştur. Aynı şekilde, hukuk, ahlak, iktisat, sanat gibi hemen hemen bütün kurumlar din kaynaklıdır. Bütün sosyal kurumların dinden doğması doğaldır. Çünkü, toplum dinin özüdür, ruhudur. Din her çağda toplumsal dayanışmayı güçlendirmek gibi çok iyi bir iş görmüştür. Onun için toplumlar var oldukça din de çeşitli biçimlere bürünerek daima yaşayacaktır.

Durkheim, dinlerin evriminden daha çok, dinin kökeni (origine, menşei) sorununu araştırır. Kendinden önce dinin kökeni üzerine ileri sürülen en dikkate değer kuramları (animizm, naturizm) eleştirdikten sonra kendi kuramını ortaya koyar. Ona göre din, toteme tapınma (totemizm) şeklinde başlamıştır. Onun kaynağını da toplumun kolektif vicdanından aldığını iddia etmektedir. Yani dinin kaynağı topluluğun kendisidir. Başka bir deyimle, topluluk heyecanı, topluluk ruhudur.

Durkheim, dinin toplumun kolektif bilincinden doğduğunu öne sürerek, din gibi özünde insan ve toplumu aşan, aşkın bir gerçekliği tekrar insan ve topluma dönüştürmekle dinin öznesi ile nesnesini, tapanla tapılanı birbirine karıştırmakta ve hataya düşmektedir.

Max Weber (1864–1920)

Din sosyolojisinin kurucularından birisi de E. Durkheim'in çağdaşı Alman bilim adamı Max Weber'dir. Weber, genel olarak toplum ve ekonomi, özel olarak da din ve ekonomi üzerindeki incelemeleriyle tanınmıştır. Onun dini inançları, değerlendirme biçimi kendinden öncekilerden önemli farklılıklar

göstermektedir. O, din sosyolojisinin 19.yüzyılda olduğu gibi, dinin kökenini, gelişimini araştıran bir bilim değil, dini davranışların ya da dinden kaynaklanan sosyal davranışların bilimi olması gerektiğini söyler. Aynı şekilde dini-sosyal davranışlar incelenirken dinin yadsınması ve gelişen toplumlarda anlamını tamamen yitiren bir olgu olarak görülmesi de söz konusu değildir.

Weber'in, din olaylarını incelediği yöntemi de öncelilerden farklıdır. Rickert ve Dilthey'den yararlanarak "Anlayıcı Sosyoloji" geleneğini olgunlaştırmış, öteki sosyal olaylar gibi din olaylarını da, nedenleri ve etkileri açısından "anlayış" yöntemiyle yorumlamıştır. Diğer yandan ona göre; deneysel sosyal bilimlerin olmaları araştırılmalıdır, felsefenin ya da sosyal felsefenin yaptığı gibi olması gerekeni değil. Bu nedenle, kişisel değer yargılarından uzak durulmalı, sınırları kesin kavramlar kullanılmalı ve bilimsel açıklamalar birden çok nedene dayandırılmalıdır. İşte Weber'in yaptığı incelemelerin ortak özellikleri bunlardır.

Bu nedenlerle Weber, sosyolojinin olduğu kadar din sosyolojisinin de kurucusu sayılmaktadır. Çünkü o, din sosyolojisinin felsefeden sıyrılarak objektif ve deneysel bir dini-sosyal olaylar bilimi olarak, bağımsız ve sistematik bir disiplin haline gelmesinde çok büyük pay sahibidir.

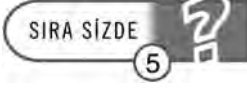
Weber'in din sosyolojisi ile ilgili en önemli eserleri; "Din Sosyolojisi Hakkında Makaleler" (3 cilt) ile ona bu alanda ün kazandıran "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu" dur.

Weber, dini inançların toplumların ekonomik hayatlarını ne yönde etkilediğini araştırır. O, insan davranışlarının yaşadıkları toplumun varoluş konusundaki genel anlayış çerçevesinde anlaşılır olduğunu, dini dogmaların ve bunların yorumlarının dünya görüşünün ayrılmaz parçası olduğunu, bireyleri, grupları ve özellikle de ekonomik davranışları anlamak için, bunları anlamak gerektiğini kanıtlamak istemiştir. Ayrıca Weber, dini anlayışların ekonomik davranışların gerçekten bir belirleyicisi olduğunu ve bu bakımdan toplumların ekonomik değişimlerinin nedenlerinden biri olduğunu göstermek istemiştir. Bu anlayıştan yola çıkarak, Protestanlıkla kapitalizm arasındaki ilişkileri inceleyen Weber, belirli bir dünya görüşü ile (Protestanlık), belirli bir ekonomik etkinlik (kapitalizm) biçimi arasında manevi bir ilişki olduğu sonucuna varmıştır.

Nitekim, Protestanlık mezhebinin kurucusu M. Luther'in, J. Calvin'in ve diğer protestan ilahiyatçıların öğretileri analiz edildiğinde bunların modern kapitalizmin ruhunu oluşturdukları görülmektedir. Çünkü onlara göre kapitalist ruhun çıkış noktası meslek aşkıdır, yani irrasyonel bir biçimde kendini mesleğine adanmak. Bu çeşit bir meslek anlayışının kökü dinidir. Bu anlamda Protestanlık, işi ve çalışmayı kutsallaştırmış, dünya hayatından kaçan insan ideali yerine, her şeyden önce kurtuluşu dünyada arayan ve akla uygun bir hayat süren bir insan idealini taraftarlarına aşılamıştır. Demek ki; rasyonel bir işi için, rasyonel olmayan itici güçlerin harekete geçirilmesi gerekmektedir.

Sonuç olarak, Weber'e göre dini olaylar ekonomik olaylarla karşılıklı etkileşim içindedirler. Onlardan birini ötekinin basit bir fonksiyonu olarak görmek ve tek taraflı bir yorumlamaya gitmek yanlıştır. Weber bu tezi ile, Marks'ın din olaylarını tek nedene bağlama yolundaki çabalarını yetersiz bularak reddetmektedir.

Weber, bu çalışmasından sonra, dünya dinlerinin Yahudilik, Budizm, Konfüçyanizm, Taoçuluk ve Brahmanizm'in karşılaştırmalı bir sosyolojisi yapmaya yönelir. İşlamiyet üzerine gerçekleştirmeyi tasarladığı çalışmasını tamamlayamadan ölür.



Görüldüğü gibi, Max Weber, dini anlayışlarla ekonomik davranışlar arasındaki ilişkileri aydınlatmaya çalışmış olmakla din sosyolojisi kısa tarihi içinde kendine ayrıcalıklı bir yer edinmiştir. Her ne kadar Weber'in çalışmaları din-ekonomi ilişkileri üzerine odaklanmakla birlikte, din sosyolojisinin diğer konularında da çalışmaları ve görüşleri bulunmakta olup, bunlar arasında. Dini otorite tipleri, çeşitli sosyal tabaka ve çevrelerin dini tutumları, din ve cinsiyet, sanat, siyaset ve eğitimi ilişkileri, dini cemaatler ve grupların diğer doğal gruplarla ilişkileri konularını zikretmek mümkündür.

Türkiye'de M. Weber sosyoloji ekolünü benimseyen ve bu doğrultuda çalışmalar gerçekleştiren bir bilim adamı ve eserleri hakkında bilgi edinmeye çalışınız

Diğer Sosyologlar

M. Weber'e ilk önemli katkı, arkadaşı Ernest Troeltsch (1865–1923) tarafından gelmiştir. Özel din sosyolojisi alanındaki en önemli eseri “Hıristiyan Kilise Gruplarının Toplumsal Doktrini”dir (1912). Eserini sadece Hıristiyanlığa ayırmış olan Troeltsch, Hıristiyan kilise ve mezhepleri üzerine Hıristiyan din sosyolojisi yapmıştır. Diğer dinlere yer vermemiştir.

Asıl sistematik din sosyolojisi Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda Max Weber'in öğrencisi Joachim Wach (1898–1955) tarafından kurulmuştur.

Almanya'daki “Anlayıcı Sosyoloji” geleneğine bağlı olan Wach'ın 1931 de yazdığı “Din Sosyolojisine Giriş” adlı eseri ilk defa sadece bu alana ayrılmış sistematik bir çalışmadır. Bu eser, deneysel, onun deyimleriyle ampirik bir din sosyolojisinin, konu, metot, alan ve sınırlarının ana çizgilerini anlatmaktadır. Wach, 1946'da kitabını genişleterek “Din Sosyolojisi” adıyla bu alanda yazılmış en önemli eseri vermiş oluyordu.

J. Wach eserinde bütün dini-sosyal olayların ansiklopedik sistemleştirilmesini denemektedir. O eserinde, dinin sosyolojik teorisini kurmaya çalışmadığı gibi, belli sorunları aydınlatmaya da yönelmez. Yaptığı daha çok dinin ortaya çıkan sosyal biçimlerinin derlemesidir.

Wach, din sosyolojisini, din biliminden ayrı düşünülemez bir disiplin olarak görmüştür. Din biliminin alt dallarını oluşturan din fenomenolojisi, dinler tarihi ve din psikolojisinin yanında yer almaktadır.

Ona göre dini deneyimin üç anlatım biçimi vardır. Bunlar teorik (inançlar), pratik (ibadetler), sosyolojik (cemaat, inananlar topluluğu) şeklinde gösterilmektedir. Din sosyolojisinin en önemli görevi, üçüncü anlatım biçiminin tipolojisinin yapılması ve sistemleştirilmesidir.

Wach'ın üzerinde en çok durduğu sosyolojik anlatımdır. Dini grupların çeşitli tipleri, doğuşu, gelişmesi, dini otorite tipleri, din ve toplumun karşılıklı ilişkileri ve din-devlet ilişkileri gibi çeşitli konulardır.

Wach, Weber'den daha çok dinin içi yüzüne (yorumuna) ilgi duymuştur. Ona göre, din ve toplum iki bağımsız birimdir. Her iki sistemin birbirlerini karşılıklı etkilemeleri, cemaatleşme ve dini lider tipleri din sosyolojisinin konusudur. Başka bir anlatımla, dini toplumu, din-toplum ilişkilerini ve dini grupları inceler.

M. Weber ve J. Wach'ın yolunu izleyen diğer bir Alman din sosyoloğu da Gustave Mensching'dir (1901–1978). O da anlayıcı din sosyolojisi ekolüne bağlıdır.

Wach'dan sonra yazılan ikinci önemli eser olan “Din Sosyolojisi” (1947) ona aittir. Eserinde dinleri Milli Dinler ve Evrensel Dinler şeklinde ikiye ayıran Mensching, önce milli dinlerin daha sonra da evrensel dinlerin toplumla ilişkilerini ayrı ayrı incelemektedir. Daha sonra da sırf dini grupları ele alarak tipolojik sosyolojinin kategorilerini dini-sosyal olaylara uygulamaktadır.

Mensching'e göre, din sosyolojisi, dinde ortaya çıkan sosyolojik olaylar ile dinin sosyolojik ilişkilerini incelemelidir. Ayrıca Mensching, genel din sosyolojisinin var olduğu kadar, her dine ait sosyolojik sorunları inceleyecek özel din sosyolojilerinin de varlığını kabul etmektedir. Din sosyolojisinde Weber, Wach ve Mensching'le başlayan yenilikler, zamanla deneysel çalışmalara yönelmiştir.

İşte bu aşamada karşımıza çağdaş Fransız din sosyologlarından biri olan Gabriel Le Bras (1891–1970) çıkmaktadır. Fransa'da dini uygulamalar ve kilise tarihi üzerine yaptığı araştırmalarla öne çıkan G. Le Bras'ın, din sosyolojisine en büyük katkısı, günümüz toplumlarında din ve dini pratikler konusunun sistematik ve sosyolojik incelenmesini yapmış olmasıdır. O böylece, etnolojik ve tarihi yönelimli din sosyolojisi yaklaşımlarının artık aşıldığını göstermiş, dikkatleri çağdaş toplumlarda din sorununa yöneltmiştir.

G. Le Bras, hem dolaylı hem de dolaysız gözlem teknikleriyle, Fransız Katoliklerinin dini pratikleri üzerine geniş denemelerde bulunmuştur. Yaptığı çalışmaları “Dini Sosyoloji Araştırmaları” (1955–56) adlı iki ciltlik bir eserde toplamıştır. Birinci ciltte, “Fransa Kırsalında Dini Pratiğin Sosyolojisi” başlığıyla, 18. yüzyıldan itibaren Fransa'nın kırsal bölgelerinde meydana gelen dini değişiklikler ve çağdaş Fransa'nın dini coğrafyası gibi konuları ele alıp incelerken, ikinci ciltte, “Morfolojiden Tipolojiye” başlığıyla Fransız şehirlerinde dini yaşayış konusunu ele almaktadır.

G. Le Bras, çalışmalarını daha çok Fransa'daki dini hayat üzerinde yoğunlaştırmış olmakla birlikte, amacı bütün dinleri araştırma kapsamına almaktı. Bunu için bütün dinlere uygulanabilir bir anket de geliştirmişti. Ancak, bu amacına rağmen, genel din sosyolojisi değil de, “Katoliklik Sosyolojisi” yapmış olup, bu özel din sosyolojisi alanının da öncüsü olmuştur. .

G. Le Bras'ın başlattığı ve ardından hemen hemen bütün ülkelerde farklı bilim alanlarında da kullanılan “sosyografik” betimleme tekniği, din sosyolojisi araştırmalarında da yaygın bir şekilde kullanılmaya devam etmektedir.



Din sosyolojisi doğuşu ve gelişimi itibarıyla daha çok Hıristiyan Batı toplumlarında ortaya çıktığından, öncü ve kurucu düşünürler doğal olarak bir tür Hıristiyan din sosyolojisi yapmışlardır. Dolayısıyla bu ilk dönem din sosyolojisi teorilerinin Doğulu Müslüman toplumların dini gerçekliklerini anlamlandırma konusunda ne derece işlevsel olacağı tartışmaya açık görünmektedir.

Çağdaş Bazı Yönelimler

20. yüzyılın ikinci yarısından günümüze gelinen süreç içerisinde de, din sosyolojisi alanında öncekilerden farklı olarak, özellikle modern/seküler dünyada din–toplum ilişkileri konusunda yeni yaklaşımlar sergileyen önemli

sosyologlardan bahsedilebilir. Bu çerçevede Thomans Luckmann, Peter L. Berger, Robert N. Bellah, Clifford Geertz, Bryan S. Turner, Charles Y. Glock, Jose Casavova ve Grace Davie gibi isimler öne çıkmakta olup, burada en önemli örneklerden üçünün din konusundaki sosyolojik görüşleri üzerinde durulacaktır.

Bazı sosyologlar din için, insanı etkileyen bazı doğaüstü güçlere inanma şeklinde özsel bir tanımlamaya girişmiş ise de, diğerleri böyle bir bakış açısının oldukça dar kapsamlı olduğunu savunmuş ve din sosyolojisinin, kendi araştırma alanı olarak gördüğü sahayı sınırlandırmaması ve tüm 'inanç sistemleri'ni açıklaması gerektiğini söylemişlerdir. Bu durumda, tüm çeşitliliği içinde insanların dünyayı yorumlama biçimleri ve kullandıkları açıklayıcı çerçeveler din sosyolojisinin ilgi alanına girecektir. Böylece din sosyolojisi, bilgi sosyolojisinin bir parçası haline gelmektedir; zira insanların yorumlama şekli, düşünceleri ve bunlar çerçevesinde dünyaya anlam vermeleri söz konusudur. Bu yaklaşım bazı çağdaş sosyologlarda, örneğin, özellikle Slovenya doğumlu Alman sosyolog Thomas Luckmann ve Avusturya doğumlu Amerikan sosyologu ve Lutheryen teolog Peter L. Berger'in çalışmalarında görülür.

Berger ve Luckmann, din üzerine yapılan çağdaş araştırmalardan çoğunu eleştirirler ve bunların resmi kiliselerin desteği ve teşviki altında gerçekleştirildiğini belirtirler. Böyle olunca, din ve din sosyolojisi kiliseye ait terimlerle tanımlanma sürecine girmiştir; yani kilise merkezli olma eğilimindedir.

Berger ve Luckmann'a göre sosyologlar, bu tür bir 'kilise sosyolojisi' yapmak yerine, insanların, yaşadıkları dünyaya anlam verme biçimi ile ilgilenmelidirler. Din, geçmişte olduğu gibi şimdi de, insanların 'anlam dünyası'nın oluşmasında ve yerleşmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Eğer dinin bu geniş yorumu benimsenirse, din sosyolojisinin alanı bir hayli genişleyecektir. Berger ve Luckmann'ın kapsayıcı din anlayışına göre din, tüm değer sistemlerini kapsamakta ve örneğin bilimcilik, psikolojizm, komünizm vb. gibi anlam sistemleri de bir din olarak görülebilmektedir.

Thomas Luckmann (1927- ...)

Luckmann "Görünmeyen Din" adlı eserinde, din sosyolojisinin, modern toplumda dinin değişen yapısını tahlil etme konusunda sorunlar yaşadığını belirtmekte ve modern toplumda geleneksel kilise dininin yerini alan herhangi bir şeyin de 'din' olarak adlandırılıp adlandırılmayacağını tartışmaya açmaktadır.

'Din'in tarihsel olarak kurumsallaşmış geleneksel kilise ile özdeşleştirildiğini ve böylece 'işlevsel' olmaktan çok 'özel' ve aldatıcı bir din tanımının ortaya çıktığını ifade eden Luckmann, bu 'yargılayıcı' ve 'etnosentrik' (benmerkezci) tanımın teolojik ve felsefi meşruiyetleri ne olursa olsun, sosyolojik olarak herhangi bir değerinin bulunmadığını söylemektedir. Luckmann, aşkın bir nitelik taşıyan ya da taşıyan toplumsal/insani süreçlerin bir ürünü olan tüm 'anlam sistemlerinin' 'dini' olarak nitelendirilebileceğini ifade etmekte ve böylece dinin evrensel ve antropolojik bir yorumuna ulaşmaktadır.

Bu çerçevede, bir anlam sistemi oluşturan ve dini bir işlev gören herhangi bir 'dünya görüşünün' de, dinin toplumsal bir formu olarak tanımlanabi-

leceğini öne süren Luckmann'a göre, 'kilise ve dinin özdeşleşmesi', sekülerleşmenin yanlış anlaşılmasına neden olmaktadır. Şöyle ki, iyi temellendirilmemiş bir teorinin yokluğunda, sekülerleşme tipik bir şekilde, kiliselere devamın azalmasıyla ölçülen patolojik bir süreç olarak görülmüş ve kurumsal boşluk, Comte tarafından öngörülen bir karşı kilise tarafından doldurulmadığından, modern toplumun dindar olmadığı sonucuna varılmıştır.

Luckmann, dinin, giderek daha öznel ve özel bir konu haline gelmeye başladığını, yani kiliseden koparak bireyselleştiğini ifade etmektedir. Bu şekilde dinin 'resmi model'i ile 'bireysel dindarlık' arasında bir ayrım yapan Luckmann, resmi modelin yerini, modern zamanlarda bir başkasının doldurabileceği ihtimalinin göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu yeni süreçte din, bireyin kendisini içinde bulduğu verili ve nihai bir kutsal kozmos olmaktan çıkmış ve bireysel bir tercih meselesi haline gelmiştir. Dinin geleneksel tarzlarıyla karşılaştırıldığında dinin bu yeni toplumsal formu, dindarlığın köklü bir şekilde öznel/bireysel bir biçimidir.

Peter Berger (1929–...)

Çağdaş dinin sosyal psikolojisi hakkındaki görüşünü büyük ölçüde Luckmann'a borçlu olduğunu ifade eden Berger, "Dinin Sosyal Gerçekliği" adlı eserinde, insanı merkeze oturtan antropolojik ve fenomenolojik bir din sosyolojisinin yöntemlerini geliştirmeye çalışmaktadır. Dini, onun toplumsal işlevselliği açısından tanımlamaya girişen en inandırıcı ve en kapsamlı girişimin, Luckmann'ın "Görünmeyen Din"deki teorisi olduğunu belirten Berger, Luckmann'ın, beşeri olan her şeyin aynı zamanda dini de olduğu yönündeki antropolojik varsayımlarına ve kiliseye bağımlı bir din anlayışını eleştirmesine tamamen katıldığını ifade etmektedir. Dini, 'kendisiyle kutsal bir kozmosun kurulduğu insani bir girişim' olarak tanımlayan; ama din ile insan arasındaki ilişkinin tek yönlü değil, diyalektik bir ilişki olduğunu vurgulayan Berger, dinin, insanın dünya kurma girişiminde stratejik bir rol oynadığını; fakat kutsalın tarihi tezahürlerinin çok farklı görünlümlere sahip olduğunu belirtmektedir.

Diğer yandan, bu çeşitlilik ne kadar geniş olursa olsun, din, beşeri aktivite ve beşeri anlamlandırmanın bir ürünü, daha doğrusu beşeri bir yansımadır ve insani ürünleri, insan-üstü veya insan-dışı olgular haline dönüştürmektedir. İnsan tarafından kurulan dünya, onun insan ürünü oluşu inkâr edilerek açıklanmakta; böylece insani düzen (nomos), ilahi düzene (cosmos) dönüşmektedir.

Din, insani dünyaya yabancı olan varlıkların ve güçlerin realitede var olduğunu öne sürer ve yabancı olan bir şeyi insana karşı öne sürmek suretiyle, insanı kendinden yabancılaştırmaya başlar. Bir beşeri anlamlar dünyası olan sosyokültürel dünya, beşeri olmadığı iddiasıyla sırlarla kaplanır. Bu yanlışlama eylemi, esrarengizleştirme olarak da adlandırılabilir. Bütün beşeri ürünler, insani kavramlarla anlaşılabilirken; din tarafından onların üzerine atılan bu büyüsellik örtüsü böyle bir anlamayı önler. Dolayısıyla Berger'e göre, din, en güçlü yabancılaşma aracı olarak, tarih boyunca yanlış bilincin çok önemli bir şekli olmuştur ve yabancılaşma ve yanlış bilinç, daima insan ile ürünleri arasındaki diyalektiğin inkarını gerektirir.

Sekülerleşmeyi (secularization), toplumsal ve kültürel alanların, dini kurumlar ve sembollerin egemenliğinden arındırılması süreci olarak tanım-

layan Berger, Luckmann'a oldukça benzer bir şekilde, bu sürecin başlıca niteliklerinden birinin 'bireyselleşme' olduğunu ifade etmektedir

Sekülerleşme sürecinin, dini, tekelciliği bırakmaya zorlamak suretiyle çoğulcu bir yapının önünü açtığını belirten Berger, bu çoğulcu ortamda dinin artık yukarıdan dayatılan bir gerçeklik olmaktan çok bir gönül işi haline geldiğini ve psikolojik bir mekanizma olarak ahlaki ve tedavi edici işlevlerinin öne çıktığını ifade etmektedir.

Sekülerleşme ve çoğulculuşmanın birbirine yakından bağlı iki küresel süreç olduğunu belirten Berger, bu süreçlerle beraber, tarih, sosyoloji ve psikoloji gibi bilimlerin, dini hakikati mutlaklıktan çıkarıp görecelileştirdiklerini söylemektedir. Dolayısıyla Berger'e göre, modern çağda dinin başına gelen şey, onun gerilemesi veya çökmesinden çok, dönüşerek 'öznelleşme'sidir.

Dinin öznelleşmesi, nesneliliğinin kaybolması, giderek bireysel bir tercih konusu haline gelmesi ve dini realitelerin sembolleştirilmesi yani sembolleştirilmesidir. Bu süreçte bir realite kaybına uğradığı görülen dini gelenek, yeni duruma 'direnme' ve 'uyum' arasında bir tercih yapmaya zorlanmakta; fakat her halükarda onun geleceğinin, sekülerleşme, çoğulculuşma ve öznelleşme süreçleri ile yaşayacağı etkileşim süreçleri tarafından şekilleneceği anlaşılmaktadır.

Robert N. Bellah (1927–...)

Luckmann ve Berger'in din anlayışını andıran bir başka yaklaşım, Amerikalı sosyolog Robert N. Bellah'ın sistemleştirdiği 'sivil din' teorisidir. Şöyle ki, 1960'lı yıllarda Talcott Parsons ve öğrencisi Robert Bellah gibi bazı sosyologlar, modern Amerika gibi toplumların, kurumsal düzenlemeleri ile tarihsel kutlamalarına kutsal özellikler atfettiklerini ileri sürerek, 'kurumsal (kiliseye bağlı) din'den ayrı bir 'sivil din' görüşü ortaya atmışlardır. Bu teoriye göre, Amerikan Yaşam Tarzı, Hıristiyanlığın bir yan olgusu olmaktan çok, kendi inançları, ritüelleri ve azizleriyle adeta ayrı ve bağımsız bir din olarak tanımlanmakta ve siyasi olarak demokrasi ve bireysel özgürlüğü; ekonomik olarak ise liberalizmi temsil etmektedir. Bu kentli din, bireysellik, pragmatizm ve kişisel faaliyetleri önemsemektedir. Bu haliyle Amerikan Yaşam Tarzı, aşkını olmayan, günah veya hüküm kavramlarından yoksun sekülerleşmiş bir Protestanlık olarak da tarif edilebilir.

Bellah 1967 yılında yayımlanan "Amerika'da Sivil Din" Başlıklı makalesinde sivil din kavramını kullanır. Sivil din tezi, sekülerleşmenin artması yönündeki beklentiyi, Amerika Birleşik Devletleri'nde dini inanç ve kurumlara olan kamusal bağlılık gerçeğiyle uzlaştırmanın bir aracını sağlamaktadır. Bu teorik uzlaştırma, ABD'de Hıristiyanlığın sanayileşmeyle birlikte yaşamaya devam etmesinin, kendi geleneksel teolojik muhtevası pahasına gerçekleşmiş olduğu yönündeki bir iddia biçimini almıştır. Baptizm, evlilik, pazar ayini ve okulu gibi Hıristiyan kurumlarına yönelik kamusal destekler, dinin muhtevasındaki derin boşalma ve dönüşümü maskeleyememlidir.

Bu süreçte kiliseler artık, hareketli, yabancılaşmış, kentli orta sınıflar için, dini olmaktan çok birer sosyal kulüp haline gelmiştir. ABD'de Ortodoks Hıristiyan inancından uzaklaşıldığına dair deliller bulunmakla beraber, bayrağa sadakat, Bağımsızlık Günü törenlerine ilgi ve Arlington Milli Kabristanı benzeri kutsal yerlere duyulan yakınlık gibi milli yönelimlerin, çoğu zaman yarı dini bir kutsallık havasına büründüğü görülmektedir. Bu durum

ise, Hıristiyanlığın geleneksel bağlamında olmasa da, seküler bir toplum bağlamında sivil bir din olarak yaşamaya devam ettiği şeklinde yorumlanmaktadır.

Sivil din tezlerinin arkasında yatan temel fikir, kurumsal dinler açısından giderek sekülerleşen ileri sanayi toplumlarında kurumsal dinlerin (devletin ya da sivil toplumun yüceltilmesi türünden), toplumun genel değerlerini belirlemek, toplumsal birliği sağlamak ve duyguların ifade edilmesini kolaylaştırmak gibi geleneksel dini işlevleri gördüğüdür. Başka bir deyişle, sivil dinler, toplumsal sistem içinde dinin karşıladığı türden ihtiyaçları karşıladıkları için, kurumsal dinlere karşı 'işlevsel bir eşdeğerlilik' sunar ya da 'işlevsel bir alternatif' oluştururlar.

Sonuç olarak, özsel bir din anlayışından yola çıkanlar, modernleşme ve onun sonucu olarak ortaya çıkan sekülerleşme ve çoğulculuşma gibi olguları, din aleyhine gelişen karşı konulamaz ve tehlikeli olgular olarak görürken; Luckmann ve Berger'in 'görünmeyen din' ve 'bireysel din' ve Bellah'ın 'sivil din' kuramları gibi işlevselci yaklaşımların, modern ve laik toplumda dine bir yer bulma çabasını yansıttığı söylenebilir.



Bu bölümde kısaca görüşlerine yer verilen bilim adamları, konuyu örneklendirmek amacıyla sınırlı tutulmuş olup; daha pek çok Doğulu ve Batılı sosyal bilimcinin de alana önemli katkılar sağladığı unutulmamalıdır.

Özet

Sosyoloji'nin konusu ve özel sosyolojileri açıklayabilmek.

Konusu insan toplumları olan sosyoloji, toplum içinde ortaya çıkan sosyal ilişkileri, sosyal olayları, sosyal kurumları, sosyal yapıları ve bu yapıdaki değişimleri inceler. Toplumsal hayatın karmaşık ve dinamik yapısını anlamaya ve açıklamaya çalışan Sosyoloji, bir takım dallara ayrılmıştır. Bu çerçevede sosyolojiyi, genel ve özel sosyoloji olarak iki temel kategoriye ayırmak mümkündür. Din sosyolojisi de, sosyolojinin özel bir dalıdır.

Din sosyolojisinin konusu, bilimler sınıflamasındaki konumu ve özel din sosyolojilerini açıklayabilmek.

Din sosyolojisi, adından da anlaşılacağı gibi, din ve toplum sorunsalı ile ilgilidir. Bu çerçevede, din ve toplum ilişkileri, karşılıklı etkileşimi yani dinin/dini hayatın toplum üzerindeki etkileri ile toplumun/toplumsal hayatın din ve dini hayat üzerindeki etkileri, dini gruplaşmalar, dini kurumlar/örgütlenmeler Din sosyolojisinin en temel konularıdır. Din sosyolojisinin konumu, insan bilimleri ile din bilimlerini birbirine bağlayan köprüde aranmalıdır. Başka bir deyişle din sosyolojisinin, bir yandan toplumun incelenmesi diğer yandan dinin incelenmesine dayalı iki kanatlı durumu, onun sosyal bilimler ile ilahiyat (teoloji) bilimleri arasında bulunmasını zorunlu kılmaktadır.

Sosyolojide olduğu gibi din sosyolojisi de uzmanlaşmış alt dallara ayrılmıştır. Bütün dinlerin sosyolojik incelemesini kendine konu edinen genel din sosyolojisi ile yalnız bir dine ait sosyolojik konuları ele alan özel din sosyolojileri vardır.

Din sosyolojisinde yöntem ve teknikleri değerlendirebilmek.

Yöntem (metot, usul); belli bir amaca, hedefe ulaşabilmek için izlenilmesi gereken yol, süreç, sistem vb. anlamına gelir. Teknik ise; seçilen yönteme bağlı olarak belirlenen /kullanılan veri edinme araçlarıdır. Bu çerçevede, Din Sosyoloji, dinin toplumsal boyutunu ele alıp incelerken Genel Sosyoloji'nin yöntem ve tekniklerinden yararlanır. Dolayısıyla, sosyolojik bir araştırmada, doğal olarak Din sosyolojisi incelemelerinde de kullanılan üç aşamalı uygulamadan söz edilebilir: (1) Gözlemeleme, (2) Karşılaştırma ve (3) Açıklama. Din sosyolojisinde kullanılan başlıca araştırma teknikleri ise, (1) alan araştırması, (2) monografi, (3) anket ve (4) mülakattır.

Din sosyolojisinin kısa tarihini özetleyebilmek.

Modern bir bilim dalı olarak din sosyolojisi yeni olsa da din ve toplum sorunsalı üzerinde düşünme ve inceleme yeni değildir. Bu çerçevede, ilkçağ Yunan düşünürleri arasında özellikle Eflatun ve Aristo gibi filozoflarla; Hıristiyan ortaçağında Saint Augustin ve Akinaslı Saint Thomas gibi bilginlerin din-toplum ilişkileri üzerine önemli bazı tespitlerde buldukları görülmektedir. Öte yandan, ortaçağın sonlarından itibaren başlayan coğrafi keşifler, Rönesans, Reform, bilimsel ve teknik buluşlar, Aydınlanma hareketi, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi gibi bazı değişim hareketlerinin modern sosyoloji ve dolayısıyla din sosyolojisinin doğuşunda önemli etkilere yol açtığı söylenebilir.

Bu arada, sosyolojinin isim babası Auguste Comte ve "din sosyolojisi" terimini ilk defa kullanan Emile Durkheim ile Max Weber, Joachim Wach, Gustav Mensching ve Gabriel Le Bras gibi isimlerin modern sosyoloji ve din sosyolojisinin doğuşuna olan katkılarını özellikle zikretmek gerekir. 18. ve 19. yüzyılın bu kurucu düşünürlerinden sonra da gelişimini hızla sürdüren din sosyolojisi, 20. yüzyılda pek çok değerli bilim adamının katkıları ve örneğin Thomas Luckmann, Peter Berger ve Robert Bellah gibi yaşayan din sosyologlarının önemli teorileri ile günümüzde de önemini korumaya devam etmektedir.

Kendimizi Sınayalım

1. Sosyoloji ile ilgili aşağıdaki ifadelerden hangisi yanlıştır?

- Sosyoloji tek tek bireylerin sorunlarıyla değil, toplumsal sorunlarla ilgilenir.
- Sosyoloji, olması gerekeni değil, olanı olduğu gibi inceler.
- Sosyoloji, kural koyucu (normatif) bir bilimdir.
- Sosyoloji, pozitif ve objektif bir bilimdir.
- Sosyolojinin kendine özgü bir yöntemi vardır.

2. Aşağıdakilerden hangisi din sosyolojisi araştırmalarında kullanılan araştırma tekniklerinden biri değildir?

- Alan araştırması
- Monografi

- c. Anket
- d. Mülakat
- e. Karşılaştırma
3. Aşağıdakilerden hangisi modern sosyoloji ve dolayısıyla din sosyolojisinin doğuşuna etki eden faktörlerden biri değildir?
- a. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü
- b. Coğrafi keşifler
- c. Rönesans
- d. Reform
- e. Aydınlanma hareketi
4. "Din sosyolojisi" terimini ilk defa kullanan sosyolog aşağıdakilerden hangisidir?
- a. Auguste Comte
- b. Max Weber
- c. Joachim Wach
- d. Emile Durkheim
- e. Thomas Luckmann
5. 'Din'in 'kilise' ile özdeşleştirilmesini eleştirerek, din sosyolojisinin tüm 'anlam sistemleri' ile ilgilenmesi gerektiğini vurgulayan sosyolog aşağıdakilerden hangisidir?
- a. Gustav Mensching
- b. Thomas Luckmann
- c. Robert Bellah
- d. Gabriel Le Bras
- e. Talcott Parsons

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. c Yanıtınız doğru değilse, "Sosyoloji" konusunu yeniden okuyunuz.
2. e Yanıtınız doğru değilse, "Yöntem ve Teknikler" konusunu yeniden okuyunuz.

- 3. a** Yanıtınız doğru değilse, “Din Sosyolojisinin Kısa Tarihi – Kurucular” konusunu yeniden okuyunuz.
- 4. d** Yanıtınız doğru değilse, “Din Sosyolojisinin Kısa Tarihi – Kurucular” konusunu yeniden okuyunuz.
- 5. b** Yanıtınız doğru değilse, “Din Sosyolojisinin Kısa Tarihi – Çağdaş Bazı Yönelimler” konusunu yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Turizm Sosyolojisi – Hastane Sosyolojisi – Kadın Sosyolojisi – Gelişim Sosyolojisi.

Sıra Sizde 2

Kur’an Sosyolojisi – Sünnet Sosyolojisi – İslam Tarihi Sosyolojisi – Alevilik Sosyolojisi.

Sıra Sizde 3

Örnek olay incelemesi, İçerik analizi, odak grup tartışması

Sıra Sizde 4

Büyük Larousse Ansiklopedisi 'Fransız Devrimi', 'Aydınlanma' ve 'Sanayi' maddeleri.

Sıra Sizde 5

Sabri F. Ülgener (1911–1983). Zihniyet ve Din (1981), İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası (1981), Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler (1983)

Yararlanılan Kaynaklar

Aron, Raymond (1986). **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Berger, Peter (1993). **Dinin Sosyal Gerçekliği**, Çev. Ali Coşkun, İstanbul: İnsan Yayınları

Berger, Peter ve Luckmann, Thomas (1988). “Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi”, Çev. M. Rami Ayas, **AÜİFD**, 30, Ankara.

Duverger, Maurice (1980). **Sosyal Bilimlere Giriş**, 2. bs., İstanbul: Bilgi Yayınları

Er, İzzet (2008). **Din Sosyolojisi**, 2. bs., Ankara: Akçağ Yayınları

- Giddens, Anthony (2000). **Sosyoloji**, Çev. Talip Kabadayı, Ankara: Ayraç Yayınları
- Gökçe, Birsen (1988). **Toplumsal Bilimlerde Araştırma**, Ankara: Savaş Yayınları
- Günay, Ünver (1998). **Din Sosyolojisi**, İstanbul: İnsan Yayınları
- Karasan, Mehmet (1953). “Din Sosyolojisinin Öncüleri ve Kurucuları”, **AÜİFD**, 2/4, Ankara.
- Kehrer, Günter (1992). **Din Sosyolojisi**, Çev. Semahat Yüksel, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat
- Kösemihal, Nurettin Şazi (1974). **Sosyoloji Tarihi**, 3. bs., İstanbul: Remzi Kitabevi
- Luckmann, Thomas (2003). **Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi**, Çev. Ali Coşkun ve Fuat Aydın, İstanbul: Rağbet Yayınları
- Mardin, Şerif (1997). **Din ve İdeoloji**, 7. bs., İstanbul: İletişim Yayınları
- Marshall, Gordon (1999). **Sosyoloji Sözlüğü**, Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları
- Marks, Karl ve Engels, Friedrik (1998). Din ve İdeoloji, Çev. Mevlüde Ayyıldızoğlu, Der. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş, **Din Sosyolojisi**, 2. bs., Ankara: Vadi Yayınları
- Taplamacıoğlu, Mehmet (1969). **Genel Sosyoloji Üzerine Bir Deneme**, 2. bs., Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
- Taplamacıoğlu, Mehmet (1975). **Din Sosyolojisi**, 2. bs., Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
- Thompson, Ian (2003). **Odaktaki Sosyoloji: Din Sosyolojisine Giriş**, Çev. B. Zakir Çoban, İstanbul: Birey Yayınları
- Turner, Bryan S. (1998). Sivil Din, Çev. Yasin Aktay, Der. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş, **Din Sosyolojisi**, 2. Basım, Ankara: Vadi Yayınları

2

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- İslam dünyasında bilimlerin gelişimini açıklayabilecek,
- İslam bilginlerinin din–toplum ilişkileri konusundaki görüşlerini değerlendirebilecek,
- Türkiye’de din sosyolojisinin doğuşu ve gelişimi konusunu açıklayabilecek,
- Din sosyolojisindeki çağdaş gelişmeleri ifade edebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- İslam bilimleri
- Erdemli toplum
- İlm–i ümran
- Üç tarz–ı siyaset
- İlm–i ictima–i dini
- İslam sosyolojisi

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- İbn Haldun’un ‘Mukaddime’ adlı eserine göz gezdiriniz.
- H. Bayram Kaçmazoğlu’nun Türk Sosyoloji Tarihi ile ilgili eserlerini inceleyiniz.

İslam Dünyasında ve Türkiye’de Din Sosyolojisi

GİRİŞ

İslam dünyasında bilimlerin oluşum süreci çok erken bir dönemde başlamıştır. İslam’ın başlangıç yıllarından itibaren gerek Kur’an-ı Kerim’in gerekse Hz. Muhammed’in bilgiyi, öğrenmeyi, akli ve düşünceyi öven, özendirilen açık beyanlarının Müslümanların kısa zamanda bu alanlarda önemli mesafeler kat etmelerinde ve dolayısıyla yeni bilimlerin ortaya çıkmasında itici rol oynadığı söylenebilir. Ayrıca İslam’ın süratle yayılması, fetihlerle farklı coğrafyalara açılması, yeni toplumlarla, çeşitli kültürlerle ve dinlerle karşılaşması, ortaya çıkan yeni dini-sosyal sorunlara çözüm üretme zorunluluğu, bilim faaliyetlerine de ivme kazandırmış, “hikmet (bilgi) müminin yitiğidir, nerede bulursa alır” anlayışı İslam bilim düşüncesinin gelişimine önemli katkılar sağlamış, düşünsel/bilimsel faaliyetler o döneme dek görülmemiş yüksek bir düzeye ulaşmıştır.

Emeviler ve Abbasiler döneminde, özellikle de Harun Reşit’le yakalanan gelişme çizgisi Me’mun döneminde (813-833) ‘Beytü’l-Hikme’lerin kuruluşuyla zirveye çıkmış, İslam bilginleri tarafından eski Yunan düşünürleri (Eflatun, Aristo, Hipokrat, Öklid, Batlamyus vb.) başta olmak üzere diğer ülkelerdeki (İran, Hint) felsefe ve doğa bilimi düşünürlerinin eserleri Arapçaya çevrilmiş, bir tür bilimler akademisi diyebileceğimiz bu kuruluşlar bilginin yaygınlaşması, gelişmesi ve birçok düşünce akımlarının doğuşuna da yol açmıştır.

İslam dünyasının ilk formel eğitim kurumları medreselerin de bu dönemde başladığı ve ilerleyen yıllarda gelişerek 11. yüzyılda Büyük Selçuklularda Nüzamülmülk’ün kurduğu Nizamiye Medreseleri ile eğitim öğretim ve bilim faaliyetlerinin en parlak dönemlerini yaşadığı bilinmektedir.

Bu dönemlerde İslam bilginlerinin eserlerinde din sosyolojisi bakımından çok önemli bilgileri, çözümlenmeleri bulmak mümkündür. Onlar din-toplum ilişkilerini, dini gruplaşmalara dair görüşlerini klasikleşmiş bilimlerin içinde incelemişlerdir. Bu anlamda tefsir, hadis, fıkıh, felsefe, kelam, tasavvuf gibi bilim dallarında yazılan eserlerde genel ve özel din sosyolojisi konularının işlendiği görülmektedir. Hatta bilimlerdeki gelişmeler onları diğer toplumlar, kültürler ve dinler üzerinde de araştırmalara sevk etmiş, dinler tarihi, karşılaştırmalı dinler tarihi, mezhepler tarihi ve genel sistematik din sosyolojisi açısından da önemli eserler yazılmıştır. Nitekim hemen akla gelen Farabi, İbn Miskevayh, İbn Sina, İbn Rüşd, Gazali, Maverdi, Şehristani, İbn Haldun gibi

birçok Ortaçağ İslam düşünürleri çağlarını aşan eserler bırakmışlardır. Kısacası bu dönem İslam bilginlerinin çalışmaları birçok bilim açısından olduğu gibi din sosyolojisi için de önemli kaynaklardır. Ancak bunlar üzerinde yeterince çalışılmadığı, hatta bir kısmının bilinmediği dolayısıyla çağdaş bilim dünyasına aktarılamadığı da söylenebilir.

SIRA SİZDE

1

Ortaçağ İslam bilginlerinden Şehristani'nin din sosyolojisini ve özellikle de dini gruplar sosyolojisini yakından ilgilendiren eserinin adını öğreniniz.

İslam dünyasındaki bilgi birikiminin ve önemli eserlerin tercüme yoluyla Batı'ya da aktarıldığı görülmektedir. Endülüs, Yunan ve İslam biliminin Avrupa'ya aktarılmasında köprü görevi üstlenmiş, 12. yüzyılda bilim ve felsefe eserleri Arapçadan Latinceye çevrilerek, Rönesans ve Reform hareketlerinin ve dolayısıyla Batı Aydınlanmasının zeminini hazırlamıştır. Ancak 13. yüzyıla gelindiğinde düşünsel durağanlık kendini göstermeye başlamış, İslam düşünce geleneği dinamizmini kaybetmeye yüz tutmuştur. 14. yüzyılda ise İslam dünyası özellikle Endülüs gibi bilim merkezleri, siyasi parçalanma ve iç kargaşalarla istikrarsız bir döneme girmiş, Endülüs'ün büyük bir bölümü Hıristiyanların eline geçmiş, hanedanlıklar arasındaki şiddetli anlaşmazlıklar ve savaşlar düşünce ve bilimde de çöküşe neden olmuştur. İslam dünyasının diğer coğrafyalarında da durum pek farklı değildir. Bilim zihniyetinde de skolastik bir döneme girilmiştir.

Bu dönemde İslam dünyası artık her yönüyle bir kırılmanın eşiğindedir. İşte sosyoloji ve din sosyolojisinin kimilerine göre müjdecisi, kimilerine göre mucidi/kurucusu olma onuruna sahip İbn Haldun böylesi bir dönemin zirve ismidir. Bir dünya tarihi olan Kitabü'l-İber'ine giriş olarak yazdığı, daha sonra genişlettiği 'Mukaddime'si de sosyolojinin ve din (İslam) sosyolojisinin ilk klasiği olma ayrıcalığını taşımaktadır.

Ne yazık ki, İslam dünyasının içinde bulunduğu konum ve şartlar İbn Haldun'un 'ilm-i ümran' adını verdiği bu yeni bilimin gelişimini sürdürmemiş, uzun yüzyıllar boyunca da ne Doğu'da ne de Batı'da takipçileri çıkmamıştır. İslam dünyası yukarıda da kısaca açıklandığı gibi düşünsel bir gerileme ve siyasi bunalım dönemine girmişti. Avrupa dünyası ise Rönesans'ın eşiğine gelmişti. Daha önce yüzyıllardan beri çok sayıda eseri çevirerek İslam dünyasının düşünce hazinelerini kullanmış, bu dünyaya göre maddi ve manevi bakımdan kendine yeterli bir yola girmiş bulunuyordu. Batı, artık Doğu'da özellikle bilim ve düşünce alanında olup bitenlerle ilgilenmiyordu.

Bundan dolayı İbn Haldun ve eseri 19. yüzyıla kadar Avrupalılar için meçhul kaldı. Modern sosyoloji bir bilim olarak İbn Haldun'un Mukaddime'sinde çizilen planlardan ve hazırlanan ilkelerden habersiz olarak yeniden kuruldu.

Bizde ise yaklaşık 200 yıllık bir aradan sonra İbn Haldun ve Mukaddime'si Osmanlı tarihçilerinin dikkatini çekmiş, zaman içinde önemli takipçileri olmuştur. Taşköprülüzade, Katip Çelebi, Müneccimbaşı, Naima, Pirizade M. Sahip Efendi, Ahmet Cevdet Paşa gibi birçok Osmanlı düşünürü üzerindeki etkileri bilinmektedir. Mukaddime'nin Türkçeye çevirisi, her ne kadar dünya dillerinde ilk olma özelliği taşıyorsa da ancak 1860'ta tamamlanıp yayınlanabilmiştir. Çevirmeni ve takipçisi Ahmet Cevdet Paşa'dan sonra da ciddi takipçileri olmamıştır.

Tanzimat'la başlayan Batı etkisi ve öykünmeciliği bizde sosyolojinin de Batı formunda ithali ile yeniden kurulması sonucunu doğurmuştur. Bu nedenle sosyolojimizin başlangıçta ilgilendiği imparatorluğun çöküşten kurtarılması arayışları içinde bir sosyolog / din sosyologu ve aynı zamanda bir çöküş teorisyeni olarak İbn Haldun'dan yararlanma ihtiyacı duyulmamış, daha yakın, somut Batı ülkelerindeki örnekler, yani sosyoloji ekolleri ve teorileri tercih edilmiştir. Uzun bir aradan sonra nihayet 1940'ta Hilmi Ziya Ülken ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun birlikte hazırladıkları 'İbn Haldun' adlı monografik eserle tekrar bilim dünyamızın gündemine düşen İbn Haldun'un, o tarihten bugüne yeterince çalışıldığını söylemek de zordur.

SIRA SİZDE

2

Ölümünün altı yüzüncü yılı münasebetiyle UNESCO'nun 2006 yılına adını verdiği İslam bilgininin kim olduğunu öğrenmeye çalışınız.

Bu genel girişten sonra, İslam dünyasında ve Türkiye'de din sosyolojisinin gelişimine ve belli başlı görüşlere geçilebilir. Burada en önemli örneklerle yetinilecektir.

İSLAM DÜNYASINDA DİN SOSYOLOJİSİ

İslam dünyasında sosyoloji ve din sosyolojisi açısından en büyük malzemeyi, İslam bilginlerinin en tanınmışlarından Farabi, Gazali ve İbn Haldun'un eserlerinde bulmak mümkündür. Örneğin, Farabi, daha çok eski Yunan filozoflarından Aristo ve özellikle de Eflatun'un etkisinde kalarak bir ideal toplum teorisi geliştirmiş ve dikkate değer toplum sınıflamaları yapmıştır. Gazali ise Farabi'nin felsefi temelli bakış açısını eleştirerek, daha çok dini merkeze alan bir toplum ve siyaset görüşü ortaya koymuştur. İbn Haldun'a gelince, o, tarih felsefesi ve sosyolojisi alanındaki görüşleriyle 'sosyolojinin babası' unvanını almayı hak eden bir İslam bilginidir. Bu açıdan Haldun'un en önemli eseri olan 'Mukaddime'nin, mükemmel bir 'ön sosyoloji' olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Farabi (890–950)

İslam dünyasında, din sosyolojisinin öncüsü ve hazırlayıcısı olarak dikkati çeken ilk isimlerden biri Farabi'dir. Farabi'nin toplum anlayışı ile ilgili görüşleri, daha çok, es-Siyasetü'l-Medeniyye (Site Yönetimi) ve Arau Ehli'l-Medineti'l-Fadıla (Erdemli Şehir Halkının Görüşleri) isimli eserlerinde toplanmıştır. Toplum görüşü konusunda Eflatun'dan etkilendiği anlaşılan Farabi, toplumsal yaşamın bir ihtiyaç olduğunu belirtmektedir. Zira insanlar yaratılışları gereği ve yaşamlarını sürdürebilmek için toplum halinde yaşamak zorundadırlar.

Ayrıntılı bir toplum sınıflamasına girişen Farabi'ye göre toplumlar öncelikle ikiye ayrılır: eksik toplumlar ve tam toplumlar.

1. Eksik toplumlar (el-ictimaatü gayrü'l-kamile): Eksik toplumlar kendi içinde, (1) köy (karye), (2) mahalle, (3) sokak (sikke) ve (4) hane (menzil) olmak üzere dört alt kısma ayrılır.
2. Tam toplumlar (el-ictimaatü'l-kamile): Tam toplumlar da kendi arasında (1) büyük (uzma), (2) orta (vusta) ve (3) küçük (suğra) olmak üzere üç alt gruba ayrılmaktadır. Büyük toplum, dünya; orta toplumlar, milletler ve küçük toplumlar, şehirlerdir. Şehirleri de erdemli şehir (el-medinetü'l-

fazıla) ve erdemsiz şehirler olarak ikiye ayıran Farabi, erdemli şehri, “halkının mutluluğa ulaşmak için birbiriyle yardımlaştığı şehir” olarak tanımlamaktadır.

Farabi, ‘erdemli şehir/toplum’ görüşüyle, eski Yunan’ın site ve sınıflı toplumu yerine İslamiyet’in insanlar arasında fark gözetmeyen evrensel ve dini toplum anlayışını geçirmektedir. Aydınlar aristokrasisinin idare edeceği bu erdemli şehir/toplum, bilginlerden ve erdemli insanlardan oluşacaktır. ‘Erdemli toplum’dan söz ederken ideal ve ütopyik bir toplum modeli ortaya koyan Farabi, ‘erdemsiz toplum’u anlatırken ise gerçek/yaşanan toplumu resmetmektedir. Erdemli toplumun zıddı olan erdemsiz toplumun dört şekli vardır:

1. Cahil toplum (el–medinetü’l–cahiliyye): Gerçek mutluluğu fark edemeyen ve mutlak monarşi ile yönetilen ‘cahil toplum’ halkı, servet, şehvet, itibar gibi değerlere ulaşmayı hayatın gayesi ve gerçek mutluluk zanneder. Farabi cahil toplumlarında da altı farklı alt türü olduğunu belirtmektedir.
2. Günahkar toplum (el–medinetü’l–fasıka): ‘Günahkar toplum’, erdemli toplum gibi görünse de, aslında bir tür cahil toplumdur.
3. Değişmiş toplum (el–medinetü’l–mütebeddile): ‘Değişmiş toplum’, önceden erdemli bir toplum iken sonradan değişip dönüşerek erdemsizleşmiş toplumdur.
4. Şaşkın toplum (el–medinetü’l–dalle): ‘Şaşkın toplum’ ise, hiçbir hedefi olmayan bozulmuş bir toplumdur.

Farabi’nin de ortaçağdaki çoğu İslam bilgini gibi organizmacı bir toplum anlayışına sahip olduğu belirtilmelidir. Ona göre erdemli toplum, sağlıklı bir vücuda benzemektedir. Nasıl ki, bir vücutta kalp ile ona yardımcı olan ve önem dereceleri oldukça farklı pek çok organ varsa toplumlar da böyledir. Orada da bir devlet başkanı ile ona yardımcı olan ve farklı önem derecelerine sahip çeşitli yönetici ve memurlar bulunmaktadır. Farabi’ye göre, devlet başkanı iyi, bilgin, adaletli ve erdemli olursa, toplum da erdemli ve iyi olur.

Farabi el–Medinetü’l–Fadıla isimli eserinde, erdemli toplumun lideri olan erdemli bir devlet başkanında şu 12 özelliğin bulunması gerektiğini belirtmektedir: (1) özürsüz bir beden, (2) anlayış ve kavrayış, (3) kuvvetli bir hafıza, (4) zekilik, (5) güzel hitabet, (6) bilim sevgisi, (7) yeme içme kadınlara düşkün olmama, (8) doğruluk, (9) yücelik, (10) adalet, (11) ılımlılık ve (12) azim ve irade. Bir insanda bu özelliklerin tümünün birden bulunması çok zor olduğundan Farabi’ye göre, devlet başkanının hiç değilse bu özelliklerin yarısına sahip olması gerekir. Eğer bu son şartı da taşıyan bir kişi bulunamazsa, bu erdemleri taşıyan kişilerden oluşan bir kurul devleti yönetmelidir.

Gazali (1058–1111)

İslam dünyasında din sosyolojisinin öncü ve hazırlayıcıları arasında üzerinde durulması gereken isimlerden birisi de, şüphesiz Gazali’dir. Gazali’nin, konu bakımından tek bir branş çerçevesine sıkıştırılmayacak geniş içeriklere sahip eserleri arasında konumuzu yakından ilgilendiren en önemlileri şunlardır: el–Munkız mine’l–Dalal (Dalaletten Kurtuluş), Tehafütü’l–Felasife (Filozofla-

rın Tutarsızlığı), İhyau Ulumi'd-Din (Din İlimlerinin Diriltilmesi), Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslam ve'z-Zenadika (İslami ve Gayriislami Gruplar Arasındaki Ayrım ve Farklar), Kimyau's-Saade (Mutluluk İksiri), el-İktisat fi'l-İtikat (İnançta Orta Yol).

Gazali, sosyal olayları, organizmacı teorilerde olduğu gibi, canlıların organlarıyla karşılaştırmalar yaparak açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre toplum, bir canlıya benzemekte ve tıpkı canlıda olduğu gibi çeşitli organlar, toplumdaki çeşitli fonksiyon ve mesleklere karşılık gelmektedir. Örneğin, yargıç toplumun arzusu, polis öfkesi, devlet başkanı ise kalbi ve sağduyusudur. İnsanın yaratılışı gereği yalnız yaşayamayacağını ve yaşayabilmek için toplumsal bir hayat sürmenin zorunlu olduğunu belirten Gazali'ye göre dinin, bir yandan tamamen ferdi ilgilendiren sübjektif bir yönü olduğu gibi, diğer yandan bir de toplumu ilgilendiren objektif bir yönü bulunmaktadır.

Gazali'ye göre, devletle din arasında yakın ilişkiler bulunmaktadır. Din, insan toplumunun temelini oluşturur. Devlet ise dinin muhafızıdır. Bu bakımdan devlet zayıflar veya yok olursa, din de zayıflar ya da yok olur. Gazali, hükümdarın, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi ve dolayısıyla da mazlumların sığınağı olduğunu söylemektedir.



Gazali'nin ideal sitesi, Farabi'nin 'erdemli toplum'una benzemekte; ancak onunkine kıyasla daha realist özelliklere sahip bulunmaktadır. Bu site içerisinde ana hedef, dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmak olup, bu da ancak dinin emir ve yasaklarına uymakla mümkün olacaktır.

Gazali'nin temel hedefi, tevhit inancı ve İslam Peygamberi'nin risaleti etrafında bütün müminleri birleştirmek ve İslam toplumunun sosyal bütünleşmesini sağlamak olmuştur. Bu amaçla o, fanatizm ve dini parçalanma ile mücadele etmiştir. Dolayısıyla Gazali'nin eserlerinde pek çok mezhep, tarikat, fırka ve dini gruptan bahsedilmekte, onlar hakkında bilgi verilmekte ve böylece din sosyolojisinin en önemli çalışma alanlarının başında gelen 'dini gruplar sosyolojisi' hakkında ciddi veriler yer almaktadır. Gazali'de yer alan ve günümüz din sosyolojisinde de önemle üzerinde durulan bir diğer konu ise, din ve ekonomi ilişkileridir. Örneğin, İhya'nın önemli bir bölümü dini-iktisadi ahlak konusuna ayrılmıştır. Bütün bu özellikleri Gazali'yi, din sosyolojisinin hazırlanışında önemli bir öncü olarak kabul etmemizi gerektirmektedir. Bununla birlikte, "toplumsal konular ve din-toplum ilişkileri üzerinde İbn Haldun kadar duran bir başka İslam âlimi yoktur" denebilir.

İbn Haldun (1332–1406)

Tunuslu bir filozof, tarihçi ve toplum bilimci olan İbn Haldun, dinin toplumsal önemi üzerinde durması, din ve toplum ilişkilerine eğilmesi ve üstelik bunları yaparken gözlem ve deneyimlerine de dayanması nedeniyle modern ve deneysel din sosyolojisinin gerçek bir öncüsü ve hatta kurucusu sayılmalıdır. Bu açıdan İbn Haldun'un konumuzu ilgilendiren en önemli eseri Mukaddime'dir. Gerçekte Mukaddime, İbn Haldun'un Kitabü'l-İber adlı büyük tarihinin girişi ('mukaddime'si) ve birinci kitabıdır.

Altı bölümden oluşan Mukaddime'nin ilk bölümünde, daha çok coğrafi şartlarla sosyal hayat arasındaki ilişkiler incelenmektedir. İkinci bölümde, toplum türleri ile asabiyet ve devlet teorileri; üçüncü bölümde ise, din ve devlet ilişkileri ile tavırlar teorisi, hilafet kurumu ve organizmacı toplum teorisi üzerinde durulmaktadır. Dördüncü bölüm, yerleşik hayat ile köy-kent

ilişkilerine eğilmekte; beşinci bölüm ekonomi ve nihayet altıncı bölüm bilgi teorisi, ilimler sınıflaması, şiir ve edebiyat gibi konular üzerinde durmaktadır. Görüldüğü gibi, İbn Haldun'un Mukaddime'sinin her bir bölümü bir veya birkaç sosyoloji dalına ayrılmış olup; eserin tamamında din sosyolojisinin çeşitli konularının serpiştirilmiş bir halde yer aldığını belirtmek gerekir.

Mukaddime'nin yukarıda verilen bölümlerini yeniden gözden geçiriniz ve bunların modern sosyolojinin hangi alt dallarına karşılık geldiğini bulmaya çalışınız.

Mukaddime'nin başında, geleneksel hikayeci tarih anlayışından ayrıldığını ve "ilm-i umran" adını verdiği yeni bir bilimin temellerini attığını belirten İbn Haldun, bu yeni bilimin konusunun insan medeniyeti (el-umranul-beşeri) ve insan toplumu (el-ictimau'l-insani) olduğunu söylemektedir. Böylece, kendisinin bulduğu bu yeni bilim dalının konusunu insan toplumunun incelenmesi olarak açıklayan İbn Haldun, A. Comte'tan yaklaşık beş asır önce sosyolojinin kurucusu olmaya hak kazanmaktadır. Esasen, sosyal bilimleri ansiklopedik bir tarzda toplayan bir genel sosyolojinin esaslarını ortaya koyduğu anlaşılan İbn Haldun, bu yeni bilimin konuları arasına dinin toplumsal yansımalarını da koymayı ihmal etmemektedir ve böylece gerçek bir din sosyolojisi öncüsü olmaktadır. Zira Mukaddime'yi inceleyen herkes onun, din sosyolojisinin klasiklerinden biri olduğunu görecektir.

Coğrafi faktörlerin toplumların hayatı üzerinde büyük etkiler yarattığını ifade eden İbn Haldun, coğrafyanın sadece insan vücudu üzerinde değil, aynı zamanda dini/ahlaki/manevi hayat üzerinde de etkilerde bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre, dünyanın yedi iklim bölgesinde medeniyete en uygun bölge, aynı zamanda büyük ve ilahi dinlerin de ortaya çıktığı bölgedir ve bu bölgeden uzaklaştıkça din ve dindarlık açısından zayıflama ve sorunlarla karşılaşmaktadır. Benzer şekilde, ekonomik şartların da sosyal ve dini hayat üzerinde önemi etkilerde bulunduğunu söyleyen İbn Haldun, genel olarak, fakirlerin zenginlerden ve köylülerin kentlilerden daha dindar olduğunu belirtmektedir.

İbn Haldun, Aristo'dan beri gelmekte olan insanın sosyal bir varlık olduğu hususunu tekrar vurgulamakta ve bu çerçevede iki tür toplumsal yaşama biçimi ayırt etmektedir: bedevi/göçebe hayatı ve hadari/yerleşik hayat. Hadari/yerleşik yani medeni halklarla bunların yerine geçmek isteyen 'bedevi'ler arasındaki mücadelede rol oynayan temel faktöre 'asabiyet' adını veren İbn Haldun, asabiyet kavramıyla 'grup dayanışmasını' kastetmektedir. Asabiyet, kan bağı sayesinde oluşan nesep bağının yanı sıra her türlü manevi bağlılığı ve bu arada din bağına da içermektedir. Özellikle dini bağ bir toplumun birleşip bütünleşmesinde en etkili rollerden birini oynayan temel faktör olup, toplumun ve onun idaresini üzerine almış bulunan idarecilerin sağlam bir şekilde ayakta kalmalarında büyük bir rol oynar. Bu nedenle dini güçle desteklenen asabiyet bir toplumun devamı için en önemli enerji kaynağıdır.

Görüldüğü üzere, bir toplumsal bütünleşme teorisi olan asabiyeti nesep ve sebep asabiyeti olarak ikiye ayıran ve bu teori içinde dine büyük bir yer veren İbn Haldun organizmacı bir toplum anlayışına sahiptir. Zira o, toplumu bir organizmaya benzetmekte ve toplumların da tıpkı insanlar gibi doğma, büyüme, gelişme ve çökme aşamalarından geçtiğini söylemektedir. 'Tavırlar nazariyesi' adı verilen bu teoriye göre, toplumların hayatında beş tavır (dönem) vardır: (1) zafer, (2) mutlakiyet, (3) refah, (4) barış ve (5) israf. Her toplum zorunlu olarak bu beş dönemi geçirir ve sonunda dağılır. Bir toplumun

dağılıp yok olmasında, ekonomik kriz ve toplumun dayandığı asabiyyetin yani toplumsal birlikteliğin çözülmesi vb. gibi çeşitli nedenler rol oynamaktadır.

Görüşlerini daima gözleme dayandırması, İslam dünyasında ortaya çıkan olaylarla sosyal faktörler arasında ilişkiler kurması ve tabii ki din–toplum ilişkileri ve dinin toplumsal işlevleri üzerinde durması İbn Haldun’a din sosyolojisinin tarihçesi içerisinde, haklı olarak, oldukça ayrıcalıklı bir yer kazandırmaktadır. Nitekim İbn Haldun, İslam dünyasının düşünce açısından büyük durgunluk geçirdiği bir dönemde yaşamış olması nedeniyle kendi devrinde çok etkili olamasa da, sonraki yüzyıllarda büyük etkiler meydana getirmiştir. Bu çerçevede, Mukaddime’si çeşitli dillere çevrilen ve üzerinde önemli araştırmalar yapılan İbn Haldun’un, Katip Çelebi, Naima ve Ahmet Cevdet Paşa gibi Osmanlı bilginleri üzerinde ciddi etkileri olduğu gibi; ayrıca G. Vico, J. J. Rousseau, Montesquieu, Malthus, Nietzsche, Machiavel ve A. Toynbee gibi Batılı düşünür ve bilim adamlarını da etkilemiştir.



Osmanlı İmparatorluğu’nda din sosyolojisine hazırlık çalışmaları konusunda Ali Coşkun’un ‘Osmanlı’da Din Sosyolojisi’ adlı çalışması ile İbn Haldun’un Osmanlı aydınları üzerindeki etkileri konusunda da Ejder Okumuş’un ‘Osmanlı Gözü ile İbn Haldun’ isimli eserine bakılabilir.

İbn Haldun’dan günümüze uzanan süreç içerisinde uzun yıllar fikri bir durgunluk ve siyasi bağımlılık altında yaşayan çoğu İslam toplumunda bilimsel gelişmelerden söz edebilmek neredeyse imkansız hale gelmiştir. Bu çerçevede özellikle sosyal bilimler alanına da ilgi gösterilmediği gözlenmektedir. Günümüzde de Batılı ülkelerin kültürel baskısından tam olarak kurtulamamış çoğu İslam toplumunun bilgi üretmediği maalesef bir gerçekliktir. Ancak, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra Mısır, Pakistan ve İran gibi ülkelerde ümit verici çalışmalar yapıldığı da yadsınmaz. Bu çerçevede, Ali Abdülvadid el-Vafi, Abdülhadi el-Cevheri, Muhammed el-Behi, Salah M. Fevval, Zeynep Rıdvan, Zeydan Abdülbaki, Saniye M. Haşşab, Beşaret Ali, Ali Şeriatî ile İlyas Ba-Yunus ve Ferit Ahmet gibi düşünürlerin eserleri özgün bir İslam sosyolojisi oluşturma çabaları olarak hatırlanabilir.



İslam dünyasında çağdaş isimler konusunda bilgi için, İzzet Er’in Din Sosyolojisi isimli eserine bakılabilir.

TÜRKİYE’DE DİN SOSYOLOJİSİ

Batı’da, sosyolojinin felsefi bir geleneği vardır. Sosyoloji, felsefi düşüncenin toplum olayları üzerine eğilmesi sonucu doğmuştur. Ülkemizde ise, İbn Haldun’un etkisiyle sosyolojinin ilk habercileri tarihçiler olmuştur. Katip Çelebi, Naima, Müneccimbaşı, Pirizâde, Ahmet Cevdet Paşa, Mizancı Murat Bey bunun örnekleridir. Özellikle A.Cevdet Paşa, tarihi sosyolojik açıdan ele alan ilk tarihçidir.

Türkiye’de Batılı anlamda sosyoloji ise, II. Meşrutiyet döneminde, A.Comte’nin kurup Durkheim’in geliştirdiği sosyoloji okulunun düşüncelerini seven Ziya alp ile Le Play’nin kurduğu sosyal bilim okulunun görüşlerini savunan Prens Sabahattin vasıtasıyla girmiştir.

Tanzimat Dönemi

Aslında sosyolojinin kurucusu A.Comte’nin Tanzimat hareketinin başlatıcısı Mustafa Reşit Paşa’ya yazdığı mektupla, daha sonra Fransız pozitivistleriyle

yapılan yazışmalar ve yine bu dönemde dergilerde Batılı sosyologlardan çevriler vb. dikkate alınacak olursa, Türkiye’de sosyolojinin ve din sosyolojisinin ön tarihini Tanzimat döneminden başlatmak mümkündür.

Zaten sosyolojinin Fransa’daki çıkışına paralel olarak Tanzimat Dönemi (1839–1876), Osmanlı aydınlarının Batı’daki gelişmeleri yakından izledikleri, Fransa’daki toplumsal değişim ve bunalıma benzer sorunların Osmanlı’da da yaşanıyor olması nedeniyle sosyal, kültürel, ekonomik ve yönetim sorunlarına çözüm aradıkları bir dönemdir. Tanzimat aydınlarının sosyolojiye ilgileri, sosyolojik düşünceyle tanışmaları ve bundan etkilenecek ürettikleri entelektüel çabalar bilinmektedir. Bu nedenle Ali Süavi, Şinasi, Namık Kemal, Münif Paşa, A.Cevdet Paşa gibi aydınları sosyolojinin ve din sosyolojisinin öncüleri olarak görmek hiç de abartılı sayılmamalıdır.

Tanzimat aydınları, Osmanlı toplumunun sorunlarını Batı’daki örneklerine uygun olarak toplumsal kurumların işleyişinde ortaya çıkan bozulmalarda görmüşler ve bu durumu toplumun yapısıyla ilişkilendirmişlerdir. Aile, eğitim, hukuk, siyaset vb. toplumsal kurumlarda varsaydıkları sorunların çözülmesi yaşadıkları topluma da düzen ve esenlik getirecektir düşüncesi bu aydınların sosyolojik yaklaşımları olarak değerlendirilebilir. Örneğin bunlardan Ali Süavi’ye göre toplumsal ahlak büyük ölçüde bozulmuştur. Bu durum, başta siyaset olmak üzere bütün toplumsal kurumları etkilemektedir. Anlam ve değerini İslam’dan alan bir ahlaki anlayışın tekrar kurulması halinde bütün bu bozulma ve çöküşün önüne geçilebilir düşüncesi onun çağdaşı olan Fransız sosyologu Le Play’den mülhem olan sosyolojik yöntemini biçimlendirmektedir. İkinci bir örnek olarak Münif Paşa ise, eğitim yoluyla toplumun düzeleceğine inanmaktadır. Eğitimi toplumsal gerileme ve bozulmalar karşısında bir çare ve önemli bir toplumsal tedavi aracı olarak görme düşüncesi de E. Durkheim’e aittir.

Görüldüğü gibi 19. yüzyıl, Osmanlı Devleti ve toplumlarının (Memâlik-i Osmaniye) karşı karşıya kaldıkları sorunlardan çıkış yolu arama çabalarının yoğun olarak yaşandığı bir dönemdir. On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı’nın kendi düşünce geleneği içinde çözüm üretmediği ve açmazda olduğu, dolayısıyla çözümsüzlüğün hüküm sürdüğü bir dönemdir. Osmanlı’nın çöküşünü önlemek için yapılan Tanzimat, Islahat, I. Meşrutiyet vb. yenilik hareketleri hep sonuçsuz kalmış, kalıcı çözümler üretilmemiştir.

Böylelikle kurtuluş reçetesi dışarıda, Batı’da aranmaya başlanmıştır. Batı’ya yönelik sürecinde sosyolojiyle karşılaşmış, kurtuluş umuduyla o yakından izlenmiş, izlenmekle kalmamış ateşli taraftarlarını da bulmuştur. Artık, 19. yüzyılın son çeyreğinde devletin yaşadığı sorunlara paralel olarak, devleti kurtaracak reçeteleri sunan bir bilimdir sosyoloji.

Bu bağlamda, Tanzimat dönemi aydınlarından Ahmet Cevdet Paşa’nın din ve toplum anlayışının, konumuz açısından temsil edici bir örneklem çerçevesi oluşturacağı söylenebilir. Dolayısıyla şimdi Paşa’nın bazı görüşleri özetlenecektir.

Ahmet Cevdet Paşa (1823–1895)

Tanzimat döneminin önde gelen düşünürlerinden olan Ahmet Cevdet Paşa, büyük bir devlet adamı olduğu kadar aynı zamanda tarihçi, hukukçu, edip, eğitimci ve sosyolog / din sosyologudur. Dolayısıyla o, çok yönlü bilim adamı türünün son örnekleri arasındadır. Hem bilimde hem de siyasette başarılı

olmuştur. Bilim adamlığında döneminin tüm payelerini elde etmiş ve bu çerçevede tarih, felsefe, hukuk, din, sosyoloji ve edebiyat alanlarında eserler vermiştir.

SIRA SIZDE

4

Ahmet Cevdet Paşa'nın din sosyolojisi çalışmalarına kaynaklık edebilecek eserlerinin isimlerini öğrenmeye çalışınız.

Ahmet Cevdet Paşa, gerçek bir sosyoloji – ve din sosyolojisi – malzemesi olan İbn Haldun'un Mukaddimesi'ni Türkçeye ilk kazandıran kişidir. İbn Haldun'un asabiyet teorisini Osmanlı Devleti'ne uygulayan Ahmet Cevdet Paşa, Haldun'un 'tavırlar nazariyesi'ni de Katib Çelebi, Müneccimbaşı, Naima gibi Osmanlı tarihçilerine benzer bir anlayışla aktarmış ve her devlet gibi Osmanlı Devleti'nin de kuruluş, yükseliş, duraklama, gerileme ve çöküş safhalarından geçeceğini, ancak beşinci tavrın, tıpkı diğer Osmanlı tarihçilerinin söylediği gibi, değiştirilebileceğini belirtmiştir. Paşa için nesebe dayanan kavmi asabiyet ile ortak değerlere ve inanca dayanan manevi asabiyetin birleşmesi, bir devletin sağlıklı ve uzun ömürlü olmasının gerekçesidir.

Ahmet Cevdet Paşa, Osmanlı kurumlarına yeniden şekil verilmesi konusunda farklı düşüncelerin hız kazandığı bir dönemde, gelenekçi Doğu İslam kültürü ile yenilikçi Batı arasında senteze varmaya çalışmıştır. Osmanlı kurumlarının İslami esaslara dayandığını dikkate alarak Batı devletleriyle Osmanlı Devleti'nin farklı din ve medeniyetlerden doğduğunu, bu sebeple de her yönden Batılılaşmanın hem yanlış hem de imkansız olduğunu düşünmüş, sonuç olarak Batı taklitçiliğine ve maddeci felsefeye şiddetle karşı çıkmıştır. Ancak yöntemde yenilikçiliği benimsemiş, Batı'nın pozitif bilimler, teknik ve yönetim alanlarındaki üstünlüğünü kabul ederek bu alanlarla ilgili Osmanlı kurumlarının Batı tarzında ıslahını savunmuştur.

Avrupa kanunlarının ve kurumlarının olduğu gibi alınmasına soğuk bakan Ahmet Cevdet Paşa, İslami geleneklerin korunması gerektiğini söylemiş ve bir kısım devlet ileri gelenlerinin Fransız kanunlarının alınması yönündeki görüşlerine karşı çıkarak Mecelle'nin hazırlanmasında en önemli rolü oynamıştır. Fransız medeni kanununun alınmasını isteyenlere ve bu arada en başta Sadrazam Ali Paşa ile Fransız büyükelçisi De Bourée'ye karşı vermiş olduğu mücadele sonunda milli bir kanunun hazırlanması düşüncesini kabul ettirmiş ve bu düşünceye sonuna kadar sahip çıkarak Mecelle'nin tamamlanmasını sağlamıştır. O'na göre, medeniyet dine bağlı olduğu gibi İslam toplumunun anayasası da fıkihtır ve İslam dini ve hukuku, İslam tarihi ve toplumlarını kendi şartlarına göre biçimlendirmiştir.

Din deyince, ilahi menşeli, vahye dayanan bütüncü bir sistemi anlayan Ahmet Cevdet Paşa, İslam'ı sadece bir iman ve ibadetler bütünü olarak görmemekte, aynı zamanda bir dünya görüşü, bir hayat tarzı olarak anlamaktadır. Paşa, hayata, tabiata, aileye, kanuna, devlete, ahlaka, topyekûn her alana dinin ve imanın bakış açısıyla bakmaktadır. Ahmet Cevdet Paşa, tarihte Allah'ın koyduğu kanunların geçerli olduğunu söylerken, toplumlarda da yine yaratıcının koyduğu kanunların geçerli olduğuna inanmakta ve devamlı değişmekte olan beşeri kanunlar yerine bu sabit kanunları tercih etmektedir.

Batı ülkelerindeki toplumsal, hukuki, siyasi kurumların ve bunların dayandığı kuralların, onların kendi inançlarının, kendi maddi ve manevi şartlarının ürünü olduğunu kabul ettiğinden bunların aktarılmasına karşı çıkan Ahmet Cevdet Paşa, Osmanlı kurumlarının da İslami kurallara dayanması gerektiğini savunmaktadır. Osmanlı Devleti ile Batı devletlerinin farklı

inanç, din ve medeniyetlerin ürünü olduğuna inanan Paşa, bu nedenle, Osmanlı toplumunda siyasi, idari, hukuki ve diğer alanlarda İslami etkilerin egemen olduğunu belirterek bu alanlarda İslami hükümlerin dikkate alınmasının daha isabetli olacağını savunmaktadır.

Öte yandan, İslamiyet'in getirdiği adalet ve eşitlik anlayışının toplumsal hayatta önemli yansımaları olduğunu söyleyen Ahmet Cevdet Paşa'ya göre, İslam dini herkese hak ettiği hürriyeti verdiği için İslam dünyasında Batı'daki gibi bir hürriyet mücadelesi meydana gelmemiş; buna karşılık adalet düşüncesi ön plana geçmiştir. İslam'daki bu eşitlik-adalet uyumundan dolayı Avrupa'daki sınıf çatışmaları, feodalite, sömürü ve zulüm Osmanlı toplumunda görülmemiştir.

Ekonomik hayatta liberalizmi benimseyen ve iş hayatında Müslümanların da anonim şirketler kurmasını öneren Ahmet Cevdet Paşa, önemli eserlerinden biri olan "Tezakir"de ekonomik buhran ile ahlaki çöküş arasında paralellik kurmaktadır. Fransız Devrimi'ne de özel bir ilgi duyan Ahmet Cevdet Paşa, bu konunun girişinde, kraliyet Fransa'sındaki ekonomik darboğaza ve devrimi hazırlayan düşünce iklimine değinir. Ona göre, özellikle Voltaire ve Rousseau gibi düşünürlerin din aleyhindeki düşünceleri devrim öncesi Fransa'sının ahlaki bir buhrana sürüklenmesine neden olmuş ve ekonomik buhranla birlikte ahlaki buhran devrime giden süreci hızlandırmıştır.



Ahmet Cevdet Paşa'nın toplum düşüncesinde din, onun toplumsal hayatı ve kurumları yorumlarken kullandığı en temel olgulardan biridir.



Ahmet Cevdet Paşa'nın sosyolojik görüşleri için Ümit Meriç'in Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü adlı eserine bakılabilir.

Meşrutiyet Dönemi

Osmanlı Devleti'nin ve aydınlarının bakışlarını dışarıya, Batı'ya çevirmelerinin nedeni, sorunlarını çözmek için başka yol bulamamaları, Batılılaşmayı çözüm olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Osmanlı'nın Batı seçimi bilinçli bir devlet siyasetiydi. Bu yeni siyasi seçimin amacı, Osmanlı Devleti'nin toplumlararası ilişkilerde azalan etkinliğini yeniden arttırmaktır. Osmanlı'nın Batı seçimi içinde kazanacağı yeni kimliğini tanımlamak ve bu seçimin getireceği yeni sorunlara çözüm aramak için, Batı'da olduğu gibi bir bilime ihtiyacı vardı. O nedenle, Batı'daki sorunları çözmek adına kurulan sosyoloji bilimi Batı'da ortaya çıkar çıkmaz, devleti yıkılmaktan kurtarmak amacıyla, Osmanlı'nın tercihi olan yeni siyaseti resmi bir ideoloji olarak savunmak üzere Türkiye'ye aktarılır.

II. Meşrutiyet döneminde Batı'daki sosyoloji ekollerinin hemen hemen hepsinin Türkiye'ye aktarılması ve siyasi akımlarla bütünleşmesi, toplumsal sorunları çözmede, Osmanlı özelinde "devleti nasıl kurtarırız?" sorusunun ancak siyaset aracılığı ile çözümleneceğine inanılmasından kaynaklanmaktadır. Bu dönemde Osmanlı'ya aktarılan sosyoloji ekolleri ve siyaset anlayışları sadece Durkheim-Gökalp, Le Play-Prens Sabahattin akımları ile sınırlı değildir. Bunların yanı sıra, Mustafa Suphi Marksist sosyolojiyi, Ahmet Şuayp organist sosyolojiyi, Ahmet Rıza pozitivist sosyolojiyi ve bu sosyolojilerin bağlı oldukları siyasi anlayışları temsil etmektedirler. Ancak, bunlardan Durkheim ve Le Play'in sosyolojik görüşlerine dayalı olarak kurulan iki ekol dışındakiler bir iz bırakmadan kaybolmuşlardır.

Diğer yandan, 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra Osmanlı Devleti'ni içinde bulunduğu bu açmazdan kurtarabilmek için (Osmanlılık, İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık gibi) bir takım ideolojik düşünce akımlarının oluşmaya başladığı görülmektedir. Yirminci yüzyılın başlarında, II. Meşrutiyet'te daha belirgin olarak ortaya çıkan bu akımlar Osmanlı Devleti'ni düştüğü bu zor durumdan kurtarmayı, eski gücüne kavuşturmayı amaçlamaktaydılar. Balkan savaşlarında (1912–1913) Hıristiyan unsurların devlete karşı tutumlarıyla Osmanlılık son bulmuş, Birinci Dünya Savaşı'yla da (1914–1918) Müslüman unsurların tutumları İslâmcılık politikalarına büyük darbe vermiştir.

Bu çerçevede, Z.Gökalp, başlangıçta Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak gibi farklı eğilimlere işaret eden üç tarz-ı siyasetin birbiriyle uyuşabileceğini düşünüyordu. Zira modern Türkiye'nin manevi yapısını kuran etkenler arasında bu öğelerden her birinin kendine özgü bir yeri vardı. Ona göre Türkler, Batı medeniyetinden yalnız maddi başarılarıyla bilimsel yöntemi almalıdır. İslâmiyet'ten ise dini inançları almalı, siyasi, hukuki ve toplumsal gelenekleri bir yana bırakmalıydılar. Kültürün bütün öğeleri, özellikle duygusal ve ahlaki bütün değerler Türk mirasından devşirilmelidir.

Ancak, değişen dış konjonktürel olaylar sonucunda Gökalp, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak üçlemesinden vazgeçerek, Türkleşmek ve Muasırlaşmakta karar kılacaktır. Osmanlı Devleti'nin sorunları karşısında sentezci bir tutum içinde olan Gökalp, Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte tamamen Batılılaşmayı ve milliyetçiliği öne çıkaracaktır.

Yukarıda ana çizgileriyle açıklamaya çalıştığımız gelişmelerin ekseninde hep din ve onun toplumsal konumunun tartışılması vardır. Özellikle Batılılaşma politikalarının üretilmeye başlandığı Tanzimat'tan itibaren düşüncelerimizin başat konusu din olmuştur.

Türkiye'nin ilk sosyologları olarak bilinen Ahmet Rıza, Ahmet Şuayip, Bedii Nuri, M. Satı Bey, Prens Sabahaddin, Celal Nuri, Ziya Gökalp, Mehmet İzzet'in çalışmaları içerisinde, çeşitli sosyal konular arasında dini olaylar üzerinde önemle durulduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan örneğin Bedii Nuri, özel sosyolojinin bir bölümü halinde dini-sosyal olayları inceleyen bir din sosyolojisi üzerinde durmaktadır. Ayrıca, Selahattin Asım'ın 'İctimaiyyat ve Şeriat-ı İslamiyye' (1908) ile 'İlm-i İctimaa Nazaran İslamiyet' (1909) isimli makaleleri de özel din (İslam) sosyolojisi açısından dönemin en önemli makaleleri arasındadır.



Cumhuriyet öncesi din sosyolojisinin en önemli kaynaklarından biri de bu dönemde yayınlanan ve önemli tartışmalarla gündemi belirleyen süreli yayınlardır. Bunlar arasında özellikle İslam Mecmuası ve Sebilürreşad, din ve toplum tartışmaları açısından içerdikleri zengin malzeme itibarıyla öne çıkmaktadır.

Ziya Gökalp (1876–1924)

Asıl din sosyolojisini, E. Durkheim sosyolojisinin Türkiye'deki temsilcisi olup, din anlayışında da Durkheim'in etkisinden kendini kurtaramamış bulunan Ziya Gökalp'ta bulmaktayız. Ziya Gökalp'ın üzerinde önemle durduğu konulardan birisi de dindir. Ona göre din toplum tarafından oluşturulan ve toplumlar için zorunlu, vazgeçilmez bir kurumdur. Bu nedenle Gökalp hayatının her döneminde dine önem vermiştir. Durkheim etkisi ve

bakış açısıyla, teorik din sosyolojisi alanına yönelerek, dinin toplumsal özellikleri ve işlevleri üzerinde durmuştur. Ona göre din, önyargılarla değil, diğer toplumsal kurumlar gibi sosyolojik özellikleri ile bilimsel olarak incelenmelidir.

Nitekim İstanbul Darülfünun Edebiyat Fakültesi'nde 1913'te kurduğu "İlm-i İctima" kürsüsünde, genel sosyoloji yanında özel sosyoloji alanında dini sosyoloji (İlm-i İctimai Dini), hukuk sosyolojisi gibi dersler de verdiği bilinmektedir. Bu derslerin notları taş basması olarak çıkmıştır. Böylece "İlm-i İctimai Dini" adıyla basılan bu eser, Türkiye'de ilk din sosyolojisi ders kitabı ve telif eser niteliğini de taşımaktadır. Ayrıca, din sosyolojisi ile doğrudan ilgili birçok makalesi dönemin dergilerinde yayımlanmıştır. Bu makaleler Ziya Gökalp'ın din konusundaki yaklaşımını açık bir şekilde göstermektedir.



Gökalp'ın söz konusu makalelerinin isimleri hakkında bilgi edininiz.

Ziya Gökalp'ın 1919'da Darülfünun'dan ayrılması üzerine, Necmeddin Sadık onun yerine 'ictimaiyat müderrisi' olarak atanmış; o da 'dini ictimaiyat' derslerini sürdürmüştür. Necmeddin Sadık'ın 'Dini İctimaiyat Notları' adıyla Darülfünun'da basılan bir eserinden de söz edilmektedir.

Şimdi, Ziya Gökalp'ın din anlayışına ve bu çerçevede dinin toplumsal konumuna ilişkin getirdiği yaklaşımlara kısaca bakmakta yarar vardır. Çünkü bu anlayış 20. yüzyılın neredeyse yarısına kadar doğrudan, günümüze kadar da dolaylı olarak etkisini bilim çevrelerinde ve politik düşüncede sürdürmüştür.

Ziya Gökalp, Durkheim'in anlayışına paralel olarak dini, toplumun kolektif (ortaklaşa) vicdanından kaynağını alan sosyal bir olgu olarak değerlendirilmektedir. Yani din, toplumun değer duyguları ile karışık ekonomik, siyasi, hukuki, ahlaki vb. hayat şekillerinden birisidir. Başka bir ifadeyle Gökalp dini, "kökü ma'şeri vicdanda olan ve en güzel çiçeklerini insanın gönlünde açan bir ağaca" benzetmektedir.

Ona göre "din, ibadetlerle itikatlardan mürekkep"dir. Dinin alanı vicdan alanıdır. Din, kendi öz alanına çekilmeli ve orada derinleşmelidir. Öteki toplumsal kurumların alanı ise sosyal ilişkiler alanıdır ve dinden farklıdır. Gökalp, başlangıçta İslam'da bu ayrımın öz olarak bulunduğunu yani dini hükümlerle hukuki hükümlerin İslamiyet'te de birbirinden ayrı alanlar oluşturduklarını, ancak sonradan bunların fakihlerce birleştirilmiş olduğunu söyler. Bu nedenle, dinin modern milli bünyeye adaptasyonu işinde, öncelikle din ile devletin ayrılması, aynı zamanda hukuk, siyaset, ahlak ve öteki toplumsal faaliyetlerin dinin tekelinden ayrılarak, toplumsal iş bölümünün gerçekleşmesi ve toplumun laik bir temel üzerine oturtulması gereklidir. O, dinin kendi öz alanı olan vicdan alanına çekilmesinin, onun toplumdaki öneminin de ortadan kalkması anlamına gelmediğini söyler. Tersine, din toplum bütünleşmesinde en temel faktörlerden biri olarak işlevini ve önemini koruyacaktır.

Gökalp'ın düşüncelerinin zamanla laikliğe doğru geliştiği, dini bir ahlak ve vicdan meselesi olarak algılamaya eğilim gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu bakımdan o cumhuriyet dönemi laik uygulamaların düşünsel dayanaklarını hazırlamaktadır.

Prens Sabahattin (1879–1948)

Türk sosyoloji tarihinin ikinci önemli ismi, Prens Sabahattin'dir. Fransa'da deneysel sosyoloji anlayışına sahip sosyal bilim (science sociale) ekolünün görüşlerini benimsemiş olan Prens, Le Play, Henri de Tourville ve Edmund Demolis başta olmak üzere bu akımın geliştirdiği görüşler doğrultusunda Türkiye'nin sosyal yapı değişikliğiyle yeniden eski günlerine dönebileceğini savunur. Bunun için "Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?" adını taşıyan küçük bir eser yazmıştır.

Prens Sabahattin'in dinle fazla ilgilenmediği görülmektedir, Türkiye'nin bir 'yönetim' sorunuyla değil, bir 'yapı' sorunuyla karşı karşıya olduğunu belirten Prens Sabahattin, dinin ilerlemeye engel zannedilmesinin de aynı temel yanılgıdan kaynaklandığını belirtmektedir: "İslam dinini ilerlemeye engel sananlar bu kanılarında bütünüyle aldanmış oluyorlar. İlerlemeye engel olan dinimiz değil, sosyal yapımızdır".



Cumhuriyet öncesi ve sonrası dönem itibarıyla Prens Sabahattin, din-toplum ilişkileri çerçevesindeki görüşlerinden çok siyaset ve ekonomi alanındaki fikirleri ile tartışma konusu olmuştur. Bu çerçevede onun 'adem-i merkezîyet ve teşebbüs-i şahsî' düşüncesi öne çıkmaktadır.

Cumhuriyet Dönemi

Türkiye'de din sosyolojisinin kısa tarihi içerisinde Ziya Gökalp, II. Meşrutiyet Döneminin olduğu kadar, Cumhuriyet döneminin de en önemli din sosyologu ve ideologudur. Bu nedenle onu izlemeye devam ediyoruz.

1919'da İstanbul'un İngilizler tarafından işgaliyle İttihat ve Terakki fırkasının ileri gelenleri Malta'ya sürülür. İttihat ve Terakki'nin merkez komitesi üyesi ve ideologu olarak Ziya Gökalp de sürülenler arasındadır. 1921'de sürgünden dönen Gökalp Diyarbakır'da yayın hayatına iki yıl devam edecek olan "Küçük Mecmua"yı çıkarır ve yeni hükümeti destekleyici yazılar kaleme alır. Bu dönemde özlemine duyduğu ulusal devletin ideolojisinin temel düşüncelerini hazırlama çabasına girer. 1923'de "Türkçülüğün Esasları"nı yazar. Bu eserinde ileri sürdüğü düşünceler Cumhuriyet Türkiye'sini şekillendirecektir. Aynı yıl ikinci dönem Diyarbakır milletvekili seçilen Ziya Gökalp, Cumhuriyetin birinci yılında, 1924'de ölür.

Gökalp, hayatının bu döneminde sosyolog ve siyasetçi kimliğiyle bir ıslahatçı (reformist) olarak görülmektedir. Din-siyaset ilişkileri bağlamındaki görüşleriyle Cumhuriyet dönemi devrimlerinin bir kısmının gerçekleşmesine öncülük etmiş, katkı sağlamıştır.

Kısaca bakılacak olursa, ona göre; geleceğin laik devletinde, dini konularda en yüksek yetkisinin yanı sıra, devlet yasalarının da dine uygunluğunu denetleme görevini de yürüten Şeyhülislamlık kurumuna yer verilmemelidir. Şeyhülislamlığın yetkisinin sadece dini inanç ve törenlerle ilgili konularda sınırlandırılmasını önermektedir. Daha sonra Şeyhülislamlık kaldırılarak, onun yerine Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur.

Türkçülüğün Esasları adlı kitabında her çeşit teokratik kurullarla, Şer'iyye ve Evkaf Mahkemelerinin kaldırılmasını istemiştir. 1924 Mart'ında "Evkaf-ı Hümayun" kaldırılarak yerine başbakanlığa bağlı Vakıflar Genel Müdürlüğü kurulmuştur.

Gökalp, eğitim alanında da dini ve laik iki çeşit eğitim sistemine son verilerek medreselerin İstanbul Darülfünun'u ile birleştirilmesini önermiş, bu önerisi de kabul edilerek medreseler kaldırılmıştır.

Hilafet konusunda farklı düşüncelere sahip olan Gökalp, uluslararası siyasal öneminden dolayı hilafetin kaldırılmasını doğru bulmamaktadır. Ancak o da, 1924'te çıkarılan bir kanunla kaldırılmıştır.

Gökalp, dinin de milli bir şekilde yaşanmasını ister. Bu da dinin milli dile aktarılması ile mümkün olacaktır. Türkçülüğün Esasları adlı eserinde "Dinde Türkçülük" başlıklı bölümüne bir buçuk sayfalık yer ayırmış, burada da yalnız Türkçe ezan ve hutbe konusunu ele almıştır.

Bu kısa açıklamalardan Ziya Gökalp'ın genel ve özel din sosyolojisinin gerek II. Meşrutiyet döneminde ve gerekse Cumhuriyet'in ilk yıllarında ne denli dinamik ve işlevsel bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle onun modern Türk din sosyolojisi biliminin öncüsü ve hatta kurucusu olduğu söylenebilir.



Ziya Gökalp'ın din (İslam) sosyolojisi ile ilgili görüşleri hakkında Kültür Bakanlığı Yayınları'ndan çıkan Makaleler VII ve Makaleler VIII isimli eserleri inceleyiniz.

Bu dönemde, Hüseyin Cahit'in 1924'te E. Durkheim'in "Dini Hayatın İbtidai Şekilleri" (2 cilt) adlı çevirisiyle, 1927'den itibaren Hilmi Ziya'nın "Dini İctimaiyat"la ilgili bir seri makalesi kayda değer çalışmalardır. Ancak bunlar (Animizm, Naturizm, Totemizm gibi) insanlığın ilk dini ve dinlerin evrimi etrafında yapılan çalışmalardan öteye yeni bir şey getirmemektedir.

Ziya Gökalp'den sonra, uzun yıllar din sosyolojisi çalışmaları yapılamamıştır. Pozitivizm etkisiyle siyasi yapılanmanın bu anlayışa göre şekillenme çabaları, din (İslam) üzerine çalışmalarda bir kırılmanın yaşanmasına neden olmuştur. İslam özelinde din görmezden gelinmiş, pozitivist-evrimci anlayış politik kaygılarla birleşince dinden uzak durulmaya çalışılmıştır. Bu dönemde Türkiye'de din sosyolojisinin Comte-Durkheim sosyoloji çizgisini sürdürmesi onu bu dar alana sıkıştırmış, ayrıca dinlerin artık dönemlerini kapadığı varsayımı da din araştırmalarını durma noktasına getirmiştir. Halbuki aynı dönemlerde Weber'in din sosyolojisi anlayışını sürdüren Batılı din sosyologlarının "anlayıcı sosyoloji" çerçevesinde önemli ve gittikçe artan çalışmalarla yeni açılımlar/kuramlar geliştirdikleri bilinmektedir.

Ülkemizde bu uzun kesintiden sonra nihayet 1943'de Hilmi Ziya Ülken'in (1901–1974), Din sosyolojisi biliminin Cumhuriyet dönemindeki ilk müstakil eseri olan "Dini Sosyoloji"si yayınlanır. Yönteminin Durkheimci bir çizgi izlediğini belirten Ülken, eserinde pozitivist-evrimci geleneği sürdürür.

Cumhuriyet döneminde din sosyolojisi öğretimi, kurumsal olarak ancak 1949'da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin açılmasıyla yeniden programa alınır. Böylece Cumhuriyet döneminde ilk din sosyolojisi öğretimi Mehmet Karasan (1907–1974) tarafından başlatılır. "Din Sosyolojisine Giriş" adıyla hazırladığı ders notlarından başka Mehmet Karasan'ın din sosyolojisinin doğuşu ve gelişimi bakımından en önemli çalışması 1953'de A.Ü. İlahiyat Fakültesi dergisinde yayınlanan "Din Sosyolojisinin Öncüleri ve Kurucuları" adlı makalesidir.

Türkiye’de din sosyolojisinin gelişiminin önemli bir aşaması da, Ankara Üniversitesinde misafir öğretim üyesi olarak bulunan Hans Freyer’in (1887-1969), 1959-1960 öğretim yılında İlahiyat Fakültesinde verdiği din sosyolojisi dersleridir. Bu dersler bir araya getirilerek 1964 yılında “Din Sosyolojisi” adıyla yayınlamıştır.

Bu dönemin diğer önemli bir ismi de Mehmet Taplamacıoğlu’dur (1910-1995). Mehmet Karasa’nın İlahiyat Fakültesi’nden ayrılmasıyla, din sosyolojisi derslerine girmeye başlayan Taplamacıoğlu, 1961’de “Din Sosyolojisi-Giriş” adlı çalışmasını yayınlar. Daha sonraki yıllarda yeni konular ekleyerek eserini genişletir. “Din Sosyolojisi” (1963-1974) adıyla yeniden fakülte yayınları arasında basılır. Taplamacıoğlu’nun gerek bu eseri ve gerekse (“Din ve Toplum İlişkileri ve Dini Gruplar”, “Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerine Bir Anket Denemesi”, “Laiklik İlkesi ve Türkiye’deki Durum” gibi) teorik ve uygulamalı diğer çalışmaları bu bilim dalının ülkemizde yeniden tanınmasına ve canlanmasına katkı sağlamıştır.

Diğer yandan, Cumhuriyet öncesi dönemde önemli araştırma konuları arasında yer alan “İslâm İctimaiyatı”nın, uzun bir aradan sonra Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (1901-1974) tarafından yeniden gündeme getirildiğini görüyoruz. Fındıkoğlu 1966’da yazdığı “Biraz da İslâm sosyolojisi” adlı makalesiyle bu alana dikkati çeker. O, makalesinde Türkiye’deki sosyolojinin her şeyden önce Türk sosyolojisi, hiç değilse İslami medeniyetin sorunlarını içeren bir sosyoloji olması gerektiğini vurgulayarak, günümüz dünya sosyoloji hareketleri yavaş yavaş Batı kadrosu içine Doğu’yu da almaya çalışırken, biz batılılaşma gibi anlamsız bir parola adına kültür hayatımızı perişan ediyor, bir anlamda da batılı olmaktan çıkıyoruz demektedir.

Gerçekten de Batılı din sosyologlarının bugün artık klasikleşen eserlerinde, doğal olarak kendi toplumlarının dini olan Hıristiyanlık üzerine yoğunlaştıkları, ancak Yahudilik, Uzak Doğu dinleri ve kısmen de İslamiyet üzerinde de durdukları bilinmektedir. Batıda İslam sosyolojisine yönelik çalışmalarda 20. yüzyılın ortalarından itibaren gözle görülür bir artış kaydedildiği de dikkati çekmektedir.



Z. Fahri Fındıkoğlu’nun sosyolojik çalışmalara getirdiği bu yeni milli yönelim kendinden sonra da bir kısım sosyologlarımızın sosyo-kültürel değerlerimiz ve dini-sosyal gerçekliğimiz üzerine eğilmelerine yol açmıştır.

Ülkemizde din sosyolojisinin kurumsallaşma sürecinde Ramî Ayas’ın “Türkiye’de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma”sı ile “Kur’an-ı Kerim’de Çalışma Kavramı-Sosyolojik Bir Yaklaşım” adlı eserleri önemli açılım sağlamış, kayda değer çalışmalardır. Bu arada, Münir Koştaş’ın “Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış” isimli eseri ile Yümni Sezen’in genel sosyoloji konularının yanı sıra İslam sosyolojisini de başlı başına konu ediniş incelediği ‘Sosyoloji Açısından Din’ ve ‘İslam’ın Sosyolojik Yorumu” adlı çalışmaları alana yapılan önemli katkılar olarak hatırlanmaya değer eserlerdir.

Yine, bu süreçte gerek yaptığı teorik ve deneysel çalışmalarıyla gerekse yetiştirdiği akademisyenlerle din sosyolojisi bilim dalının kökleşmesi ve gelişmesinde önemli bir diğer isim de Ünver Günay’dır. Uzun yıllar okuttuğu ve sürekli yeni konularla zenginleştirdiği “Din Sosyolojisi” adlı eseri, günümüzde bu alana ilgi duyanların, İlahiyat Fakültelerinin ve sosyoloji bölümlerinin başucu kaynakları arasındadır. Ünver Günay’ın Erzurum şehri ve çevresinin dini yaşayışının sosyo-kültürel çevresi ile olan karşılıklı

ilişkileri ve etkileşiminin din sosyolojisi bakımından analizi konulu 1979 tarihli doçentlik çalışması “Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat” adı ile basılmış olup; dini yaşayışı sosyolojik incelemenin ilk bilimsel örneklerinden biridir. Bu eser, deneysel özel din sosyolojisi araştırmalarına öncülük etmiş ve bu geleneğin oluşmasına büyük katkı sağlamıştır.

Yukarıdaki tarihi süreçte ana hatlarıyla serüveni verilmeye çalışılan din sosyolojisi neredeyse 1980’li yıllara kadar tanınma sorunu yaşamış, hak ettiği ilgiyi görememiştir. Daha sonra İlahiyat Fakültelerinin çoğalması, çok sayıda akademisyenin tez çalışmaları ve lisansüstü (yüksek lisans – doktora) eğitim imkanının yaygınlaşması din sosyolojisi bilim dalında teorik ve deneysel araştırmalarda da göreceli bir artışa neden olmuş, önceki yıllara göre olağanüstü bir ilgi görmeye başlamıştır. Bu dönemde İlahiyat Fakültelerinde çok sayıda din sosyologu yetişmiştir.

Muhakkak Türkiye’de din sosyolojisi ile ilgili çalışmalar bunlarla sınırlı değildir. İlahiyatın dışında farklı alanlardan hareketle din sosyolojisine katkı sağlayan çok sayıda düşünür / bilim insanının bu alanda özgün çalışmalar yaptıkları, hatta farklı yaklaşım biçimleriyle din sosyolojisine yeni açılımlar kazandırdıkları da görülmektedir. İlk akla gelen isimler olarak, Sabri F. Ülgener (1911–1983), Amiran Kurktan Bilgiseven (1926–2005), Mümtaz Turhan (1908–1968), Erol Güngör (1938– 1983), Şerif Mardin (1927–), Baykan Sezer (1939–2002) gibi isimler sayılabilir. Yeni isimlerin katılımıyla bu alana duyulan ilgi her geçen gün giderek artmakta olup, şimdiden çok renkli, zengin bir literatür oluşmaya başlamıştır. Din sosyolojisinin yüzyılımızın en önemli sosyal bilimleri arasında yer alacağı anlaşılmaktadır ki Türkiye de bundan payını almakta, dinin sosyal bilimciler tarafından daha geniş biçimde araştırıldığı görülmektedir. Bu ilginin din sosyolojisi çalışmalarına da yani açılımlar, yaklaşımlar kazandıracağı açıktır.

Şimdi, yukarıdaki isimlerden birkaçını örnek olarak kısaca tanıtarak ünitemizi sonlandıralım.

Weber’in ülkemizdeki temsilcisi sayılan ve asıl ilgi alanı ekonomi olan Sabri F. Ülgener, ‘iktisat zihniyeti’ adını verdiği bir tutum ahlakından söz etmektedir. Bu ahlakın oluşmasında dinin işlevini açıklıyor olması, onu din sosyolojisi yapmaya yöneltmiştir. Ülgener’in konumuzla ilgili eserleri arasında, Darlık Buhranları, İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası, Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı gibi çalışmaları sayılabilir. Ona göre, toplumsal oluşum ve dönüşümün başlangıçlarında önemli ölçüde dinden kaynağını alan bir ‘iktisat ahlakı’ vardır. Tamamen değerlerle yüklü bu iktisat ahlakı, coğrafi, ekonomik, sosyo-kültürel ilişki biçimleri ve siyasal yapılanma bileşkesinde yeni bir şekil alır ki buna ‘iktisat zihniyeti’ denir. Bu artık salt bir dini ahlak değildir; toplumsal şartların etkisinde yeniden oluşmuş bir tutum ahlakıdır. Ancak gelinen noktanın kökleşmesinde dinin önemli bir işlevi olduğu için bu algılayış biçimi de bütünüyle dinin bir görüşü sanılır. Ülgener, çalışmalarında İslam dünyasının sorunlarını, tarihi gelişimi içinde dinle bağlantılı bir zihniyet olgusuyla çözmeye çalışmıştır.

Erol Güngör ise, ağırlıklı olarak kültür ve sosyal değişme konularını işlediği diğer eserleri yanında özellikle ‘İslam’ın Bugünkü Meseleleri’ ve ‘İslam Tasavvufunun Meseleleri’ adlı çalışmalarında din sosyolojisi ile ilgili konulara geniş yer vermektedir. Avrupa ve Amerika için Sovyet tehdidinin ortadan kalkması durumunda, İslam dünyasındaki gelişmelere karşı Batı’nın tavrının daha olumsuz olacağını belirten Güngör, böylece, bugün Batı’nın

İslam'ı terörle özdeşleştiren düşmanca tutumunu ve bunun nedenlerini 1980'lerin başında büyük bir öngörüyle tahmin etmektedir. Dinde reform konusunda ise, düzeltilmesi gerekenin dinin kendisi değil, Müslümanlar ve onların İslam anlayışı olduğunu ve bu konudaki modelin ise Hz. Peygamber ve sahabe olması gerektiğini belirtmektedir.

İslam mistisizminin dışarıdan aldığı unsurları Kur'an ve Hadis kaynakları ışığında kendi bünyesinde erittiği ve asimile ettiğini belirten Güngör, bu uyarılama işlemi sonucunda ortaya İslam'a özgü bir mistisizm yorumu olarak İslam tasavvufunun çıktığını ve bu yorumun hala güçlenerek yaşamaya devam ettiğini söylemektedir. Mistik hareketlere olan ilginin daha çok toplumsal çözülme dönemlerinde nüksettiğini söyleyen Güngör, bu konuda, 13. yüzyılda Moğolların Ortadoğu'yu istila etmeleri sonucunda istikrarsızlaşan ve karışan toplumsal süreçte halkın sufizme sığındığını vurgulamaktadır. Diğer yandan, siyasi, sosyal istikrarsızlık dönemlerinde tarikatların da düzensizleştiklerini vurgulayan Güngör, bu çerçevede, tarikatların 19. yüzyıldaki bozulmalarının, Müslüman toplumlardaki genel bozulma ve bozgunla ilgili olduğunu belirtmektedir.

Diğer yandan, bir dönem Washington'daki Amerikan Üniversitesi İslami Araştırmalar Merkezi'nin başkanlığını da yapmış olan Şerif Mardin'in din sosyolojisi alanındaki en önemli eserleri, "Din ve İdeoloji", "Modern Türkiye'de Din ve Siyaset", "Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim" adlı çalışmalarıdır. 1960'lı yılların ortalarından itibaren din, ideoloji ve kültür konularına ağırlık verdiği görülen Şerif Mardin'in yaklaşımlarında, Türk modernleşmesi ve Türk siyasal hayatı açısından, ortodoks devlet İslam'ı (ve İslam'ın devlet seçkinleri) ile heterodoks halk (volk) İslam'ı (ve İslam'ın halk seçkinleri) arasındaki ayrım çizgisi önemli bir analitik araç olma niteliği taşımaktadır. İslamiyet'in 'volk İslam' şeklinin, Türkiye'deki tarihi gelişmeler sonucunda bir yumuşak ideoloji haline geliş sürecini analiz etme girişiminde Şerif Mardin, bugün dahi İslam'ın bu formunun halk arasında dünya görüşünü nasıl şekillendirdiğini göstermeye çalışmaktadır.

Türk modernleşme deneyimi içinde yaşanan süreçlere benzer gelişmeler, Mardin'e göre 19. yüzyıl Batı düşüncesinde de benzer yönelimlerle tartışılmıştır. Örneğin Durkheim, insanların, içinde saklanabilecekleri birincil ilişkilerin yoğun olduğu kurumlara dikkat çekmiş, insanların bu gibi kurumları modern dünyada bulamadıkları sürece modern dünyaya uymakta çekebilecekleri zorluklara işaret etmiştir. Tönnies'in tabirleriyle söylemek gerekirse, gemeinschaft (geleneksel) ilişkilerden gesellschaft (modern) ilişkilere geçiş modern dünyanın en önemli uyum problemidir. Mardin'e göre bu kapsayıcı birincil ilişki özleminin, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde ümmet yapısından yeni çıkmış kimseler tarafından duyulmasını yadırgamamak gerekir. Volk İslam'ın gücünü ve etkinliğini biraz da bu özlemin giderilmesi konusundaki işlevlerinde aramak gerekir.

Özet

İslam dünyasında bilimlerin gelişimini açıklayabilmek.

İslam dünyasında bilimlerin oluşum süreci çok erken bir dönemde başlamıştır. İslam'ın başlangıç yıllarından itibaren gerek Kur'an-ı Kerim'in gerekse Hz. Muhammed'in bilgisiyi, öğrenmeyi, akli ve düşünceyi öven, özendiren açık beyanlarının Müslümanların kısa zamanda bu alanlarda önemli mesafeler kat etmelerinde ve dolayısıyla yeni bilimlerin ortaya çıkmasında

itici rol oynadığı söylenebilir. Ayrıca İslam'ın süratle yayılması, fetihlerle farklı coğrafyalara açılması, yeni toplumlarla, çeşitli kültürlerle ve dinlerle karşılaşması, ortaya çıkan yeni dini-sosyal sorunlara çözüm üretme zorunluluğu, bilim faaliyetlerine de ivme kazandırmış, "hikmet (bilgi) müminin yitiğidir, nerede bulursa alır" anlayışı İslam bilim düşüncesinin gelişimine önemli katkılar sağlamış, düşünsel/bilimsel faaliyetler o döneme dek görülmemiş yüksek bir düzeye ulaşmıştır. Bu bağlamda, Emeviler ve Abbasiler döneminde, özellikle de Harun Reşit'le yakalanan gelişme çizgisi Me'mun döneminde 'Beytü'l-Hikme'lerin kuruluşuyla zirveye çıkmış, İslam bilginleri tarafından eski Yunan düşünürleri başta olmak üzere diğer ülkelerdeki felsefe ve doğa bilimi düşünürlerinin eserleri Arapçaya çevrilmiş, bir tür bilimler akademisi diyebileceğimiz bu kuruluşlar bilginin yaygınlaşması, gelişmesi ve birçok düşünce akımlarının doğuşuna da yol açmıştır. İslam dünyasının ilk formel eğitim kurumları medreselerin de bu dönemde başladığı ve ilerleyen yıllarda gelişerek 11. yüzyılda Büyük Selçuklularda Nüzamülmülk'ün kurduğu Nizamiye Medreseleri ile eğitim öğretim ve bilim faaliyetlerinin en parlak dönemlerini yaşadığı bilinmektedir.

İslam bilginlerinin din-toplum ilişkileri konusundaki görüşleri değerlendirilebilir.

İslam bilginlerinin eserlerinde din sosyolojisi bakımından çok önemli bilgi ve çözümlere rastlamak mümkündür. Onlar din-toplum sorunlarına, dini gruplaşmalara dair görüşlerini klasikleşmiş bilimlerin içinde incelemişlerdir. Bu anlamda tefsir, hadis, fıkıh, felsefe, kelam, tasavvuf gibi bilim dallarında yazılan eserlerde genel ve özel din sosyolojisi konularının işlendiği görülmektedir. Nitekim hemen akla gelen Farabi, İbn Miskeveyh, İbn Sina, İbn Rüşd, Gazali, Maverdi, Şehristani, İbn Haldun gibi birçok Ortaçağ İslam düşünürü çağlarını aşan eserler bırakmışlardır. Kısacası Ortaçağ İslam bilginlerinin çalışmaları, birçok bilim açısından olduğu gibi din sosyolojisi için de önemli kaynaklardır. İslam dünyasında sosyoloji ve din sosyolojisi açısından en büyük malzemeyi ise, İslam bilginlerinin en tanınmışlarından Farabi, Gazali ve İbn Haldun'un eserlerinde bulmak mümkündür. Örneğin, Farabi, daha çok eski Yunan filozoflarından Aristo ve özellikle de Eflatun'un etkisinde kalarak bir ideal toplum teorisi geliştirmiş ve dikkate değer toplum sınıflamaları yapmıştır. Gazali ise Farabi'nin felsefi temelli bakış açısını eleştirerek, daha çok dini merkeze alan bir toplum ve siyaset görüşü ortaya koymuştur. İbn Haldun'a gelince, o, tarih felsefesi ve sosyolojisi alanındaki görüşleriyle 'sosyolojinin babası' unvanını almayı hak eden bir İslam bilginidir. Bu açıdan Haldun'un en önemli eseri olan 'Mukaddime'nin, mükemmel bir 'ön sosyoloji' olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Türkiye'de din sosyolojisinin doğuşu ve gelişimi konusunu açıklayabilmek.

Ülkemizde, İbn Haldun'un etkisiyle sosyolojinin ilk habercileri tarihçiler olmuştur. Katip Çelebi, Naima, Münecimbaşı, Pirizâde, Ahmet Cevdet Paşa, Mizancı Murat Bey bunun örnekleridir. Özellikle A.Cevdet Paşa, tarihi sosyolojik açıdan ele alan ilk tarihçidir. Türkiye'de Batılı anlamda bir sosyoloji ve din sosyolojisi ise, II. Meşrutiyet döneminde, A. Comte'un kurup Durkheim'in geliştirdiği Sosyoloji Okulunun düşüncelerini benimseyen Ziya Gökalp ile Le Play'ın kurduğu Sosyal Bilim Okulunun görüşlerini savunan Prens Sabahattin vasıtasıyla oluşmaya başlamıştır. Bu çerçevede, Cumhuriyet dönemi itibarıyla asıl din sosyolojisi, Ziya Gökalp'la başlamıştır. Türkiye'de din sosyolojisinin kısa tarihi içerisinde Ziya Gökalp, Meşrutiyet döneminin olduğu kadar, Cumhuriyet döneminin de en önemli din sosyologu

ve ideologudur. Öyle ki, onun modern Türk din sosyolojisi biliminin öncüsü ve hatta kurucusu olduğu söylenebilir.

Türk din sosyolojisinde çağdaş gelişmeleri ifade edebilmek.

Ziya Gökalp'den sonra, uzun yıllar din sosyolojisi çalışmaları yapılamamış; uzun bir kesintiden sonra nihayet 1943'de Hilmi Ziya Ülken'in, din sosyolojisi biliminin Cumhuriyet dönemindeki ilk müstakil eseri olan "Dini Sosyoloji"si yayınlanmıştır. Cumhuriyet döneminde din sosyolojisi öğretimi, kurumsal olarak ancak 1949'da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin açılmasıyla yeniden programa alınır. Böylece Cumhuriyet döneminde ilk din sosyolojisi öğretimi Mehmet Karasan tarafından başlatılır. Bu çerçevede, Mehmet Taplamacıoğlu ve Ünver Günay gibi isimlerin çalışmaları da özellikle hatırlanmaya değer katkılardır. Ne var ki, Türkiye'de din sosyolojisi ile ilgili çalışmalar sadece bu akademisyenlerin eserleriyle sınırlı değildir. İlahiyatın dışında farklı alanlardan hareketle din sosyolojisine katkı sağlayan çok sayıda düşünür ve bilim insanının bu alanda özgün çalışmalar yaptıkları, hatta farklı yaklaşım biçimleriyle din sosyolojisine yeni açılımlar kazandırdıkları da görülmektedir. Bunlar arasında, Sabri F. Ülgener, Amiran Kurktan Bilgi-seven, Mümtaz Turhan, Erol Güngör, Şerif Mardin, Baykan Sezer gibi isimler sayılabilir.

Kendimizi Sınayalım

1. "el-Medinetü'l-Fadıla" isimli eserinde ayrıntılı bir toplum sınıflaması yapan ve 'erdemli toplum' görüşüyle ideal bir toplum teorisi geliştiren Ortaçağ Müslüman düşünürü aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Farabi
 - b. İbn Sina
 - c. Gazali
 - d. Şehristani
 - e. İbn Haldun
2. Ünlü eseri "Mukaddime"de ortaya koyduğu teori ve fikirler nedeniyle sosyoloji ve din sosyolojisinin kurucusu olarak kabul edilebilecek olan 14. yüzyılda yaşamış ünlü Müslüman düşünür aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Farabi
 - b. İbn Sina
 - c. Gazali
 - d. Şehristani
 - e. İbn Haldun
3. Tanzimat Dönemi'nin önde gelen düşünürlerinden olan ve Fransız kanunlarının olduğu gibi alınmasına karşı çıkarak Mecelle adında milli bir kanun külliyatının hazırlanmasını sağlayan Osmanlı bilgini aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Katip Çelebi

- b. Naima
- c. Ali Paşa
- d. Ahmet Cevdet Paşa
- e. Prens Sabahattin
4. Meşrutiyet döneminin olduğu kadar Cumhuriyet döneminin de en önemli din sosyoloğu ve ideoloğu sayılan ve E. Durkheim sosyolojisinin, ülkemizdeki temsilcisi olan düşünür aşağıdakilerden hangisidir?
- a. Ahmet Rıza
- b. Celal Nuri
- c. Ziya Gökalp
- d. Prens Sabahattin
- e. Bedii Nuri
5. “Türkiye Nasıl Kurtarılabilir” isimli eserinde, ilerlemeye engel olan etkenin din değil, sosyal yapı olduğunu vurgulayan düşünür aşağıdakilerden hangisidir?
- a. Ahmet Rıza
- b. Prens Sabahattin
- c. Ziya Gökalp
- d. Celal Nuri
- e. Bedii Nuri

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. a Yanıtınız doğru değilse, “İslam Dünyasında Din sosyolojisi” konusunu yeniden okuyunuz.
2. e Yanıtınız doğru değilse, “İslam Dünyasında Din sosyolojisi” konusunu yeniden okuyunuz.
3. d Yanıtınız doğru değilse, “Türkiye’de Din Sosyolojisi – Tanzimat Dönemi” konusunu yeniden okuyunuz.
4. c Yanıtınız doğru değilse, “Türkiye’de Din Sosyolojisi – Tanzimat ve Cumhuriyet Dönemi” konularını yeniden okuyunuz.
5. b Yanıtınız doğru değilse, “Türkiye’de Din Sosyolojisi – Tanzimat Dönemi” konusunu yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

el-Milel ve'n-Nihal.

Sıra Sizde 2

İbn Haldun.

Sıra Sizde 3

Genel sosyoloji, genel ve özel (İslam) din sosyolojisi, göç sosyolojisi, siyaset sosyolojisi, köy ve kent sosyolojisi, ekonomi sosyolojisi, bilgi, eğitim, edebiyat ve ahlak sosyolojisi.

Sıra Sizde 4

Tarih-i Cevdet, Tezakir, Ma'ruzat, Kısas-ı Enbiya, Kırım ve Kafkas Tarihçesi, Mecmua-i Ahmed Cevdet.

Sıra Sizde 5

"Dine Doğru", "Dinin İctimai Hizmetleri", "İctimai Usul-i Fıkıh", "İslam İctimaiyatı", "İslamiyet ve Asri Medeniyet", "Diyamet ve Kaza"... gibi.

Yararlanılan Kaynaklar

Alptekin, M. Yavuz (2008). Erol Güngör, Der. M. Çağatay Özdemir, **Türkiye'de Sosyoloji (İsimler-Eserler) II**, Ankara: Phoenix Yayınevi

Aydın, Mustafa (1998). "Türkiye'de Din Sosyolojisi Çalışmaları", **Din Sosyolojisi**, 2. bs., Der. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş, Ankara: Vadi Yayınları

Bolay, S. Hayri (1986). Ahmet Cevdet Paşa'nın Dine Bakışı, **Ahmet Cevdet Paşa Semineri (27-28 Mayıs 1985)**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi

Doğan, İsmail (2002). **Sosyoloji – Kavramlar ve Sorunlar**, 5. bs., Ankara: Pegem A Yayınları

Doğan, İsmail (2008). Ahmet Cevdet Paşa, Der. M. Çağatay Özdemir, **Türkiye'de Sosyoloji (İsimler-Eserler) I**, Ankara: Phoenix Yayınevi

Farabi (1989). **el-Medinetü'l-Fazıla**, Çev. Nafiz Danışman, İstanbul: MEB Yayınları

Gökalp, Ziya (1982). **Makaleler VII**, Haz. A. Çay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları

- Gökalp, Ziya (1982). **Makaleler VIII**, Haz. A. Çay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- Günay, Ünver (1990). Gazali'nin Toplum Görüşü, **Ebu Hamid Muhammed el-Gazali Sempozyumu (14 Mart 1988)**, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları
- Günay, Ünver (1998). **Din Sosyolojisi**, İstanbul: İnsan Yayınları
- Güngör, Erol (2000). **İslamın Bugünkü Meseleleri**, 12. bs., İstanbul: Ötüken Neşriyat
- el-Husri, Satı (1991). "İbn Haldun Sosyolojisi", Çev. Mehmet Bayyigit, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 4, Konya.
- İbn Haldun (1971). **Kitabü'l-İber**, 1, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi
- Kaçmazoğlu, H. Bayram (1999). **Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar**, İstanbul: Birey Yayınları
- Kaçmazoğlu, H. Bayram (2003). **Türk Sosyoloji Tarihi II**, Ankara: Anı Yayınları
- Ortaylı, İlber (1986). Cevdet Paşa ve Avrupa Tarihi, **Ahmet Cevdet Paşa Semineri (27-28 Mayıs 1985)**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi
- Prens Sabahattin (1965). **Türkiye Nasıl Kurtarılabilir**, Sadeleştiren. Muzaffer Sencer, İstanbul: Elif Yayınları
- Taplamacıoğlu, Mehmet (1964). "Bazı İslam Bilginlerinin Toplum Görüşleri", **AÜİFD**, 12, Ankara.
- Uluocak, Şeref (2008). Şerif Mardin, Der. M. Çağatay Özdemir, **Türkiye'de Sosyoloji (İsimler-Eserler) II**, Ankara: Phoenix Yayınevi

3

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Din olgusunu açıklayabilecek,
- Sosyolojik bakışın ne anlama geldiğini açıklayabilecek,
- Dine sosyolojik bakışı açıklayabilecek,
- Din sosyolojisinin konusunu açıklayabilecek,
- Din-toplum ilişkilerini değerlendirebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Din
- Sosyoloji
- Sosyolojik bakış
- Din sosyolojisi
- Dinin sosyolojik manası

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Metin içerisinde tanımı verilmeyen sözcükler için herhangi bir sosyoloji sözlüğüne başvurmanızın yararlı olacağını unutmayınız.
- Dinin sosyolojik manasına zemin teşkil etmesi bakımından bir genel sosyoloji kitabı okuyunuz.

Dinin Sosyolojik Manası

GİRİŞ

Dinin sosyolojinin temel konularından biri oluşu ve din sosyolojisi adıyla din-toplum ilişkilerine özgü bir bilim dalının varlığı, dinin toplumsal bir fenomen olmasıyla; dinin toplumsal bir fenomen olması da, onun toplumsal bir varlık olan insanın var oluşsal bir boyutu olmasıyla doğrudan ilgilidir. Dinin etimolojisi, insanın din boyutunu ve dinin toplumsal bir olgu oluşunu anlamamıza katkı sunabilir.

Batı dillerinde din (religion) sözcüğü, köken itibarıyla Latince 'religio'dan gelmekte, "religio" da, Lucretius (M.Ö. 99 - M.Ö. 55) ve Cicero'nun (M.Ö. 106 - M.Ö. 43) verdikleri bilgilere göre 'religare' veya 'religere' kökünden gelmektedir. Religare anlamında (Lucretius) insanların din yoluyla Tanrı'ya ve birbirlerine bağlanmaları, 'religere' anlamında (Cicero) ise bir işi mükerreren ve dikkatlice yapmaları ve dolayısıyla sürekli yapılan ibâdet ve ayinler anlatılmak istenmektedir. Wilfred Cantwell Smith, Batı dillerinde dinin (religion) bugünkü anlamıyla din olarak kullanılması için bazı süreçlerden geçildiğini ve bugün itibarıyla Batı ve Doğu dillerinde tekil biçimde din ve çoğul halinde dinler olarak anlandırıldığını ifade etmektedir.

İbranice'de din karşılığı olarak kullanılan 'dath', kanun, hüküm ve yargı gibi anlamlara gelirken, yine İbranice'deki 'tora' sözcüğü köken itibarıyla din, şeriat, hüküm, kanun, mezhep, ilim, eğitim gibi manalar taşımakta ve Sanskritçe'de dini karşılayan 'sanatana dharma', ebedi yol, ezeli ve ebedi hakikat, ebedi kanun gibi anlam içeriğine sahip bulunmaktadır.

Din, Arapçada ise etimolojik düzlemde 'd-y-n' fiil kökünden gelmekte olup borçlu olma, üstün gelme, idare etme, hakimiyet kurma, otorite sahibi olma, yönetme, baş eğdirme veya buyruk altına almak amacıyla güç kullanma, zora başvurma, itaat altına alma, köleleştirme, itaat, kulluk, kölelik, birinin buyruğuna girme, inanma, adet edinme, şeriat, kanun, mezhep, millet, izlenen örnek, usul, âdet, hal, tutulan yol, huy; yargı, sorgu, ceza ve mükafât (karşılık) gibi anlamlara gelmektedir. Kur'an'da da dinin bu anlamlara gelecek biçimde kullanıldığı söylenebilir.

Arapçadaki din ile Batı dillerindeki dinin (religion), aynı anlam içeriğine sahip terimler olmadıkları söylenebilir. Arapçadaki din terimi, hem genel anlamda bütün inanma ve bağlanmaları, hem de özel anlamda İslam dinini

ifade ederken Batı'daki din (religion) terimi, daha dar anlamda kullanılmakta ve Hıristiyanlığı ifade etmektedir.

Dinin etimolojik manasının da ima ettiği gibi her halükarda din, inanma, bağlanma ve uyma ile karakterize olmaktadır. Din sosyolojisi, dinler tarihi, din antropolojisi, din psikolojisi, din felsefesi, din etnolojisi, din sosyal psikolojisi gibi ilim dallarına mensup bilim insanları tarafından din hakkında yapılan tanımlara bakıldığında, inanma, bağlanma ve uymaya odaklanıldığı fark edilir.

İnsan, kendini aştığını düşündüğü üstün bir şeye, yüce bir varlığa inanır, bağlanır ve teslim olur. Bu inanç, bağlılık ve teslimiyet, bir sistem halinde insanı etkisi altına alır, yönlendirir, hatta kuşatır. Ancak insanın kendisi de dinin sistem haline gelişi ve kurumsallaşmasında baş aktördür. O halde din-insan ilişkisi, dinden insana, insandan dine karşılıklı gidiş-gelişlerle gerçeklik kazanmaktadır.

DİNİN SOSYOLOJİK MANASI

Yapılan araştırmalara göre din, insanın zorunlu bir boyutunu oluşturmaktadır. İnsan, tabiatı gereği dindar (din ve inanç sahibi, dine mensup) bir varlıktır. İnsan, yine İbn Haldun'un (1332-1406) ifade ettiği gibi tabiatı gereği sosyal bir varlıktır. O halde din de tabiatı gereği toplumsal bir olgudur. Bu çıkarıma mantıksal olarak ulaşılabilmektedir, ama tarihsel ve sosyolojik olarak insanın dindar ve toplumsal bir varlık, dinin de toplumsal bir fenomen olduğu açıkça gözlenebilmektedir. Din, farklı bireysel düzlemlerde, ama toplumda, toplumsal olarak yaşamakta, kolektif bir biçimde, toplumsal hayatın ayrılmaz bir parçası olarak tecrübe edilmektedir. Tek tek bireylerden dinsiz veya inançsız olmayanların olduğu veya olabileceği tartışılabilir de, herhangi bir toplumun ve toplumsal hayatın bütünüyle dinsiz veya inançsız olduğu ya da olabileceği tartışılmaz; çünkü tarihte ve günümüzde, yapılan bilimsel araştırmaların da gösterdiği gibi böyle bir toplum var olmamıştır. Hangi din ve inanç olursa olsun, bu din ve inanç nasıl yaşanırsa yaşansın, her toplum mutlaka dine veya dinlere mensuptur.

O halde Emile Durkheim'in (1858-1957) da belirttiği üzere din, bütün insan toplumlarında karşılaştığımız evrensel sosyal bir fenomendir. Çağdaş birçok din bilimci ve sosyal bilimci dinden evrensel bir olgu olarak bahsederler. Örneğin K. Davis'e göre din, toplumda öyle evrensel, devamlı ve her şeye nüfuz eden bir olgudur ki eğer onu hakkıyla anlayamazsak toplumu da doğru kavrayamayız. E. Norbeck ise dinin kültürel olarak evrensel olduğunu söylemektedir.

İnsanlık kadar eski geçmişe sahip olan din, tarihsel süreç içinde temel etken olarak varlık göstermiş toplumsal bir fenomendir. Günümüzde de sosyal hayatta etkili bir kurum olan din, tıpkı dinozorlar gibi yok olup gideceği biçiminde bazı öngörüler bulunsa da, canlı bir biçimde varlığını sürdürmektedir.

Dinin toplumsal bir olgu olması ve sosyal hayatta etkili olması, çok geçmiş zamanlardan itibaren din ve toplum üzerine düşünce üreten ve araştırma yapan düşünür ve bilim adamlarının gözünden kaçmadığı gibi, modern sosyolojinin ortaya çıkışının başlangıcından itibaren de sosyologların temel ilgi alanlarından biri olmuştur.

19. yüzyılın birinci yarısında bağımsız bir bilim dalı olmuş olan sosyoloji, kısaca insanların birbirleriyle kurdukları karşılıklı ilişkilerin bilimsel açıdan incelenmesi olarak anlaşılabilir. Denilebilir ki, sosyoloji, sosyal davranışa yönelen bilimsel bir yaklaşım olarak insanların ilişki ve etkileşime dayalı sosyal eylemleriyle, sosyal ilişkiler ağı olarak toplumla ilgilenir.

Bilindiği üzere ilk kez Fransız sosyal filozof Auguste Comte (1798-1857) tarafından kullanılmış olan sosyoloji, Latince “toplum” anlamına gelen “socius” ve Yunanca “bilgi” anlamına gelen “logos” kelimelerinin, bir araya getirilmeleri sonucu oluşmuş ve bilim dilinde bu haliyle yaygınlaşmış bir terimdir. Türkçede başlangıçta “ilm-i ictimâ”, “ilm-i ictimâ”, “ictimâiyât” ve daha sonra ise “toplumbilim” gibi ifadelerle karşılanmışsa da sosyoloji terimi, yaygın bir kabul görmüştür.

Sosyoloji, bağımsız bir bilim dalı olarak ortaya çıkışından beri, konusu gereği dinsel araştırmalarla yakından ilişkili olmuştur. Hatta Auguste Comte kendi yeni bilimini, sosyolojiyi, eşit derecede hem din hem de bilim olarak görmüştür. “Pozitif Felsefe Dersleri” ve ayrıca “Pozitif Politik Sistem” adlı kitaplarında Comte, ilk önce sosyal fizik diye adlandırdığı sosyolojiyi, sadece bilimlerin kraliçesi olarak değil, aynı zamanda giderek tüm var olan dinleri görüş mesafesinin dışına iten yeni ‘pozitivizm dini’nin de temeli olarak tasavvur etmiştir. Fakat sosyoloji ile din arasındaki gerçek ve sürekli ilişki, dini toplumsal bağın hayatî unsurlarından biri olarak gören ve böylece zorunlu olarak sosyologlar tarafından dikkatli bir inceleme konusu yapan kimseler tarafından kurulmuştur.

Toplumun, toplumsal hayatın ayrılmaz bir boyutunu meydana getiren din, doğal olarak sosyolojinin ana konularından biri olmaktadır; nitekim sosyolojinin bağımsız bir bilim olarak ortaya çıkışından itibaren durumun böyle olduğu görülebilir.

Dine Sosyolojik Bakış

Sosyoloji, son çözümlemede bir bakış şekli, bir düşünme biçimidir. Ne üzerine bir bakış veya düşünme biçimidir? Toplumsal bir varlık olarak insan üzerine. O halde bir bakışı sosyolojik bakış yapan veya sosyolojiyi sosyoloji yapan nedir?

Öncelikle sosyoloji insan birlikteliği gerçeğine odaklanır. Bu, sosyolojiyi diğer bilim dallarından ayırmada önemli bir ölçüttür. Örneğin ekonomi, merkezî dikkatini, insanların yeryüzünde yaşayabilmek için istedikleri maddî şeyler üzerine yoğunlaştırır. Tarih, geçmiş olay ve eylemlerle ilgilenirken, sözcüğü antropoloji farklı toplumların kültürlerine odaklanır. Yine mesela siyaset bilimi, siyasal davranış ve sistemleri, iktidarla ilgili tutum ve eylemleri konu edinir. Fakat sosyoloji, toplumun her yerinde mevcut olan sosyal etkileşimin örüntüleşip kalıplaşmış kurumsallık, yapısallık, sistemlilik ve düzenliliklerini inceler. Sosyoloji, bilgi gövdesi olarak insan ilişkileri gerçeğini alır. Söz konusu insan birlikteliğine ilişkin hemen her şey sosyolojik alana girer. Bu bağlamda sosyolojinin içeriğinin, insan etkileşiminin incelenmesi olduğu söylenebilir.

Sosyolojik bakışta, insan eylemlerini geniş çaplı toplumsal olayların parçaları olarak görmek, toplumsal olay ve olguların, karşılıklı bağımlılık ağıyla birbirine bağlanan toplumsal öznelerin tesadüfi olmayan birlikteliğiyle gerçekleştiğini unutmamak esastır. Sosyolojik bakışta, eylem ve olayı, tek

başmalık yaklaşımı içinde, birey odaklı değil, birliktelik, ilişkililik, bağımlılık, etkileşim ve grup odaklı düşünme temel noktadır. Çünkü insanlar, toplumda birbirine bağımlıdırlar, bir arada ve birbirileriyle ilişki içinde yaşarlar. Sosyolojik bakış açısıyla, olay ve olgular, insanların karşılıklı bağımlılığının çok katlı ağları çözümlenerek anlamlandırılmaya çalışılır. (Bauman, 1999: 16, 22)

Dine sosyolojik bakışa gelince, o da dini, o dine mensup bireyleri, toplumsal evreninden soyutlayarak değil, tersine toplumsal evren içinde etkileşim halindeki durumuyla ele almayı gerektirir; çünkü din, sosyal ilişki temelinde gerçeklik kazanır, toplumda, insan birlikteliğiyle yaşanır. Din, gerçek anlamına ancak kendisine bağlı birlik veya topluluk ya da grupta bulunabilir. Dinî bir dünyada yaşamak, dini bir birliğe mensubiyete ihtiyaç gösterir. Bu gerçekliğe bakarak din sosyolojisi, dinin sosyal yönlerini; dini davranış ve olayları geniş çaplı toplumsal olay ve eylemlerin parçaları olarak görür ve de dinsel olay ve olguların, karşılıklı bağımlılık ağıyla birbirine bağlanan toplumsal öznelere tesadüfî olmayan birlikteliğiyle gerçekleştiği esastan hareket eder. Bu bağlamda dine sosyolojik yaklaşım, sosyal ilişki, süreç, oluşum, grup ve kurumlarda dinin etkisi; dinsel grup ve kurumların oluşum, süreklilik ve yok oluşları; gruptaki bireylerin dinsel davranışları; dini grup içindeki birlik ve çatışma durumları; dinsel gruplar arasındaki çatışmalar veya uzlaşmaya dayalı ilişkiler üzerine odaklanır.

Sosyolojik bakışın kendine özgülüğünü anlamının önemli bir yolu, toplumsal eylem, olay ve olguların karmaşık yapısının olduğunu ve dolayısıyla onlar hakkında kestirmeden, sağduyu bilgisiyyle veya ön yargıyla kesin önermeler kurmaktan kaçınmak gerektiğini bilmekten geçer. Sosyolojik bakış çok boyutlu bakıştır. Örneğin sosyal kurumun, farklı, fakat eş-güdümlü, ilişkili düşünce ve davranış kalıplarının karmaşık bir ağı olduğunu, sosyal sonuçlara yol açtığını, yönetim ve idamesinde toplumsal değer ve normların merkezî bir rol oynadığını kavramadıkça, bir sosyal fenomen olarak kurumu ve kurumla ilgili konu, eylem ve olayları anlamak, doğru analiz etmek çok zordur.

Sosyolojik bakışta çoklu veya karmaşık nedensellik ilkesi en önemli esaslardandır. Görünüşte sosyal olayların tek bir sebebi olduğu zannedilebilir. Oysa toplumsal fenomenler, birdenbire varlık sahnesine çıkmaz ve tek bir çizgi izlemezler. Ancak özellikle sosyal bilimlerde tek çizgili ve tek nedenli yaklaşan çeşitli kuramlar hâlâ geçerliliğini sürdürmektedir. Bu yaklaşımlarda toplam sosyo-kültürel sistem veya bu toplamın bir parçası, tek bir nedene dayandırılır. Gündelik konuşmada veya sağduyu bilgisinde, sıklıkla basit bir nedenin bir sosyal olgunun açıklanmasında kullanıldığı görülür: Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ırk ilişkilerine dayalı sosyal problemlerin zencilerin ahlâk dışı davranışlarından kaynaklandığını, güney eyaletlerindeki sıcak iklimin siyasal tutuculuğa yol açtığını ileri sürmek gibi.

İnsanların sosyal düşüncesinde çok yaygın bir yanlış olan tek nedenli yaklaşımın iki ana sebebi olabilir. İlki, tekil bir açıklama insan ilişkilerine ilişkin karmaşık sorulara verilebilecek en kolay yanıttır. İkincisi ise, insanlar genellikle toplum ve kültür hakkında bilimsel bilgiden yoksundurlar; bu bilgi yoksunluğu, bazen önyargı ve kendini beğenmişlik ile birlikte bulunur. Sosyal bilim incelemesi, bilgisizlik, önyargı ve kendini beğenmişliğe karşı önemli bir panzehirdir. Çocuk bakımının en basit kuralından, bir şirket müdürünün en ciddi kararına kadar insan ilişkilerinde var olan hemen her sorunun arkasında birbiriyle ilişkili bir dizi etken bulunur. İnsanlar sadece

içgüdüleriyle eylemde bulunmaz; öncel bir toplumsal ve kültürel yaşayışa sahip olmaksızın yerinde kararlar veremezler. Sosyal bilimlerde tabiat olaylarında olduğu gibi “A'nın nedeni B'dir.” türünden tek biçimli bir sebep-sonuç ilişkisi geçerli olmaz. Toplumsal olaylar o kadar karmaşık ve görelidirler ki bir olayın birden fazla sebebi bulunabileceği gibi, bir kaç olayın bir sebebi de bulunabilir. Ayrıca toplumsal fenomenler, kişiden kişiye, kültürden kültüre, toplumdaki topluma, anlayıştan anlayışa değişebilen anlam içerik veya düzeylerine sahip olabilmektedirler.

Sosyolojik bakış, dine de çok boyutlu yaklaşmayı gerektirir. Dolayısıyla din sosyolojisinde de çok boyutlu bakış esastır. Dinin toplumsal gerçekliğini anlama ve yorumlamanın yolu, dini eylem, olay ve olguların karmaşık yapısının olduğunu ve dolayısıyla onlar hakkında kestirmeden, sağduyu bilgisiyle veya ön yargıyla kesin önermeler kurmaktan kaçınmak gerektiğini bilmekten geçer. Dini davranış örüntülerini, dinin kurumsal yönlerini, dini olayları, onlara çok yönlü bakarak anlamak ve yorumlamak, dine sosyolojik bakışın temel özelliklerindedir. Aynı şekilde dine yaklaşımda karmaşık nedensellik de önemlidir. Dinin karmaşıklığı ve karmaşık nedenselliği, hem doğrudan dini davranış, olay, grup, kurum, yapı ve sistemlerin kendi içinde söz konusu, hem de dinin toplumdaki diğer eylem, grup, kurum, yapı ve sistemlerle ilişkisinde geçerlidir.

Sosyolojik bakışın ayırt edici bir özelliği de, sosyal problemlere yönelik çözümlere değişebilirlik ilkesiyle yaklaşmaktır. İbn Haldun'un da vurguladığı gibi değişim kaçınılmazdır ve insanın yaşadığı her yerde her zaman var olan bir sosyal fenomendir. Değişme olgusu, sosyolog için sonu olmayan bir mücadele ve araştırma alanıdır. Sosyolog, toplumun her zaman aynı kalmadığı gerçeğini hiç bir zaman göz ardı etmez. Değişim olgusu, toplumun bir yapısı ve düzeni olduğu gerçeğini yadsımayı gerektirmez, ancak sosyal problemlerin incelenmesini daha yorucu kılar.

Din, değişim gerçeğinin içinde olan bir olgudur. Din, hem kendisi değişir, hem değiştirir, hem de değişen toplumsal gerçeklikten etkilenir. O halde kişi veya sosyolog sosyolojik bakışla dine değişim ekseninde bakar. Din hakkında genellemelere giderken, dinin değişen yönünü ve değişen toplumsal gerçekliğin içinde varlık bulduğunu daima hesaba katma zorunluluğu vardır.

Sosyolojik bakışın önemli yönlerinden bir diğeri, sağduyuyla sürekli ve yakın bir diyalogu korumakla birlikte, sağduyunun sınırlılığını aşmaktır. Ortak sağduyusal bilgimize meydan okuyucu bir üslupla hitap ederek bizi, deneyimlerimizi yeniden değerlendirmeye, doğru bildiğimiz birçok şeyin yanlış olduğunu düşünmeye teşvik eder; toplumsal ilişkiler hakkında bildiğimiz şeylerin sığ olabileceğini anlamaya; daha derin, sağlıklı ve doğru bilgiler elde etmemizi sağlamaya çalışır. Sosyoloji, topluma ilişkin sıradan bilgilerle yetinmez; rutini bozar ve sorgular. Sosyoloji, insanların bildikleri dünyada bir yabancı gibi davranarak herkesin aklına gelmeyen veya sormadığı şeyler sormak suretiyle adeta insanların uykusunu kaçıtır, rahatlarını bozar. Bu tavrıyla sosyoloji, bildik şeyleri bilinmedik hale getirir, yani kesin olarak doğru bilinen şeylerin yanlış olabileceğini ortaya koyar ve böylece kendi farkını gösterir. Bu durumda sosyolojik bakışın en önemli getirilerinden biri, sorgulama, eleştirme, yanlış telakkileri yıkmaya, sırrı ifşa etme veya büyü bozmadır. Sosyolojik bakış, bu özellikleriyle, ezberleri bozan bir bakış olup P. Berger'in de işaret ettiği gibi insanları, çoğu şeyin görüldüğü gibi olmadığı gerçeğiyle yüzleştirir.

Sosyolojik bakış, dine de bu özellikleriyle yaklaşır, hatta sosyolojik bakışın bu özellikleri din için daha fazla geçerlidir; çünkü din, insanların sıradan ve rastgele bilgileriyle belki de her şeyden daha çok konuştuğu, hüküm verdikleri bir alandır. Bu nedenle dine sosyolojik bakış, din hakkındaki önyargıları, sağduyusal bilgileri, sığ yaklaşımları, kestirmeden alelacele değerlendirmeleri sorgulama, eleştirme yoluyla sarsar, dinsel toplumsal gerçekliği olduğu gibi okur, anlamlandırır ve yorumlar. Böylece din sosyolojisi dine sosyolojik bakışla, din hakkında ezberleri bozmakta; dine dair bilimsel olmayan üstünkörü düşünce, bilgi ve yaklaşımların yanlışlıklarını veya eksikliklerini ortaya koymak suretiyle dinin toplumsal gerçekliğinin doğru görülmesini sağlamaktadır.

Sosyolojik düşünmenin en önemli orijinalliklerden birinin de insana duyarlılık, empatik bakış ve sorumlu yaklaşım kazandırmak olduğu söylenebilir. Sosyolojik düşünmek, çevremizde olup bitenlere karşı daha uyanık ve daha duyarlı olmayı öğretir; bize yakın ve uzak insanları, onların hasletlerini ve düşlerini, kaygılarını ve acılarını, onlarla empati yaparak biraz daha iyi anlamamızı amaçlar. Sosyolojik bakış, doğrudan deneyimimizle erişemediğimiz başka hayat tarzlarını anlamamıza yardımcı olur. O zaman belki biz onları oldukları gibi görür ve kendimizin yaptığı ve yapmaktan hoşnut olduğu şeyleri yapma haklarına, yani tercih ettikleri hayat tarzını seçme ve uygulama, kendi hayat projelerini belirleme, kendilerini tanımlama ve hepsinden önemlisi onurlarını koruma haklarına daha fazla saygı gösteririz. Bütün bunları yaparken öteki insanların bizimle aynı türden engellerle karşılaştıklarını ve hayal kırıklığının burukluğunu onların da bizim kadar yaşadıklarını fark edebiliriz.

Sosyolojik bakış, duyarlı ve empatik yaklaşıma bağlı olarak kişiye topluma karşı sorumlu davranma, dikkatli söz söyleme ve sosyal gerçeklikle ilgili doğruları söyleme yaklaşımı sergiler. Sosyolojik bakışla insan, kendi inanç, düşünce ve ideolojisine aykırı bile olsa toplumu, toplumsal olay ve olguları, toplumsal gerçekliği bilimsel okumaya tabi tutar. Sosyolojik bakış, insana araştırma yapmadan sıradan, alışlageldik sağduyu bilgisiyle toplum hakkında, toplumsal hayatta meydana gelen olaylar hakkında hükümler yürütmenin yanlışlığını gösterir ve bilimsel çalışmalardan sonra ancak konuşmanın doğru olacağını öğretir.

Dine sosyolojik bakışta da duyarlı, empatik ve sorumlu yaklaşım oldukça önemlidir. Dine sosyolojik bakışla, aynı ve farklı din mensubu insanlara, grup ve toplumlara karşı daha duyarlı olunur, empatik yaklaşımların onların doğru anlaşılmasını sağlanabilir. Dinin toplumsal hayatın bütün boyutları üzerinde çok etkili ve çoğu zaman da en etkili olgu olduğu düşünülürse, sosyolojik bakışla inançlı ve dindar insanların, aynı ve farklı dinden toplumların dini duyarlılıklarını anlamının ve böylece onlarla ilişkilerde daha dikkatli, duyarlı ve empatik olmanın önemi daha iyi anlaşılır. Dine sosyolojik bakışın ayrılmaz bir unsuru olan sorumlu yaklaşımla; din kurumuna; dinin sosyal gerçekliğine; dini inanç, düşünce, tutum, davranış ve olaylara; çeşitli dini yaşayış ve dindarlıklara daha dikkatli bakmak, onları daha ciddi, tarafsız, önyargısız inceleme ve araştırmalarla ortaya koymak mümkün olur.



Bir bakış ve düşünme biçimi olarak sosyoloji; gündelik sağduyu bilgisinin, önyargılı bakışların, aceleci kestirimlerin, ön-damgalamaların sınırlarını aşarak sorumlu, çok boyutlu, indirgemeci olmayan, dengeli, yansız, sistematik, metodolojik, alışkanlıkları ve rutini sorgulayıcı, toplumsal oluşumlardan, sosyal etkileşim ve bağlılık ağlarından hareket eden, nesnel ve ampirik verilere dayanan bir bilim dalı olma hüviyetiyle insanlara din de dahil toplumsal gerçekliğimiz hakkında ufuk açıcı bilgiler sunar.

Din Sosyolojisi

Din, etkili bir sosyal gerçeklik ve temel bir toplumsal kurum olduğu için, sosyolojinin gelişiminin başından itibaren sosyolojik araştırmalar açısından oldukça önemli bir toplumsal fenomen olarak kabul edilmiştir. Nitekim Auguste Comte, Emile Durkheim, Herbert Spencer, Karl Marks, Max Weber gibi sosyolojinin önde gelen isimleri, dini sosyal hayatın vazgeçilmez bir vechesi ve geçmişle günümüzü anlamada zorunlu bir pencere olarak telakki etmişlerdir. Sonuçta din, sosyolojinin ana konuları arasındaki yerini almış ve sosyologların temel ilgi alanlarından olmuş, buradan da din sosyolojisi doğmuştur. Esasen sosyolojinin bağımsız bir bilim dalı olarak ortaya çıkmasında başta gelen sosyologlar, din sosyolojisinin de erken dönem seçkin temsilcileridir. Bu durumda din sosyolojisinin, sosyolojinin başlangıcından ayrı tutulamayacağı açıktır.

Yirminci yüzyılın başında bir bilimsel disiplin olarak ortaya çıkan din sosyolojisi, toplumsal bir olgu olarak dini disiplinli/sistemik bir tarzda anlamaya ilgili bir bilim dalıdır. Din sosyolojisi, dine sosyolojik bakış temelinde din ile toplumun karşılıklı ilişkilerini, yani etkileşim noktalarını araştırma konusu yapar. Bu konunun açılımı yapılacak olursa; din sosyolojisinin, dinin toplumsal ve toplumun da dinsel gerçekliğini, dinin toplum ve toplumun da din üzerindeki etkilerini, bir kurum olarak dini, dini kurum, yapı, organizasyon, oluşum, grup, hareket, olay ve olguları, dini ilişki ve etkileşimleri konu edindiği söylenebilir.

İlk sistematik din sosyolojisi eserinin yazarı Joachim Wach'a göre din sosyolojisinin gerçek konusu, dini tecrübenin inanç, ibadet ve cemaat boyutlarıdır; din sosyolojisi, bunların her birini tipolojik ve karşılaştırmalı olarak inceler. Wach'ın öğrencisi G. Mensching'e göre din sosyolojisi, dini fenomenler dünyasına ait sosyolojik gelişim ve oluşumları kendisine konu olarak seçmekte ve bunlar içindeki yapı ve kanunları incelemektedir. Çok özlü bir ifadeyle din sosyolojisinin konusu, dinin toplumsal gerçekliği ve din-toplum-sorunsalı olarak belirlenebilir. Dinin toplumsal gerçekliği de son tahlilde din ile toplumun karşılıklı ilişkisi olarak anlaşılabilir.

Dinin Sosyolojik Manası

Din sosyolojisi, dinin sosyolojik manasıyla ilgili bir sosyal bilim dalıdır. Dinin sosyolojik manası, dini sosyolojik zaviyeden ele almayı; anlamayı, tasvir etmeyi, yorumlamayı; dinin toplumsal gerçekliğini; sosyal bir fenomen olarak dini, din ile toplumun karşılıklı ilişkilerini, olduğu veya gerçekleştiği gibi, sosyolojik perspektiften, ampirik verilere dayanarak, ama onu büsbütün sosyal ve sosyolojik olana indirgmeden anlama ve yorumlama çabalarını ihtiva etmektedir.

Dinin Tanımı

Din üzerine yapılan tanımlardan her biri, dinin belli bir yönüne veya bazı yönlerine dayanmaktadır. Bazı din tanımlarında dinin bilgi ile ilgili iddiaları ağır basmakta, konunun psikolojik cephesi ihmal edilmektedir. Bazı tanımlarda ise ahlak ve duygu konusu ön plana çıkmaktadır. Bazı bilim

adamları dinin kültürel tarafına ağırlık vermekte, bazıları aşkın boyutunu öne çıkarmaktadır. Bir psikolog dini çok kere yaşanan bir tecrübe; bir sosyolog sosyal bir kurum; bir kelimacı akıl ve nakille müdafaa edilebilen bir sistem olarak görür. Bunlara bir de dinin aleyhindeki görüşlere temel teşkil eden tanımlar, sözelimi Marks'ın, Freud'un veya Comte'un tanımları katılacak olunursa, işin içinden çıkmak daha bir zorlaşacaktır.

Örneğin İslam kelimacılarına göre din, Allah tarafından vahiy yoluyla ve peygamberleri aracılığıyla va'z edilen ve bağlularını dünya ve ahirette mutluluk ve kurtuluşa götüren, inanç ve amellerden oluşmuş bir kurumdur. Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın daha kısa ifadesiyle din, "zevi'lukulu, hüsnî ihtiyarlarıyla bizzat hayırlara sevkeden bir vaz'ı İlâhîdir." Bu tanımlarda İslam dinine özgü bir tanımlama çabası olduğu açıktır.

Din, E. B. Tylor'a göre ruhsal varlıklara inanç; R. Otto'ya göre insanın kutsalla ilişkisi; M. Müller'e göre duygular ve aklın nüfuz edemediği şeylerle ilgili bir takım inanç ve uygulamalardan meydana gelen bir sistem; G. Mensching'e göre ise insanın kutsalla hayatî ilişkisi ve kutsalla çevrilmiş insanın cevabî davranışlarıdır.

Din, C. Geertz'in tanımında, "insanlarda, genel bir varlık düzenine ilişkin kavramlar formüle ederek ve bu kavramları bir gerçeklik atmosferiyle kaplayarak, o gerçeklik atmosferi içinde eşsiz derecede gerçekçi görünen güçlü, geniş kapsamlı ve uzun süreli ruhsal durum ve motivasyonlar tesis etmeye çalışan bir semboller sistemi"; E. Durkheim'in tanımında kutsal şeylerle ilgili ve kendilerini kabul edenleri kilise denen manevî bir topluluk halinde bir yere toplayan inanç ve eylemlerden meydana gelen dayanışmalı bir sistemdir.

J. Frazer'in tanımında; tabiatın ve beşer hayatının akışına yön verdiğine ve onu idare ettiğine inanılan üstün güçlerin insan için elverişli hale getirilmesi; M. Yinger'in tanımında ise bir grup insanın, insan hayatının nihai problemleriyle mücadele vasıtası olarak kullandığı inanç ve uygulamalar sistemidir.

Din; bir tanımda ampirik olmayan değer koyucu bir inanç sistemi (T. Parsons); bir tanımda tek başına bireyin kendisini ilahi kabul ettiği şeyle münasebet halinde mülahaza ettiği durumdaki duyguları, hal ve hareketleri ve tecrübelerinden ibaret (W. James); bir tanımda insanı aşan ve insanın kendilerine bağlı olduğunu hissettiği güç veya güçlere inanıp bağlanma (M. Jastovs); bir tanımda insanı varlığının nihâî şartlarına bağlayan sembolik bir form ve davranışlar bütünü (R. Bellah); bir tanımda bizim dışımızda olan manevî veya ahlaki güç diyebileceğimiz bir güce karşı bir bağlılık duygusunun şu veya bu biçimdeki bir anlatımından ibaret (R. Brown); bir başka tanımda ise başka türlü açıklanması mümkün olmayan izah etme girişimi, umutsuzluk sahiline inşa edilmiş bir ümit kalesidir (R. Niebuhr).

Görüldüğü gibi din, farklı biçimlerde tanımlanmaktadır; ama anlaşılmaktadır ki, sonuçta dinin tanımı konusu, karmaşık ve problematik bir konudur. Dini tanımlamak kolay bir iş değildir. Birden fazla din olduğu ve hatta bir dinin farklı yorumlara dayalı farklı uygulama biçimleri olduğu düşünüldüğünde, herkesin üzerinde uzlaşma sağlayacağı bir din tanımından söz etmenin mümkün olmadığı anlaşılır. Buna bir de sosyologun hangi perspektiften baktığı, hangi strateji ile yaklaştığı hususu ilave edildiğinde, durumun ne kadar zor olduğu ortaya çıkar. Bu bağlamda denilebilir ki sosyolojik tanımlara 'hakikatler' olarak yaklaşımdan ziyade 'stratejiler'

olarak yaklaşmak faydalıdır. Tanımsal bir strateji, tanımlanan şeyi mütalaa altına almamızı ve tanımlanan şey hakkında düşünme yollarını bulmamızı temin eder.

Din sosyolojisi literatüründe din tanımlarının genel olarak iki kategoride toplandığı, din tanımlama işinde din sosyologları tarafından iki ana strateji izlendiği söylenebilir. Bunlardan biri, substantif tanımlar, diğeri ise fonksiyonel tanımlardır.

Dinin dar tanımları denilebilecek substantif (özel) tanımlar, dinin ne olduğunu, dinin geniş tanımları denilebilecek fonksiyonel (işlevsel) tanımlar ise, dinin ne yaptığını tespit ve tasvir etmeye çalışırlar.

Substantif (substantiyel, özel) tanımlarda din, içerik olarak sahip olduğu kutsal, aşkın, ilahî, sır, tanrı, hakikat, tabiat-üstü veya fizik ötesi anlam ve değer muhtevalarına bağlı olarak tanımlanır. Bu yaklaşımı benimseyenler, dinin özü veya esasını eksene alıp belirlemeye çalışırlar. Başka bir ifadeyle substantif tanımlar, dinin ne olduğunu tespit etmeye çalışırlar. Bu tanımlar, din olarak nitelenen dini içeriğin kategorilerini ve din-olmayan olarak belirlenen diğer kategorileri tespit etmeye çabalar. Substantif tanımlarda, din tanımlanırken genellikle insan-dışı failer, doğaüstü dünya, deney-dışı gerçeklik, aşkın gerçeklik, kutsal kozmoz gibi ifadeler kullanılmaktadır.

R. Otto, dini “kutsalın tecrübesi” olarak tanımlamıştır. Otto'ya göre din, insanın kutsalla ilişkisidir. Kutsal olarak bilinen veya kabul edilen şey, öncelikle sadece dini alanda kendini gösteren özel bir değerlendirmedir. Kutsallık noktası, dinin bütünüyle kendine özgülüğünü ifade eder ve aynı zamanda bütün dinlerde ortaktır. Bu durumda din sosyolojisinin görevi, bu genel din kavramından hareketle, insanın kutsalla ilişkisinin ifadesi olan somut sosyal fenomenleri tespit ve tasvir etmek olmalıdır. Esasen bu tanım ilk etapta sosyolojik anlamda kapalı imiş gibi görünse de biraz yakından bakıldığında dinin sosyal boyutlarını da ifade ettiği anlaşılır. Önce bireyin kutsal olanı yaşayabilme kabiliyetinin varlığını ve hatta bu deneyimin onun varlığının gereği olduğunu ifade eder. Diğer yandan böylece dinin, daima önce tek tek bireylerin bilincinde yerleştiği hakikati anlatılmış olmaktadır. Bu tanımıyla Otto, dinsel deneyimin başkalığını bugün de geçerli bir form halinde betimlemeyi denemektedir. J. Wach'a göre bu tanım dinin objektif yönüne hakkını vermektedir; bu özet tanım, dini ne yalnızca basit bir tecrübeye, ne inanç, amel, ritüel, tören veya sembollere, ne de bilgi, duygu, içgüdü ve düşünceye vs. indirgemekte, belki de dinin yerine göre pek çok boyutlarda gerçekleşebileceğine işaret etmektedir.

Din sosyolojisini din bilimleri içinde ele alan J. Wach, din hakkında yapılmış olan tanımların incelenmesiyle kendisinin işi olmadığını, ama en zengin, en kısa ve en basit tanımın da Otto'nun “Din kutsalın tecrübesidir” tanımı olduğunu söylemektedir. Wach'a göre dinin bu şekilde anlaşılması dini tecrübenin objektif özelliği üzerinde ısrar etmekte ve onun yalnızca subjektif tabiatı üzerinde ısrar eden psikolojik teorilere karşı çıkmaktadır. Otto'nun “korkutucu ve büyüleyici sır” olarak karakterize ettiği tecrübe, onu tasvir etmek, analize tâbî tutmak ve anlamını bilimsel bir biçimde kavramak için yapılacak her girişime kesin olarak meydan okumaktadır. Dinsel deneyim, ilk planda açık ve seçik bir biçimde anlatımını bulmamaktadır, ama öte yandan ancak bu deneyimin büründüğü biçimler sayesinde ki onun özelliğini tam olarak betimlemek ve anlamak mümkün olmaktadır. Subjektif dini analiz etmeye çalışanların tümü bu fâsit daireye çarpmışlardır. Derûnî tecrübenin anlaşılması, ancak onun objektif anlatımının açıklanmasıyla mümkün olur.

Melford Spiro'nun din tanımı da temelde substantif tanımlara dahil edilebilecek özellikler taşımaktadır. Spiro'ya göre (1966: 96) din “kültürel olarak talep edilen insanüstü varlıklarla kültürel olarak kalıplaşmış etkileşimden oluşan bir kurumdur”. Bu tanım, kurumla sosyal olarak paylaşılmış inanç ve davranış kalıplarına işaret etmektedir. Bütün kurumlar, inançları, eylem kalıplarını, değer sistemlerini içerirler; dinin son tahlilde özelliğidir ki inançlar, eylem kalıpları ve değerler “insanüstü varlıklar”a gönderme yapar.

Spiro'nun din tanımı, sosyolojik bir tanımsal stratejinin iyi bir örneğidir, zira tanımdaki kategorilerin hepsi -”kurum”, “kültürel olarak kalıplaşmış”, “kültürel olarak talep edilen”-, sosyolojik olarak uygundur. Spiro'nun “insanüstü varlıklar” kavramıyla ilgili tasviri de sosyolojik düzlemde önemlidir; zira bu kavram, güç duygusuna vurgu yapmaktadır. “İnsanüstü varlıklar”, insanoğlundan daha güçlü varlıklar, insanlara yardım eden veya acı veren ve fakat insan eylemleri tarafından etki altına alınamayan varlıklar olarak tanımlanırlar.

Bir diğer substantif din tanımı da Peter L. Berger'e aittir. Berger, R. Otto ve M. Eliade'dan yararlanarak dini şöyle tarif eder: “Din, kendisiyle kutsal bir kozmözün tesis edildiği beşerî girişimdir.” Berger'in bu tanımında vurgu, insanoğlunun özel bir dünya türü, yani kutsalla ilişkili aktivitesi üzerinedir. Bu kutsal dünya, gündelik dünyadan her halükarda farklıdır. O halde burada dinin özü ve en önemli tanım noktası, kutsal olarak ifade edilen bir şeyle ilgili olmasıdır.

Fonksiyonel (işlevsel) tanımlara gelince; bir ölçüde formel ve geniş tanımlar olarak da isimlendirilebilecek olan işlevsel tanımlarda din, birey ve toplum hayatında hangi işlevi yerine getirdiğine bağlı olarak tanımlanmaktadır. Bu yaklaşımı benimseyenler, dinin özde ve temelde ne olduğu ile değil, ne yaptığı ve insan ve toplumu nasıl etkilediği ile ilgilenmektedirler.

Din kavramını işlevsel olarak ele alan ve tanımlayan Durkheim'a göre (1923: 94) “Bir din, kutsal şeyler, yani ayrı tutulan ve yasak kabul edilen şeylerle ilgili inanç ve pratiklerden ibaret birleşik bir sistemdir. Bu inanç ve pratikler, onları kabul eden kimseleri kilise denen manevi bir topluluk halinde bir yere toplar. Tarifimizde yer alan ikinci unsur, birincisinden daha az önemli değildir. Çünkü din fikrinin, kilise fikrinden ayrılamayacağını göstermekle dinin gayet ortak bir şey olduğunu hissettirir.”

Dinî fenomenlere oldukça ilgi gösteren ve dini davranışı, toplumsal hayatın yapısal elementlerinden biri olarak yorumlayan Durkheim'in din tanımı, kutsala işaret etmesi nedeniyle kısmen substantiyel özelliğe de sahiptir, ancak daha çok işlevsellik içermektedir; çünkü daha çok dinin sosyolojik düzlemde işlevsel yönüne vurguda bulunmaktadır; hatta bu tanımda kutsalın da işlevsellikle izah edildiği söylenebilir. Durkheim'de kutsal daha ziyade dikey, aşkın bir kategoriye oranla yatay, dünyevî bir kategori olarak nitelenmiştir. Bu kategori, özellikle kutsal cemaat olarak profan topluma karşı, dinin kendini sınırlaması biçiminde ortaya çıkar. Tanımdan anlaşıldığı kadarıyla Durkheim, profan ile kutsal arasındaki ayırmadan hareket etmekte ve dini sosyal işlevleri açısından ele almaktadır.

Ayrıca Durkheim'ın din tanımı veya anlayışına göre kutsal olan, son tahlilde toplumsal olanın ifadesinden başka bir şey değildir. Din, bireye değil gruba ve topluma ait bir özelliktir. Tüm kutsal sembollerin en temel işlevi,

toplumun değişik üyeleri arasındaki dayanışma ve bütünleşmeyi güçlendir-
mektedir. Bu tahlile göre din, sosyal dayanışmanın incelenmiş bir anlatımı olmak-
tadır. Durkheim'in din kavramı öyle geniş tutulmuştur ki, o tanıma göre son
tahlilde ulusal ve politik ideolojiler de din olarak anlaşılabilir.

Durkheim'in dışında M. Yinger, K. Marks, T. Parsons, G. Lenski, T.
Luckmann ve C. Geertz gibi sosyologlar da dine işlevselci bir tanım getir-
meye çalışmışlardır. Bunlardan örneğin J. M. Yinger'in "Din, bir halk gru-
bunun, onun vasıtasıyla insan hayatının nihâî problemlerini çözmek için uğ-
raşp mücadele ettiği bir inanç ve pratikler sistemidir" biçimindeki din tanı-
mı, işlevsel din tanımları kapsamında değerlendirilebilir.

Yine işlevsel bir din tanımına sahip olan T. Parsons'un din sosyolojisinde
din, "ampirik olmayan normatif bir inanç sistemidir." T. Parsons'a göre dinin
sosyolojik imkanı, hayal kırıklığında, çatışmayı yaşamada ve baskı altında
tutup engellenmede kendini gösteren toplumun eksik kalmış yönlerinde ifa-
desini bulur. Bunların yıkıcı sonuçları dinin sosyalleştirme, meşrûlaştırma ve
anlamlandırma gibi spesifik bütünleştirici işlevi sayesinde esnekleştirilir. Bu
bağlamda din, bir toplumun kültürel inanç sistemi olarak toplumun temel
bütünleşme faktörüdür.

T. Luckmann da dini işlevselliğiyle tanımlamaya çalışmaktadır. Ona göre
din, insan organizmasının bir yeteneği olduğundan dolayı, insanî olan aynı
zamanda dinîdir de. İnsanın biyolojik doğası, ahlakî ve nesnel bağlantılı ve
her şeyi kapsayan anlam dünyaları kurarak onu aşkınlştırır. Böylece Luck-
mann'a göre beşerî olan her şey, aynı zamanda bilfiil dini de olmuş olur ve
beşerî düzlemde dini olmayan fenomen, yalnızca insanın hayvani tabiatında
veya daha doğrusu diğer hayvanlarla ortak olduğu biyolojik yapılarında yer
alanlardan ibaret olur. Dinin genel toplumsal temel formu, insan toplumunda
evrensel olup sosyal düzenin anlam alanından, yani bir toplumun dünya
görüşünün iç formundan başka bir şey değildir.

C. Geertz'in din tanımında da işlevselliğin belirleyici olduğu söylenebilir.
Hatırlanacağı üzere Geertz'e göre din, "insanlarda, genel bir varlık düzenine
ilişkin kavramlar formüle ederek ve bu kavramları bir gerçeklik atmosferiyle
kaplayarak, o gerçeklik atmosferi içinde eşsiz derecede gerçekçi görünen
güçlü, geniş kapsamlı ve uzun süreli ruhsal durum ve motivasyonlar tesis
etmeye çalışan bir semboller sistemidir." Geertz, tanımında sonuçta dinin ne
yaptığı üzerinde odaklaştığı için onun tanımını işlevsel tanımlar içinde
mütalaa etmek uygundur.

Burada verilen ve verilmeyen işlevselci din tanımlamalarına bakıldığında,
onlarda, Tanrı kavramına atıfta bulunmayarak sosyal bütünleşmeyi sağlayan,
bireysel davranış yönelimini belirleyen veya değer kategorisi olarak görev
yapan; kısacası bir anlam sistemi olan bütün düşünce ve davranış tarzları da
din olarak kabul edilmektedir. Bu çerçevede faşizm, marksizm, komünizm,
laisizm, nasyonalizm, maoizm, hümanizm, psikolojizm, ruhçuluk, ateizm gibi
ideolojiler, başka bir ifadeyle teistik olmayan inanç sistemleri veya seküler
ideoloji ve ayinler de din olarak görülmektedir.

İşlevselci din tanımlarına bakıldığında, onlardan bir kısmının, daha çok
dine bir tür savunma mekanizması, telafi ve bütünleşme unsuru olarak
baktıkları görülür. Bu bağlamda savunma mekanizmacı din kuramı ve bütün-
leşmecî din kuramı gibi iki kuramdan söz etmek mümkündür. Birincisine
yukarıdaki tanımlardan Niebuhr'unkini, ikincisine de Durkheim'inkini örnek
olarak vermek mümkündür.



Edward B. Tylor'ın "ruhsal varlıklara inanç" şeklindeki din tanımının hangi tanım tipine girebileceğini tespit ediniz ve sebebini belirtiniz.

Gerek substantif, yani özsel tanımlar, gerekse işlevsel tanımlar, çeşitli açılardan olumlu ve olumsuz yönleriyle eleştirilmiş; her iki tanımın birbirine karşı avantaj ve dezavantajlarından bahsedilmiştir. Sonuçta her iki tanım arasında seçim yapmak, bir strateji meselesidir. Bu tanımlama biçimlerini ve tanımları kabul edelim veya etmeyelim, her bir tanımsal yaklaşımın sınırlılık ve genişliklerinin farkında olmak, sosyal konu ve problemleri daha eleştirel bir biçimde ele alıp değerlendirmede bize imkan verebilir.

Bu iki tanımsal yaklaşımdan biri tercih edileceği gibi, ikisinden sentez yapılarak sub-fonksiyonel, yani öz-işlevsel tanım stratejisi de geliştirilebilir. Bu tanımlarda hem özsel hem de işlevsel tanımların unsurları birlikte yer alır.

Sonuçta din sosyolojisi açısından bütün bu tanımların dinin sosyolojik manasını anlamaya ve ortaya koymaya katkıda buldukları ölçüde anlamlı ve yararlı oldukları söylenebilir.

Din-Toplum İlişkileri

Dinî inançlar, insan kaderinin en etkili faktörüdür. Din, kültürün ilk basamaklarından başlayarak aile, oymak, kabile, boy ve millet gibi tabî birliklerle hep yakın ilişki içinde bulunmuştur. İnsanlarla dinin bu birlikteliği günümüze kadar çeşitli biçimlerde devam etmiş ve tarihin sonuna kadar da devam edeceğe benzemektedir.

Toplumların evrensel bir boyutu olan din geniş anlamda, kitabî (teorik, itikadî) ve uygulamalı (ibâdî), bireysel ve cemaatsel, subjektif ve objektif yönleriyle; inanç, bilgi, tecrübe/duygu, ibâdet, etki, organizasyon ve ahlak boyutlarıyla bir bütün olarak kendini ortaya koymaktadır. Din doğal ve sosyal bir gerçekliktir. Dinin objektifliği, dinin görünürlüğünü, ilişki düzeylerini, toplumsal boyutlarını dillendirir. Dinle toplum birbirinden ayrı düşünülemez.

Dinin sosyal bir fenomen olması, sadece onun daima toplumsal bir form içinde tezahür eden bir olgu olduğu anlamına gelmez, aynı zamanda dini fenomenlerin toplumsal realitenin aslî öğeleri oldukları anlamına da gelir. Din, toplumsal hayatın hemen her alanında insanları etki altında bırakır. Dinlerde bulunan itikadî, sosyal, ekonomik, idarî, ahlâkî ilke ve esaslar, insanların sosyal eylemlerini güçlü bir biçimde etkilemek suretiyle sosyal düzenin objektif yapısının belirlenmesinde önemli bir rol oynar.

Açıktır ki, din ve ondan doğan gruplar herhangi bir kültür çevresinde her türlü etkiden korunmuş, soyutlanmış olarak yaşamaz; bilâkis kültürel hayatın bütün kısımları ile; evlilik veya aile, eğitim, ekonomi, siyaset, boş zamanlar, ahlâk, hukuk, sanat, teknoloji ve bilhassa toplumun genel yapısı, yani zümreler, sınıflar ve diğer sosyal tabakalar ve doğal olarak siyasî yapı ile sıkı bir ilişki halinde bulunurlar. Bu demektir ki din ile toplum arasındaki ilişkiler tek yönlü değil, karşılıklı etki esasına dayanır. Din-toplum ilişkileri etkileşimsel ilişkiler olup din toplumu, toplumun kültürünü, toplumsal kurumları, toplumsal norm ve değerleri etkilediği gibi onlar da dini etkilemektedir. Bu durumda dinin sosyal boyutundan bahsedildiğinde, onun gerçekte toplumla karşılıklı ilişkilerinden ortaya çıkan boyut anlaşılmalıdır.

Peter L. Berger'in de belirttiği gibi her insan topluluğu bir dünya-kurma girişimidir. Bu girişimde yer alan çeşitli olgu ve unsurlar arasında din özel bir yer işgal eder. Dolayısıyla inşa edilen dünyada din ile insan arasında sıkı ilişkiler bulunmaktadır. Esasen din sosyolojisinin araştırma konusu da din ve dünya problemi olarak özetlenebilir. Şu halde denilebilir ki dünya inşa etme girişiminde toplumla din arasında girift ilişki ve etkileşimler bulunmaktadır.

Dinî tecrübenin inanç ve amel veya teorik ve pratik anlatımlarından ayırlamayacak olan sosyolojik anlatımı, dinin, sosyal boyutlarından azade anlaşılamayacağını göstermektedir. Dinin subjektif yönü, objektif yönüyle tamamlanır. Subjektif din ile objektif dini birbirinden ayrı ele almak sosyolojik anlamda mümkün görünmemektedir. Bu bağlamda "Din, bireysel midir yoksa toplumsal mıdır veya din bireyin işi midir yoksa toplumun işi midir?" sorusu, "Tavuk mu yumurtadan yoksa yumurta mı tavuktan?" sorusuna benzer. Böyle bir soru, kısır döngüyle sonuçlanır ve meseleyi çözümsüzlüğe iter. Dinin her iki yönü veya özelliği birbirinden ayrı değerlendirilemez.

Wach'a göre din ile toplum arasındaki karşılıklı ilişki yakından ve sistematik bir şekilde incelenecek olursa, *dinin toplum üzerindeki etkisinin* birinci derecede olduğu görülür. Dinin insan topluluklarının bilgi, inanç, ahlak ve zihniyetleri ile örgütlenmeleri üzerinde güçlü etkileri olmaktadır. Bu etkileri geçmiş topluluklarda görmek mümkün olduğu gibi günümüz modern toplumlarında da çeşitli biçimlerde görmek mümkündür. Dinin tabii grup veya birlikler üzerinde etkisi olduğu gibi sırf dini olarak adlandırılan gruplar üzerinde de merkezî etkisi bulunmaktadır. Din, aile, ekonomi, siyaset, eğitim, boş zamanlar, hukuk ve ahlak gibi kurumlar, sosyal sınıf ve tabakalar, kültür, kimlik, yerel birlikler, dernek, kulüp, meslek kuruluşları vb. üzerinde çeşitli etkileri olan bir fenomen ve kurumdur. Din, toplum üzerinde başlı başına grup oluşturma ve teşkilat kurma yönü itibarıyla da etkili olur. Saf dini gruplar örneğinde bunu görmek mümkündür. Din, toplumsal değişimin meydana gelmesinde, toplumsal olayların gerçekleşmesinde, çeşitli toplumsal süreçlerin oluşması ve işlenmesinde de güçlü ve belirleyici etkiler gösterir. Ayrıca din toplumun kültürü üzerinde de güçlü etkilerde bulunur.

Dinin toplum üzerinde etkili olmasında, özellikle onun meşrulaştırıcılık özelliği önemli bir rol oynar. Din, toplumda olan şeyleri, toplumsal gerçekliği, toplumsal ilişkileri insanlar katında izah etmek ve kurumsal düzenlemeleri, sebepleri hakkındaki sorulara cevaplar vermek suretiyle meşrulaştırır. Din-toplum ilişkilerinde dini meşrulaştırımı anlamak oldukça önemlidir. İnsanlar, toplumsal yaşamlarında yaptıkları ve karşılaştıkları pek çok şeyi geçmişte olduğu gibi günümüzde de geçerlilik kazandırmak için dine, dinin meşrulaştırıcı yönüne başvurma ihtiyacı duyarlar. Din, davranış ve düşüncelerimizi, bireyin iç dünyasında olup bitenleri, inanç ve bilinçlerini, bilgi ve tezlerini, toplumsal kurumları, siyasal ve toplumsal düzeni, onlara kutsallık kazandırmak ve nihâi olarak geçerli ontolojik statüler bahşetmek, yani onları kutsal ve kozmik referans çerçevesine yerleştirmek suretiyle meşrulaştırır; başka bir ifadeyle beşerî açıdan tanımlanan realiteyi, nihâi, evrensel ve kutsal bir realiteye bağlayarak subjektif ve objektif düzlemlerde haklılaştırır. Sosyal bir fenomen olarak din, liderleri veya müntesipleri tarafından kutsal kökeni olmayan yapı ve olayları da meşrulaştırma potansiyeline sahiptir.

Toplumun din üzerindeki etkisi, din-toplum ilişkilerini doğru anlamak için önemlidir. Her din başlangıçta içinden çıktığı sosyolojik çevrenin etkisi altında kalır. Kültürel gelişimin daha sonraki aşamalarında dahi peygamber, dinin kurucusu ve ilk taraftarları, sosyolojik kökenlerine uygun olarak

yumuşak determinizm ve sebeplilik prensibine uyarlar. Din, toplumun baskın kültür kalıpları tarafından etki altına alınır: Dinin belli bir yerdeki organizasyonu ve teolojisi, bir ölçüde dinin içinde çıkıp kurumlaştığı toplumun özelliklerince paylaşılır. Örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nde demokrasiye ve gönüllü kuruluşlara katılıma önem verilmesi, bu ülkede Roma Katolik Kilisesi'ni din adamı sınıfının dışındaki halkla daha büyük bir ilişki teşviğiyle ve liderlikte azalan güveni teminle şiddetli bir biçimde etkilemiştir. Benzer bir biçimde Amerika Birleşik Devletleri'nde hissedilen komünist tehdit, bir kısım dinsel hareketleri bu tehde muhalif yapmıştır. (Chalfant, Beckley, Palmer, 1987: 5)



Din sosyoloğu, din fenomeninin aşkın boyutlarının dışında sosyal boyutlarını, din ile toplumun karşılıklı ilişkileri esasında ele alır, araştırır. Ancak bu noktada dini sosyal boyutuna indirgememeye dikkat etmek gerekmektedir. Dini salt sosyal boyutuna indirgemek; dinin mahiyetini sosyolojik anlamda dinin toplumsallığına indirgemek, dini, sadece gerçekliğin sosyal inşasının bir bölümü olarak görmek, dini sosyal gerçekliğin bir ürünü biçiminde ele almak demektir. Toplumun dine etkisinden bahsederken, onu salt toplumun bir işlevi olarak gören ve sosyolojizm olarak adlandırılan görüşün (Wach, 1087: 31) durumuna düşerek dini indirgemek, genelde bilimsel yaklaşıma, özeldense sosyolojik bakışa aykırıdır.

Dinin Toplumsal İşlevleri

Dinin sosyal işlevleriyle kastedilen, dinin toplumdaki yeri ve etkileri, toplum için gördüğü iş ve görevlerdir. Dinin sadece olumlu işlevleri değil, aynı zamanda olumsuz, yapıcı olmayan işlevleri de mevcuttur. Din, sadece fonksiyonel değil, aynı zamanda disfonksiyonel de olabilmektedir. Sözelimi din, toplumu bütünleştirebileceği gibi çatıştrabilir de. Burada dinin bütünleştirme işlevi görece olumlu, çatıştrma işlevi ise görece olumsuzdur, yani disfonksiyonel veya ters-işlevdir.

Dinin toplumsal işlevlerinin açıklığı/görünürlüğü ve kapalılığı/gizliliği hususu da bu noktada hatırlanabilir. Dinin herhangi bir sosyal işlevi veya işlevleri, dine bağlı toplum veya dine inanan insanlar tarafından, niyet edilmesi, bilinmesi veya açıkça görülebilmesi durumunda o işlev veya işlevler açık olmakta, niyet edilmemesi, bilinmemesi veya görülmemesi durumunda ise gizli olmaktadır. Mesela insanlar, Allah'ın emrini yerine getirmek ve huzur hissetmek için bir araya gelip topluca ibadet ederler. Burada ibadet için bir araya gelmenin görünen işlevi huzur hissi iken, görünmeyen işlevi ise sosyal bütünleşmedir.

Dinlerin en önemli sosyal işlevlerinden biri, inananlarına çeşitli toplumsal durumlarda, değişik toplumsal olaylar karşısında takip edecekleri tutum ve tavırları belirleyen bir zihniyet ve ideoloji kazandırma işlevidir. Her din temel bir bilişsel yöne sahip olup insanlara belirli bir zihniyet ve dünya görüşü sağlar. İnananlar, dinin kendilerine kazandırdığı zihniyet yapısıyla, sözelimi dünya ve dünyevî olaylar karşısında nasıl bir tutum ve eylem içinde bulunacaklarını belirlerler. Bir inanan, dininin kendisine verdiği zihniyetle dünya karşısında olumsuz veya edilgen bir tutum içinde olurken bir başkası olumlu tutum içinde bulunabilmektedir. Şu halde insanlar, dine dayanarak, eşyaya, tabiata, sosyal olaylara karşı bir tavır ve tutum içine girerler. Dinin verdiği zihniyetle sosyal olaylara karşı içine girilen tavır ve tutumlar, aile, ekonomi, eğitim, siyaset, sanat, ahlak gibi toplumun temel kurumlarını içine alacak boyutlardadır.

Dinin bir diğer toplumsal işlevi bütünleştirmedir. Bilindiği gibi bütünleşme teması, sosyolojinin merkezî temalarındandır. Toplum toplum yapan, toplumu mümkün kılan nedir? Aynı bireyleri veya üyeleri, toplum denilen daha büyük bir bütünü içinde birleştiren, bir arada tutan nedir? Hiç şüphesiz toplum, belli bir zaman ve mekanı paylaşan insanların bir araya gelerek oluşturduğu birliktelikten daha öte bir şeydir. İnsanları bir araya getiren, bir arada tutan, toplum halinde birleştiren bir amaç ve bu amaç etrafında bir takım normlar, değerler, inançlar bulunmaktadır. Bireyi bu anlamda topluma bağlayan sosyal bütünleşmedir. Sosyal bütünleşmeyi sağlayan en önemli fenomenlerden biri, belki de en önemlisi ise dindir. Bundan dolayı bütünleşme, din sosyolojisinin de anahtar konularından biridir.

İbn Haldun (1996: 146-148) dinin bütünleştirici, kaynaştırıcı güç ve işlevi üzerinde önemle durmuştur. Emile Durkheim'in merkezî ilgisi, düzen problemine, yani toplumun sosyal istikrar ve birliği nasıl sürdürebileceği hususuna olmuştur. Durkheim'in din sosyolojisi çalışmaları, dinin insan toplumunda büyük birleştirici, bütünleştirici güç olarak yorumlanmasıyla sonuçlanır.

Din, toplum içindeki dağınıklığa, düzensizliğe, bunalıma, acziyete ve ümitsizliğe karşı bütünleşmeyi, umudu, motivasyonu koyar; hem birey ile toplum ilişkisini, hem bireyle kurum ilişkisini ve hem de kurumsal ilişkileri bir bütünlük içinde düzenler. Din, bütünleştirme işleviyle toplumsal dayanışmanın güçlü bir yapı taşı niteliğine sahiptir.

Hiç şüphesiz dinin bütünleştirmenin tersine parçalama ve çatıştırma işlevi de bulunmaktadır. Gerçekten de dinin tarihsel ve çağdaş olarak toplum içinde muhalefet, çatıştırma ve savaş işlevine sahip olduğu bilinmektedir. Din, kendi inananları içinde bir birlik ve bütünlük sağlarken, daha genel anlamda bir çatıştırma işlevi görebilir. Ayrıca dinin bir yorumu, çeşitli inanç, düşünce, grup, mezhep, sekt ve akımları ile toplumu bütünleştirir, barışı, hoşgörü vb. içinde yaşatırken, başka bir yorumu, aynı toplum içinde çatışmacı olabilir. Fakat belirtmek gerekir ki dinin bir işlevi olarak kendini gösteren bu çatışma, belli bir zamansal çatışma, ihtilal, devrim, kavga veya savaş durumundan sonra toplumun bütünleşmesini bozmayacağı veya daha güçlü bir bütünleşmeye girmesini sağlayabileceği gibi tersine toplumsal bütünleşme ve dayanışmayı bozup işi toplumu parçalama, tefrikaya düşürme gibi boyutlara da vardırabilir.

Dinin çatışma çıkarıcı, devrim yapıcı veya parçalayıcı işlevleri bağlamında Weber tarafından genişçe ele alınan karizmatik lider ve hareketlere işaret edilebilir. Dinsel kökenlere sahip olan karizma, kendisine sahip olan lider ve hareketin, toplum içinde harekete geçerek bir devrimin gerçekleşmesinde işlevsel olabilmektedir. Din sosyolojisinde en ilgi çekici çalışma alanlarından olan karizmatik hareketlerin gösterdiği gibi din, devrimlerin ve büyük değişimlerin gerçekleşmesinde işlev görebilmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki, karizmatik lider, bir yönüyle çatışma çıkarır ve parçalarken, bir yönüyle de bütünleştirir.

Din, toplum içinde ortaya çıkan yeni bir dinin, mevcut inanç, din, yaşam biçimi ve toplum düzenine karşı muhalefet ederek çatışma çıkaracağı gibi kurumsallaşmayla, örgütlenip bürokratikleşmeyle veya aslı karizmatik şahsiyetin, din önderinin veya peygamberin ölümünü müteakip karizmanın rutinelşmesiyle birlikte dini topluluğun kendi içinde itiraz, protesto, itizal, isyan vs. yoluyla da çatışma vs. meydana getirebilir.

Dinin bir diğerk başat sosyal işlevi, bütünleştirme işleviyle yakından ilgili olan organizasyon işlevidir. Peygamberlerin karizmatik liderliği etrafında inanan insanların oluşturduğu organizasyondan tutun çeşitli dini grup, hareket, cemaat, oluşum, parti ve kurumların organizasyonları, bürokratik ve hiyerarşik yapılanmaları, siyasal ve toplumsal düzen ve düzenlemeler oluşturmaları, tarihsel ve çağdaş olarak dinin organizasyon işlevinin önemini ortaya koymaktadır.

Dinin toplumsal işlevlerinden biri de sosyalizasyondur. Din, sosyo-ekonomik, dinsel vb. sisteme uygun belli karakter tiplerini öne çıkararak, destekleyerek toplumsal aktörlerin, sosyal yapıya uygun rollerini öğrenip içselleştirmelerini, sosyal hayata ayak uydurmalarını, yani sosyalleşmelerini sağlar. Sosyalleşmeyle birey, sosyal rollerini, dışsal sosyal şartların etkisinden daha büyük oranda içsel olarak benimser ve icra eder. Dinsel sosyalleşme, sisteme uygun değer, tutum ve davranışları öğreterek toplumsal aktörün sosyal yapıyı, sosyal düzenin norm ve değerlerini, toplumsal rolleri sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasal statükoyu benimsemesinde rol oynar.

Dinin başka bir işlevi, yapılandırma olarak belirlenebilir. Geleneksel Hint kast sistemi buna örnektir. Siyasi liderlere büyük avantajlar sağlayan bu kendine özgü ve son derece karmaşık yapı büyük bir ihtimalle Brahman ruhbanlığının bir ürünüdür. Din, toplumun sosyo-kültürel yapısında etkili olan bir fenomen olup yapılandırma işleviyle de bağlantılı olarak aynı zamanda toplumu düzenleyici kurallar sistemidir. Gerek İslam örneğinde gerek Hıristiyanlık örneğinde ve başka dinler örneğinde dinin, sosyal hayatın bütün alanları ile ilgili normlar geliştirdiği ve düzenlemelerde bulunduğu bilinmektedir.

Dinin etkili sosyal işlevlerinden biri de kimlik, bir varlık bilinci, aidiyet bilinci, birlikte var ve taraf olma bilinci kazandırmadır. Din, insanın kim olduğunu ifade eden şeyi tanımlayan sosyal bir rol veya durumda o insanın benine uygun düşen bir anlamlar seti olan kimliğin bir kontrol sistemi olarak işlev görmesinde rol oynar. Dinî inanç ve uygulamalar, birey ve gruplar için kimlik kalıpları meydana getirirler. Dinin kazandırdığı kimlik, insanın hayatına anlam kazandırır. Din, kararlı ve sağlam bir insan kişiliği oluşturarak toplumsal ilişkilerin de kişilikli ve bütünlüklü olarak gerçekleşmesinde etken olur. Din, bu işleviyle insanın kimlik bunalımına düşmesini de engelleyici güçtedir. Din, hem bireyin benliğinin oluşmasında, kendisiyle barışık olmasında, hem de bireyin topluma uyumunda, toplumla, sosyal norm, değer ve inançlarla sağlıklı ilişkide bulunmasında yardımcı olur.

Din, muhafazakâr ve meşrulaştırıcı özellikleriyle yakından bağlantılı olarak kültürün korunmasında, kuşaktan kuşağa aktarılmasında, kültürün süreklilik kazanmasında da işlevseldir. Din, topluma kültürün geçerliliğini kabul ettirerek, kültürü kendi şemsiyesi altına alarak korur ve kuşaktan kuşağa aktarır. İslam toplumları, Hıristiyan toplumlar ve diğer dine mensup toplumlarda bunun örnekleri bol miktarda mevcuttur.

Dinin etkili işlevlerinden bir diğeri, toplumda pek çok problemin kaynağı olarak ortaya çıkabilecek değerler çatışmasını önlemektir. Din, değerlerin toplumca kabulünü sağlar, değerleri pekiştirir, değerler arasında hiyerarşik bir yapı oluşturur.

Dinin bir diğerk işlevi, devletle toplum aktörleri arasında aracı kurumluktur. Din, devletle birey arasındaki ilişkilerde ikincil yapılar, örneğin sivil toplum olarak bir tampon vazifesi görebilmektedir. İslam toplumlarında, ör-

neğın Osmanlı toplum yapısında bu net olarak görülebilir. Din burada ikincil yapılarda tüzel kişiliğın işlevini ifa eder.

Dinin sosyal hayatta en dikkate değer ve kuşatıcı işlevlerinden biri de meşrulaştırma dır. Din, bireysel düzlemde, yapılan davranışı bireyin meşrú olarak görmesini sağlarken, başka bir ifadeyle, bireyin yaptığı davranışı kendi zihin, bilinç ve vicdanında, kendi iç dünyasında, kendi psikolojisinde meşrú olarak görmesini temin ederken, sosyal düzlemde özneler arası ilişki ve etkileşimlerde, sosyal hayatta insanların birbirleriyle kurdukları ilişkilerde, kurumsal ve grupsal ilişkilerde de ortaya çıkan davranışların, sosyal eylemlerin ilişki içindekiler tarafından ve global anlamda toplum tarafından geçerli ve haklı kılınmasını temin eder. Siyasal düzlemde ise din, yönetimin, yönetenlerin veya iktidarın, yönetilenler tarafından kabul edilmesinde işlevsel olur. Din, meşrúlaştırıcı işleviyle sosyal realiteyi yoruma tabi tutarak insanı bu realitenin içine yerleştirir ve hayat için insana bir rehber takdim eder.

Din, insan toplumuna gündelik dünyayı aşan bir referans noktası kazandırır. Din, ayrıca bireyler ve gruplar için hayata bir anlam verme duygusu sağlar; böylece insanlar, sosyal hayatta karşılaştıkları olay veya durumlar içinde bir tür güçlü destek ve barış elde ederler. Dinin izahı veya haklılaştırmasıyla toplum içinde her aktör veya üye, kendi konumunu, statüsünü anlamlandırabildiği gibi, karşılaştığı olayları, içinde bulunduğu acılı veya sevinçli durumları da kendi zihninde bir yere yerleştirebilir. Fakir olan fakirliğini, zengin olan zenginliğini, hasta olan hastalığını vb. dinsel izahlarla izah eder ve böylece zihnen rahat olabildiği gibi toplumsal ilişkilerinde de rahat olur.

Görüldüğü üzere dinin önemli toplumsal işlevleri bulunmaktadır. Burada ele alınan işlevlerin dışında da dinin pek çok işlevi olduğu muhakkaktır. Ancak konunun anlaşılması bakımından bu kadarı yeterli görülebilir.



Dinin toplumsal işlevlerine bir örnek de siz veriniz.

Belirtmek gerekir ki sosyolog ve din sosyologu, dinin toplumsal işlevlerinden söz ederken, dini değil, kendini sınırlandırır. Bu demektir ki sınırlanan dinin kendisi değil, sosyologdur. Sosyolog, dinin sosyal işlevleriyle ilgilenirken, indirgemeci bir yaklaşımla dini salt sosyal işlevlerine hasretmez, ancak kendisini dinin var olan sosyal işlevlerini, dinin toplumdaki yeri ve etkilerini incelemekle sınırlandırır. Denilebilir ki dini salt sosyal boyutları ve işlevlerinden ibaret görmek, indirgemecilikle, dini daraltmakla eşdeğerdir. Din, salt sosyolojik bir yan ürün değildir. Dinin kendine özgü bir mantığı, aşkın boyutları, beşerî olayları etkilemede büyük bir gücü bulunmaktadır.

Hülasa dinin sosyolojik manası şunları içerir: Din, inanç, bilgi, tecrübe, ibadet, etki, organizasyon, ahlak gibi boyutlarıyla toplumsal bir gerçekliktir; din ile toplum birbirini karşılıklı olarak etkiler. Kutsala, tanrılara, aşkın varlıklara, Tanrı'ya veya Allah'a inanç ve bağlılık olarak din, toplumda, toplumsal ilişkiler temelinde, toplumsal olarak yaşanır; grup ve topluluk halinde varlık sahnesine çıkar. Din, temel toplumsal kurumlardan biri olarak toplumun hemen her alanında, aile, eğitim, siyaset, ekonomi, boş zaman, hukuk gibi diğer kurumlarla etkileşim halinde varlık gösterir. Din, toplumsal birlik ve bütünlüğün ifadesidir; çatışmaya, kuralsızlıklara, anlam krizlerine karşı bir panzehirdir; ama görece çatışma ve savaşların, muhalefet ve ayrılıkların da gerçekleşmesinde etkili olabilir. Din birçok toplumsal olayın ardındaki güçtür. Din, meşrulaştırıcı niteliğiyle sosyal ilişki biçimlerini, mevcut sosyal düzen ve düzenlemeleri, kurumları, kurumların işleyiş biçimlerini haklılaştırıp geçerli kılar.

Sonuç olarak dinin sosyolojik mana ve yorumunun bilimi olan din sosyolojisi, dini sosyolojik bakış açısıyla, önyargısız ve nesnel bir yaklaşımla, toplumsal bir gerçeklik olarak, ama toplumsala indirgemeksizin, toplumsal boyut ve işlevlerine inhisar ettirmeksizin, olduğu gibi, yani din olarak, inanların inandığı biçimiyle, kendine özgü karakteri olan bir fenomen halinde incelemeyi esas alır. Din sosyologu bu esastan hareket edip, anlama, açıklama, betimleme, karşılaştırma, tarihsel analiz, içerik analizi, kamuoyu araştırması, istatistiksel analiz, nedensel analiz, gözlem, görüşme, anket gibi yöntem ve tekniklerle ve de başta dinler tarihi, din antropolojisi, din fenomenolojisi, din etnolojisi, din sosyal psikolojisi, din psikolojisi gibi din bilimlerinin yanı sıra genel sosyoloji ve özel sosyolojiler olmak üzere duruma göre farklı bilim dallarından yardım alarak dinin sosyal gerçekliğini araştırıp inceler.

Özet

Sosyolojik bakışın ne anlama geldiğini açıklayabilmek.

Toplumsal bir varlık olan insan üzerine bir bakış şekli, bir düşünme biçimi olarak sosyoloji; gündelik sağduyu bilgisinin, önyargılı bakışların, aceleci kestirimlerin, ön-damgalamaların sınırlarını aşarak sorumlu, çok boyutlu, indirgemeci olmayan, dengeli, yansız, sistematik, metodolojik, alışkanlıkları ve rutini sorgulayıcı, toplumsal oluşumlardan, sosyal etkileşim ve bağlılık ağlarından hareket eden, nesnel ve ampirik verilere dayanan bir bilim dalı olma hüviyetiyle insanlara din de dahil toplumsal gerçekliğimiz hakkında doğru bilgiler sunar.

Dine sosyolojik bakışı açıklayabilmek.

Din sosyolojisi, dinin sosyolojik manasıyla ilgili bir sosyal bilim dalıdır. Dinin sosyolojik manası, dini sosyolojik zaviyeden ele almayı; anlamayı, tasvir etmeyi, yorumlamayı; dinin toplumsal gerçekliğini; sosyal bir fenomen olarak dini, din ile toplumun karşılıklı ilişkilerini, olduğu veya gerçekleştiği gibi, sosyolojik perspektiften, ampirik verilere dayanarak, ama onu büsbütün sosyal ve sosyolojik olana indirgemedi anlama ve yorumlama çabasını ihtiva etmektedir.

Din sosyolojisinin konusunu açıklayabilmek.

Dinin sosyolojik mana ve yorumunun bilimi olan din sosyolojisi, dini sosyolojik bakış açısıyla, önyargısız ve nesnel bir yaklaşımla, toplumsal bir gerçeklik olarak, ama toplum ve toplumsala indirgemeksizin, olduğu gibi, kendine özgü karakteri olan bir fenomen olarak ele alıp incelemeyi esas alır. Din sosyolojisi, toplumsal bir olgu olarak dini, disiplinli/sistematik bir tarzda anlamaya ilgili bir bilim dalıdır. Din sosyolojisi, dine sosyolojik bakış temelinde din ile toplumun karşılıklı ilişkilerini, yani etkileşim noktalarını araştırma konusu yapar. Daha geniş ifade etmek gerekirse; din sosyolojisinin, dinin toplumsal ve toplumun da dinsel gerçekliğini, dinin toplum ve toplumun da din üzerindeki etkilerini, bir kurum olarak dini, dini kurum, yapı, organizasyon, oluşum, grup, hareket, olay ve olguları, dini ilişki ve etkileşimleri konu edindiği söylenebilir.

Din-toplum ilişkilerini değerlendirebilmek.

Din, sosyal hayatta, inanç, ibadet, tecrübe, bilgi, etki, ahlak ve diğer boyutlarıyla; zihniyet kazandırma, bütünleştirme, parçalama, çatıştırma, ayırma, örgütleme, güdüleme, muhafaza etme, değiştirme, sosyalleştirme, sosyal kontrol, aracı kurumluk, kimlik kazandırma, yapılandırma, meşrulaştırma, kültürü koruma ve aktarma gibi işlev ve nitelikleriyle etkili olur. Dinî inançlar, insan kaderinin en etkili faktörüdür. Din, kültürün ilk basamaklarından başlayarak aile, oymak, kabile, boy ve millet gibi tabî birliklerle hep yakın ilişki içinde bulunmuştur. İnsanlarla dinin bu birlikteliği günümüze kadar çeşitli biçimlerde devam etmiş ve tarihin sonuna kadar da devam edeceğe benzetilmektedir. Toplumların evrensel bir boyutu olan din geniş anlamda, kitabî (teorik, itikadî) ve uygulamalı (ibâdî), bireysel ve cemaatsel, sübjektif ve objektif yönleriyle; inanç, bilgi, tecrübe/duygu, ibâdet, etki, organizasyon ve ahlak boyutlarıyla bir bütün olarak kendini ortaya koymaktadır. Din doğal ve sosyal bir gerçekliktir. Dinin objektifliği, dinin görünürlüğünü, ilişkisel düzeylerini, toplumsal boyutlarını dillendirir. Dinle toplum birbirinden ayrı düşünülemez.

Kendimizi Sınayalım

1. “İnsan tabiatı gereği sosyal bir varlıktır” diyen toplum bilimci aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Aristoteles
 - b. İbn Haldun
 - c. Karl Marks
 - d. İbn Sina
 - e. Emile Durkheim
2. Sosyoloji kavramını ilk kullanan bilim adamı aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Emile Durkheim
 - b. İbn Haldun
 - c. Max Weber
 - d. Karl Marks
 - e. Auguste Comte
3. Sosyolojiyi en iyi açıklayan ifade aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Sosyoloji, toplumu inceleyen, gündelik sağduyu bilgisi ve önyargılı bakışların sınırları çerçevesinde birkaç boyutlu, indirgemeci, sistematik, toplumsal oluşumlardan hareket eden, nesnel ve öznel verilere dayanan bir bilim dalı olma hüviyetiyle din de dahil toplumsal gerçekliğimizi inceleyen bir bilim dalıdır.

- b. A. Comte tarafından kurulan sosyoloji bilimi, özneler arası ilişkilerin bilimidir.
- c. Sosyoloji, çok boyutlu ve nesnel bir bilim dalıdır.
- d. Gündelik sağduyu bilgisi ve önyargılı bakışların sınırlarını aşarak çok boyutlu, indirgemeci olmayan, dengeli, sistematik, toplumsal oluşumlardan, sosyal etkileşim ve bağlılık ağlarından hareket eden, nesnel ve ampirik verilere dayanan bir bilim dalı olma hüviyetiyle din de dahil toplumsal gerçekliğimizi inceleyen bir bilim dalıdır.
- e. Sosyoloji, grupları inceler.
4. Dini “İnsanlarda, genel bir varlık düzenine ilişkin kavramlar formüle ederek ve bu kavramları bir gerçeklik atmosferiyle kaplayarak, o gerçeklik atmosferi içinde eşsiz derecede gerçekçi görünen güçlü, geniş kapsamlı ve uzun süreli ruhsal durum ve motivasyonlar tesis etmeye çalışan bir semboller sistemidir” şeklindeki tanım kime tanımlayan kişi aşağıdakilerden hangisidir?
- a. C. Geertz
- b. W. James
- c. E. Durkheim
- d. E. Durkheim
- e. Max Weber
5. Din ve toplum ilişkilerinin doğasını en iyi açıklayan ifade aşağıdakilerden hangisidir?
- a. Din - toplum ilişkilerinin doğasında dinin bağımsız değişken olması vardır.
- b. Din ile toplum ilişkilerinde toplumsal değişim bağımsız değişkendir.
- c. Din ile toplum ilişkilerinin doğası, karşılıklıdır.
- d. Din ile toplum ilişkilerinde din bağımlı değişkendir.
- e. Din ile toplum ilişkilerinin doğası istikrardır.

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. **b** Cevabınız doğru değilse, ünitemizin “Din ve Sosyoloji” kısmını yeniden okuyunuz.
2. **e** Cevabınız doğru değilse, “Din ve Sosyoloji” konusunu yeniden okuyunuz.
3. **d** Cevabınız doğru değilse, “Dine Sosyolojik Bakış” konusunu yeniden okuyunuz.

4. a Cevabınız doğru çıkmamışsa, “Dinin Tanımı” konusunu yeniden okuyunuz.
5. c Cevabınız doğru değilse, “Din-Toplum İlişkileri” kısmını yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Edward B. Tylor, “ruhsal varlıklara inanç” biçimindeki din tanımı substantif tanım tipine girer. Çünkü tanımdan da anlaşılabilceği üzere Tylor, tanımında dinin özünü esas almıştır.

Sıra Sizde 2

Dinin bir başka etkili işlevi de, toplumsal kontroldür, yani toplumsal varlıklar olarak insanları toplumun norm ve değerleri çizgisinde tutmaktır. Sosyal kontrol sosyalleşme ile direkt ilgili bir durumdur. Kendi kendini kontrol etme, sosyalizasyonun öznel boyutu; sosyal kontrol ise nesnel boyutudur. Potansiyel bir sosyal kontrol gücü olarak din, sosyal yapıyı korur. Meşrûlaştırma ve muhafazakârlık ile iç içe ilişkili olan sosyal kontrol işleviyle din, toplum üyeleri veya aktörlerinin, sosyal ve siyasal düzenin kural ve düzenlemelerinin sınırları dâhilinde hareket etmelerini sağlar, o sınırların dışına çıkmalarını önler. Din, sosyal kontrol işleviyle sosyal ve siyasal hayatın kusur ve yanlışlarını düzelterek bir tür yedeklik hizmeti görür, keyfiliği ve yetersizliği ortadan kaldırarak otoritenin başına buyruk hareket etmesini engellediği gibi yetersiz kaldığı yerlerde ona destek olacak bilgi, yasa vb. gibi unsurları sağlar.

Yararlanılan Kaynaklar

Kur’an-ı Kerim

Bauman, Z. (1999), **Sosyolojik Düşünmek** (çev. A. Yılmaz), 2. bs., İstanbul.

Berger, P. L. (1967). **The Sacred Canopy**, New York.

Berger, P. L. (1963). **Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective**, New York.

Chalfant, H. P. – Beckley, R. E. – Palmer, C. E. (1987). **Religion In Contemporary Society**, 2. bs., California.

Durkheim, E. (1923). **Din Hayatının İbtidâî Şekilleri**, (çev. H. Câhid), c. 2, İstanbul.

Fichter, J. (ty.), **Sosyoloji Nedir?** (çev. N. Çelebi), Konya.

Freyer, H. (1964). **Din Sosyolojisi**, Ankara.

Geertz, C. (1968). **Islam Observed**, New Haven.

- İbn Haldun (1996). *Mukaddime*, (tah. Derviş el-Cüveydî), 2. bs., Beyrut.
- Kehrer, G. (1998). “Din Sosyolojisi”, **Din Sosyolojisi**, (der. Y. Aktay-M. E. Köktaş), 2. bs., Ankara.
- Luckmann, T. (1972). **The Invisible Religion**, 2. bs., New York.
- Martin, D. (1978). **The Dilemmas of Contemporary Religion**, Oxford.
- Marks, K.-Engels F. (1987), “On Religion”, **Religion and Ideology** (der. R. Boccock-K. Thompson), Manchester.
- McGuire, M. (1987). **Religion: The Social Context**, 2. bs., California.
- Mensching, G. (1994). **Dinî Sosyoloji**, (çev. Mehmet Aydın), Konya.
- Mills, C. W. (2000). **Toplumbilimsel Düşün** (çev. Ü. Oskay), İstanbul.
- Okumuş, E. (2006). **Toplumsal Değişme ve Din**, 2. bs., İstanbul.
- Otto, R. (ty.). **The Idea of The Holy** (İng. çev. J. V. Harvey), London.
- Roberts, K. A. (1990). **Religion in Sociological Perspective**, 2. bs., California.
- Robertson, R. (1980). **The Sociological Interpretation of Religion**, Southampton.
- Scharf, B. R. (1970). **The Sociological Study of Religion**, London.
- Spiro, M. (1966). “Religion: Problems of definition and explanation”, **Anthropological Approaches to the Study of Religion** (ed. M. Banton), Tavistock, London.
- Wach, J. (1995). **Din Sosyolojisi** (çev. Ü. Günay), İstanbul.
- Wach, J. (1987). **Din Sosyolojisine Giriş**, (çev. B. İnandı), Ankara.
- Weber, M. (1964). **The Sociology of Religion**, (İng. çev. E. Fischhoff), Boston.
- Wilson, B. (1989). **Religion in Sociological Perspective**, Oxford-New York.

4

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Toplumsal değişim olgusunu tanımlayabilecek,
- Toplumsal değişim etken ve kuramlarını açıklayabilecek,
- Toplumsal değişim ile dinin birbirini karşılıklı olarak etkilediğini açıklayabilecek,
- Modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinin dine etkilerini açıklayabilecek,
- İslam dininin toplumsal değişim yaklaşımını değerlendirebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Toplumsal değişim
- Din
- Modernleşme
- Sekülerleşme
- İslam dini

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Metin içerisinde tanımı verilmeyen sözcükler için herhangi bir sosyoloji sözlüğüne başvurmanızın yararlı olacağını unutmayınız.

Toplumsal Değişim ve Din

GİRİŞ

Tarihte olduğu gibi günümüz toplumlarının hayatında da vazgeçilmez bir fenomen olarak yerini alan din, toplumları etkilemekte, yönlendirmekte, toplumların değişim süreçlerinde görece olumlu veya olumsuz roller oynamakta, toplumsal şartlar içinde değişen ve değiştiren bir güç olarak var olmaktadır.

Emile Durkheim (1858-1957), Max Weber (1864-1920), Ernst Troeltsch (1865-1923), Joachim Wach (1898-1955), Gustav Mensching (1901-1978) ve Gabriel Le Bras (1891-1970) gibi önde gelen din sosyologları, çalışmalarında din ve toplumsal değişim arasındaki ilişkilere özel bir önem vermişlerdir. Toplumsal değişim-din ilişkilerinin incelenmesi, din sosyologlarının giderek artan bir ilgi odağı haline alma yolunu tutmuş; özellikle İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden süreçte toplumların dünya ölçeğinde karşı karşıya kaldıkları hızlı toplumsal değişimler ve bunların dine yansımaları, din sosyologlarının bir sosyal olgu olarak dinin toplumsal değişim fenomeni ile etkileşimlerini ele almalarında etkili olmuştur.

Modern dönemde kendini gösteren hızlı ve etkin toplumsal değişimler, modern ve modernleşmekte olan toplumların dinle ilişkilerini özellikle sekülerleşme etrafında etkilemiştir. Bu durum, din-toplum ilişkilerinde, bütün dünyada, ama her toplumda farklı biçim ve muhtevalarda değişikliklere neden olmuştur. Bu bağlamda belirtmek gerekir ki, din sosyolojisinde sekülerleşme teorileri ve bu teorilere karşı çıkan teoriler, modern zamanlarda din-toplumsal değişim ilişkilerine dair önemli tartışmalara yol açmıştır.

Görüldüğü üzere din ve dinin toplumsal değişimle ilişkileri, çok önemli bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte bu ünitenin asıl konusunu, din ile toplumsal değişim arasındaki ilişkiler teşkil etmektedir.



Din ile toplumsal değişimin ilişkileri ele alınırken ilişkilerinin karşılıklılığı esassından hareket edildiği ve bunun sosyolojik anlamda zorunlu olduğu unutulmamalıdır. Din sosyolojisinin asıl konusu, din ile toplum arasındaki karşılıklı ilişki ve etkileşimler olduğuna göre, din ve sosyal değişimi ele alırken, sadece dinin sosyal değişim üzerindeki etkilerini değil, sosyal değişimin din üzerindeki etkilerini de incelemek gerekir. Kuşkusuz din, toplumun bir ürünü değil, ama her zaman bağımsız değişken de değildir; zira sonuçta din, toplum tarafından benimsenen ve yaşanan bir fenomen olduğuna göre toplumdaki etkilenmektedir. O hâlde din ve toplumsal değişim incelenirken, doğru ve sağlam bulgular elde edebilmek için din ile toplumsal değişimin karşılıklı

ilişkilerini, yani dinin toplumsal değişime etkilerini, toplumsal değişimin de dine etkilerini ele almak, din sosyolojisinin ilkelerine uygunluk açısından ve sosyal bir fenomen olarak dinin doğru okunup anlaşılması bakımından gereklidir.

Din ile toplumsal değişimin ilişkileri tek boyutlu olmayıp çok yönlüdür ve bu ilişkilerde dinin yanı sıra başka birçok etken de etkili olabilmektedir. Gerek toplumsal değişim karşısında etkili bir unsur olarak, gerekse toplumsal değişim karşısında edilgen bir unsur olarak din, sosyal, ekonomik, kültürel, siyasal vb. faktörlerle etkileşim halinde var olmaktadır. Bu çerçevede din-toplumsal değişim ilişkilerine yakından bakıldığında, dinin; coğrafi çevre, mekan, zaman, sosyal farklılaşma, nüfus, göç, savaş, barış, bütünlük, ayrılık, eğitim, siyaset, kültür, ideoloji, hukuk, teknoloji, ekonomi, keşif ve icat gibi toplumsal değişim etkenlerinin hemen hepsiyle tek tek veya çoklu bir biçimde karşılıklı ilişki halinde olduğu görülür.

Belirtmelidir ki, toplumsal değişim terimi, bir toplum için mutlak anlamda iyiyi veya kötüyü, olumluyu veya olumsuz, iyi yönde değişimi veya kötü yönde değişimi, ilerlemeyi veya gerilemeyi ifade etmemekte, nötr bir anlam içeriğine sahip bulunmaktadır. Şu hâlde *toplumsal değişim, normatif değil, objektif bir anlam içeriğine sahip olup herhangi bir değer yargısı içermez, nesnel bir gerçekliği ifade eder*. Buna bağlı olarak din ile toplumsal değişimin karşılıklı ilişkileri ele alınırken kullanılan “toplumsal değişimi frenleyici bir etken olarak din”, “toplumsal değişimi takviye edici bir etken olarak din”, “toplumsal değişimin temel etkeni olarak din” gibi ifadelerde geçen toplumsal değişimle, iyi anlamda veya gelişme doğrultusunda gerçekleşen bir değişimi ifade etmek amaçlanmamakta, görece iyi olsun, kötü olsun bir sosyal fenomen olarak toplumsal değişimi ifade etmek amaçlanmaktadır. Aynı şekilde “dini olumlu yönde etkileyen bir etken olarak toplumsal değişim”, “dini olumsuz yönde etkileyen toplumsal değişim”, “dinin lehine toplumsal değişim”, “dinin aleyhine toplumsal değişim” gibi ifadelerle de değişimin mutlak anlamda din için iyi veya kötü olduğunu ifade etmek değil, bir sosyal fenomen olarak dinin, sosyal tezahürleri itibarıyla değişimden bir şekilde görece iyi veya kötü yönde etkilendiğini ifade etmek kast edilmektedir.



Toplumsal değişim terimi bir değer yargısı taşımadığına göre, toplumsal çözülme, sosyal çöküş, sosyal tekâmül, toplumsal ilerleme, gelişme, modernleşme, kalkınma, çağdaşlaşma, sekülerleşme, batılılaşma ve evrim gibi kavramlar, toplumsal değişimin yerine kullanılabilir mi?

TOPLUMSAL DEĞİŞİM

Toplumsal Değişimin Anlamı

Değişim, basitçe mevcut durumda meydana gelen başkalaşma olarak tarif edilebilir. Değişim hayatın bir kanunu, kâinatın bir geleneğidir. Zaman içinde her şey değişim geçirmekte, farklılaşmaktadır. Nitekim insanda zaman içinde her şeyin değiştiği hissi bulunmaktadır. Yunan filozofu Herakleitos (M.Ö. 535? – 475?) da bir kişinin aynı nehre iki kez giremeyeceğini ifade ederek her şeyin her zaman değişime uğradığını ileri sürmüştür.

Değişim, toplumlar için de bir zorunluluktur. Değişmeyen veya içinde değişimin olmadığı bir toplum düşünmek mümkün değildir. *Toplumsal değişim, toplumun tabiatının bir gereğidir*. İbn Haldun’un (1332-1406) da

işaret ettiği gibi toplumsal değişim kaçınılmaz ve evrensel bir fenomendir. Toplumlar, hiç bir zaman durağan (statik) olmamışlardır. Değişim, toplumsal hayatın bir geleneğidir. Toplumun durağan olarak düşünülmesi, varsayımsal olup sosyolojik incelemenin gereği olarak ortaya çıkan veya metodolojik zorunluluklardan doğan itibarî bir zihinsel vaziyet alıştan kaynaklanmaktadır. Hiç bir toplum hareketsiz değildir. Her toplumun kendine özgü bir dinamizmi vardır. Her toplum az veya çok değişimi yaşar, tecrübe eder. Bir toplumun durağanlığı, başka bir toplumun değişim durumuna göredir, yoksa o toplum durağan değildir. Bir toplumda değişim düşük yoğunluklu, başka bir toplumda yüksek yoğunluklu, bir toplumda yavaş, başka bir toplumda hızlı tempoda olabilir. Bu çerçevede değişimin, zamana ve topluma göre farklılık arz ettiği söylenebilir. Her halükarda değişim, her toplumun değişmez karakteristiğidir.

İnsanlar, karşılıklı ve sürekli etkileşimler sonucu zaman içinde yeni değerler, normlar, anlamlar, kurallar, kurumlar ve yönetim biçimleri meydana getirmektedirler. Başka bir ifadeyle insanların karşılıklı ilişki ve etkileşimleri, tarihsel süreç içerisinde farklı bir hal almakta, toplumsal yapıda ortaya çıkan başkalaşma veya farklılaşmalar da toplumsal değişimi doğurmaktadır. Ancak toplumsal yapıda ortaya çıkan değişikliklerin toplumsal değişim olarak nitelendirilmesinin ön şartı, köklü ve kalıcı değişiklikler olmasıdır. *Bu durumda denilebilir ki toplumsal değişimler, toplumun tarihî akışını, kaderini değiştiren değişikliklerdir. Yani geçici ve yüzeysel değişiklikler, toplumsal değişim kapsamında değildir. Öyleyse toplumsal değişim denilince, moda veya çalışma hayatındaki geçici-dönemsel değişiklikleri anlamamak gerek.*

Toplumda meydana gelen bir değişimi, toplumsal değişim olarak görebilmek için değişimin, bir referans noktasıyla belirlenebilir olması, yani bir zaman dilimine endeksli olması; kesintisiz olması, yani bir sürekliliğinin bulunması ve kolektif olması, yani aile, cemaat, eğitim, ekonomi gibi kalıcı birliktelikleri ifade eden grup veya kurumlar temelinde ortaya çıkması gerekmektedir. Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi toplumsal değişim, bir toplumda zaman içinde gözlemlenebilen, toplumun yapısını geçici değil, sürekli ve köklü bir biçimde etkileyen bir fenomendir. Böylece toplumsal değişim, toplumun yapısını oluşturan sosyal ilişkiler ağının ve bunları belirleyen sosyal kurumların değişmesi olarak anlaşılabilir.

Görüldüğü üzere toplumsal değişimde toplumsal yapı kavramı anahtar kavram olarak yerini almaktadır. Bilindiği gibi aktörlerin oluşturduğu toplumsal sistem içindeki ilişkiler, sosyal olgular ya da sosyal kurumlar ile düzenlendiğinde ortaya toplumsal yapı çıkar. Toplumsal sistemin birimi aktör olduğuna göre toplumsal yapı, aktörlerin toplumsal ilişkilerinin kalıplaşmış sistemidir. Başka bir ifadeyle toplum içinde yer alan bireylerin, yani aktörlerin toplumsal eylem ve etkileşim kalıpları ve dolayısıyla toplum kurumları arasındaki ilişkiler, toplumsal yapı olmaktadır. Sosyal yapı, toplumdaki bütün kurum ve değerler sistemiyle toplumsal eylem ve ilişki kalıplarını kapsayan görece statik durumu ifade ederken, toplumsal değişim, bu kurumlarda, değerler sisteminde ve toplumsal davranış kalıplarında meydana gelen başkalaşma ve dönüşümleri ifade etmektedir.

Bunların dışında sosyal değişimler, köklü değişimler ve hafif değişimler olarak ayrımlanabilecekleri gibi özsel veya stratejik değişimler ve görece küçük değişimler olarak da ayrımlanabilirler. Ayrıca yavaş değişim ve hızlı değişim ayrımı da yapılabilir. Bunlardan başka değişim, görece geniş ölçekli ve dar ölçekli değişim olarak iki tipte ele alınabileceği gibi uzun dönemli

değişim ve kısa dönemli değişim diye de iki tipe ayrımlanabilir. Bunlara ek olarak toplumsal değişim, iradî (isteğe bağlı/gönüllü) ve gayr-i iradî (istem dışı) olarak değişim olarak ikili bir tipleştirmeye de tâbî tutulabilir.

Toplumsal değişimden söz edilebildiğine göre, özsel sabitlik anlamında görece bir durağanlıktan da söz edilebilir. Durağanlığın kendinde bir değişim vardır; fakat insanın, eşyayı ve olayları idrakinde bir sabitlik, bir durağanlık algısına ihtiyacı bulunmaktadır. Bu anlamda değişim ancak değişmemeye göre tespit edilebilir. Şu hâlde toplumun değişime olduğu kadar statikliğe de ihtiyacı vardır. Sosyal hayatın istikrarı ve huzuru için görece durağanlık gerekli görünmektedir. Bu noktada denilebilir ki her değişimin içinde ve sonunda bir geleneksellik yönü mevcuttur ve kaçınılmazdır. Toplumsal değişim, toplumun öz unsurlarının değişime nazaran sabit kalmasını, toplumun kültürel değerlerinin kuşaktan kuşağa aktarılmasını ve böylece toplumun bir geleneğinin var olmasını ve bu geleneğin devam etmesini içerir.

Kaldı ki sosyal değişimin olması veya toplumlarda değişimin olması, toplumun bütünüyle, harfi harfine değişimi olarak da anlaşılmalıdır. Toplumun bütünüyle değişiminden bahsedildiğinde, toplumun varlığının ortadan kalktığı, yani onu aynı sosyal sistem olarak belirtmenin mümkün olmadığı ifade edilmiş olur ki bu toplumsal değişim olması gerekir. Böyle bir şeyin değişim olduğunu söylemek mantıksal olarak mümkün değildir. Söz gelimi bir sanayi firmasının sosyal sisteminde total bir değişim olduğunu söylersek, elimizde onun aynı firma olduğunu belirleyebileceğimiz bazı araçlara sahip olmamız gerekir. Mesela Fransız toplum yapısının tümünden değiştiğini iddia eden kişinin elinde, bu değişimden sonra Fransa toplum yapısının Fransa toplum yapısı olarak kaldığını belirleyecek bazı araçların bulunması gerekmektedir. Açıktır ki bir şey, değişmeden, insanın değişim ve istikrar algısını bozmayacak biçimde değişerek kalmaktadır.

Toplumsal Değişim Etkenleri

Toplumsal değişimin gerçekleşmesinde etkili olan birden fazla etkenden söz edilebilir. Bu faktörlerden bazen biri, bazen ikisi, bazen de birkaçı toplumsal değişimde rol oynayabilir; ayrıca söz konusu etkenlerin toplumsal değişimdeki etki düzeyleri, toplumdaki topluma da değişiklik arz eder.

Toplumsal değişimde rol oynayan etkenlerin belli başlılarını şöyle sayabiliriz: Coğrafya, mekan, zaman, demografya (nüfus yapısı), iktidar ilişkileri ve muhalefet, rekabet, çatışma, işbirliği, bütünleşme ve barış, aile, ekonomi, eğitim, siyaset, hukuk, göç ve şehirleşme, kültür, din, ideoloji, icat, keşif, sanayi ve teknoloji, karizmatik şahsiyetler ve sosyal hareketler.

Bu etkenlerden örneğin *demografyaya* bakılacak olursa, birçok sosyolog, nüfus artışının sosyal yapı ve sistemde doğrudan değişimlere yol açtığını ileri sürerken, bazı sosyologlar dolaylı olarak değişime neden olduğu hususunu ele almış, örneğin demografik değişimlerle savaş arasındaki ilişkiler üzerinde durmuşlardır. Ayrıca demografik değişimlerle ekonomi arasındaki ilişkiler üzerinde de tartışmalar yapılmıştır. Bu tartışmalar, İbn Haldun'dan Thomas R. Malthus (1766-1834) ve W. Arthur Lewis'e (1837-1914), oradan da günümüze kadar uzanmaktadır.

Aynı şekilde *ekonomi*, toplumun en önemli yapısal ve kurumsal unsurlarındandır ve ekonomide meydana gelen değişim, sosyal sistemde köklü değişimlerin oluşmasında etkili olabilmektedir. Ekonominin toplumdaki toplumsal değişimdeki yeri konusunda İbn Haldun'dan Karl Marks (1818-

1882) ve Max Weber'e, oradan da günümüze kadar birçok sosyolog önemli görüşler ortaya koymuşlardır.

Din de, toplumsal değişimde rol oynayan temel etkenlerdendir. Geçmişte ve günümüzde bir sosyal fenomen olarak dinin, toplumsal değişimlerin gerçekleşmesinde ne kadar belirleyici bir etken olduğu bilinmektedir. Weber, ekonomik sistemlerin gelişiminde kültürler ve dinlerin etkilerini göstermekle ve Batı'da modern kapitalizmin dinden kaynağını aldığı ortaya koymakla, dinin önemli bir toplumsal değişim etkeni olduğunu göstermiştir.

Yine *icat* veya *keşif*, William F. Ogburn'un (1886-1959) da ifade ettiği gibi önemli iradî sosyal değişim etkenleridir. Esasen icat, sadece mekanik değil, aynı zamanda toplumsal boyutları olan bir fenomendir. Keşiflerin artması, sanayi ve teknolojinin gelişmesi ve dünya hayatında etkisini iyice hissettirmesi sonucu önemli sosyal değişimlerin gerçekleştiği bilinmekte ve tartışılmaktadır.

Bilim ve teknoloji, son birkaç yüzyıl içinde kaydettiği baş döndürücü gelişmeler, 21. yüzyılın başlarında bulunan günümüz toplumlarında köklü değişimlere yol açmaktadır. Bilim ve teknolojiye yeni yenilikler, örneğin radyo, televizyon ve bilgisayar gibi modern iletişim araçları, insanlar üzerinde büyük etkilerde bulunmakta ve pek çok değişimin zeminini oluşturmaktadırlar. Bu bağlamda medya, bilgisayar, internet, uydu sistemleri vb. önemli sosyal değişim etkenleri olarak zikredilebilir.



Toplumsal değişim etkenleri, toplumsal değişim açısından birbirinden bağımsız değildir. Her birinin bir diğeriyle çeşitli biçimlerde ilişkisi bulunabilmektedir. Hatta öyle ki bazen bir toplumsal değişim etkeninin arka planında başka bir etken yer alabilmektedir. Söz gelimi çatışma etkeninin arkasında ekonomik etkenler olabileceği gibi ekonomik etkenlerin arka planında ise inanç, anlayış veya zihniyet de bulunabilir. Ayrıca söz konusu etkenlerden birçoğu, karşılıklı etkileşim halinde bulunarak toplumsal değişimde etken olabilirler. Toplumsal yapıda meydana gelen değişimlerin tek yönlü veya tek etken dayalı tanımları, sonuç itibarıyla değişim olgusunu bir değer yargısı haline dönüştürmektedir. Değişimin tek nedeni olarak örneğin coğrafi çevreyi veya nüfusu ya da karizmatik şahsiyetleri almak yahut ekonomik determinizmi vurgulamak, değişmeyi belirli alanlarda sınırlamak ve indirgemekle eşanlamlıdır. Tek etkenci bir yaklaşımla konuyu ele almak, doğru sonuçları elde etmede önemli bir engeldir; dolayısıyla birden fazla etkeni hesaba katmak gerek.

Toplumsal Değişim Kuramları

Halihazırda sosyolojide, üzerinde uzlaşılan genel bir toplumsal değişim kuramının olduğu söylenemez. Dolayısıyla çeşitli toplumsal değişim kuramları ve farklı toplumsal değişim kuramları tipolojileri mevcuttur. Burada toplumsal değişim kuramlarının üçlü bir tipleştirimi benimsenebilir. Söz konusu tipleştirmeye göre, (1) büyük boy kuramlar (yükseliş ve çöküş, evrimci, modernleşmeci ve diyalektik), (2) orta boy kuramlar (yapısal-işlevselci ve çatışmacı) ve (3) küçük boy kuramlar (grupsal ve bireyci) olmak üzere üç ana toplumsal değişim kuramı söz konusudur.

Büyük Boy Kuramlar

Büyük boy kuramlar, zamansal olarak bütün insanlık tarihini kapsamına alan evrensel kuramlar oldukları iddiasındadırlar. Geniş zamanlı bu kuramlar için önemli olan, insanlık tarihinin değişim yasalarının bulunmasıdır.

Büyük boy kuramlardan *Yükseliş ve Çöküş Kuramları (Organizmacı Kuramlar)*, çoğu kez insan organizmasına benzettikleri toplumun, devletin, kültürün ya da genel olarak medeniyetlerin büyüme, gerileme ve çökme gibi aşamalardan geçtiklerini, yani canlılar gibi doğdukları, büyüdükları, yaşlandıkları ve öldüklerini savundukları için organizmacı modeller; tarihin hareketinin çevrimsel (döngüsel) bir hareket olduğunu, toplumların yükseliş ve çöküşlerinin sürekli dairevî bir hareket izlediğini, öncelikle zorunlu olarak yükseldiğini ve sonra da yine zorunlu olarak çöküş sürecine girdiğini ileri sürdükleri için de çevrimsel/döngüsel yaklaşımlar adını almaktadırlar. Bu yaklaşımlara İbn Haldun'un tavrılar teorisi ve Arnold Toynbee'nin (1889-1975) medeniyetlerin çöküşüyle ilgili teorisi örnek olarak verilebilir.

Büyük boy kuramlardan bir diğeri olan *Evrimsel Kuramlar*, insanlık tarihini, genellikle kendi içinden meydana gelen birikimler sonunda ortaya koyduğu gelişmenin bir sonucu olarak görürler. Bu kuramlar, genellikle doğrusal bir yönde daima daha fazla karmaşıklık ve uyum yeteneği doğrultusunda gelişen, düzgün ve birikimsel bir değişim ana fikrinde ifadesini bulur. Bu yaklaşımlar, toplumsal değişimi, düz çizgisel bir ilerleme ile izah ederler. Şu hâlde bu modellere göre evrim, kendi kendine değişen, geriye dönüşü olmayan, doğrusal, sürekli yenilik ve farklılık oluşturan bir yön çizmektedir. Auguste Comte (1798-1857), Herbert Spencer (1820-1903), Emile Durkheim, Gordon Childe (1892-1957), Morgan (1818-1881), Neil Smelser (1930-), Moore, Levy, J. Steward (1902-1972), M. D. Sahlins, L. White (1900-1975), E. R. Service gibi sosyal bilimciler, toplumsal değişim fenomenine evrimci bir bakış açısıyla yaklaşmışlardır. Bu sosyal bilimcilerden bir kısmı, klasik tek çizgili evrim anlayışına sahipken, bir kısmı ise çok çizgili evrim anlayışına sahiptirler.

Büyük boy toplumsal değişim kuramlarından biri de *Modernleşme Kuramları*dır. Evrimci kuramların daha geliştirilmiş bir biçimi olan bu kuramlar, toplumsal değişimin belli bir yönde gerçekleşen özel bir türünü, toplumsal değişimi belli bir ideolojik bakış açısına göre ele alan modelleri ifade etmektedir. Modernleşme kuramları, tek tek ulusal sınırlarla belirlenmiş olan toplumlar üzerinde odaklaşmakta olup esasen gelişmemiş, az gelişmiş veya gelişmekte olan biçiminde isimlendirilen toplumların sanayileşmiş toplumlar haline gelmesinin süreçlerini ele alıp belirlemeye çalışır. Klasik modernlik ve modernleşme yaklaşımı, sonuçta bütün toplumların Batı'nın modernliğine erişebilmek için yine Batı'nın izlediği çizgiyi takip edecekleri savına sahip olduğu için büyük boy toplumsal değişim kuramlarından sayılabilir. *Çoklu modernlik* ve *modernleşme* olarak adlandırılan yeni modernlik ve modernleşme yaklaşımı ise tek çizgili bir modernlik olmadığını, Batı dışında toplumların kendilerine özgü modernliklerinin olabileceğini ve dolayısıyla kendi modernleşmelerinin kendi sosyo-kültürel yapılarına uygun olarak gerçekleşebileceğini savunurlar.

Bir diğeri büyük boy toplumsal değişim kuramı, *Diyalektik Kuram*dır. Karl Marks'ın değişim kuramı, diyalektik ilişkiye dayalı tarihi maddecilik üzerine temellenir. Diyalektik yaklaşım, toplumsal alanda her varlığın zıtları bünyesinde barındırdığını, bu zıtların çatışmasıyla yeni bir durumun biçimlendiğini ve bu sürecin aynı tarzda devam ettiğini ileri sürmektedir. Marks'a göre bütün tarih, diyalektik ilişkiye dayalı üç döneme ayrılabilir: İnsanın özgür olduğu tez dönemi, teknolojinin etkili olduğu ve insanın yabancılaştığı antitez dönemi ve de sınıfsız toplumun ortaya çıkacağı sentez dönemi. Marks'ın düşüncesinde "Şimdiye kadar ki bütün cemiyet tarihi, bir sınıf mücadeleleri tarihinden ibarettir." Marks'a göre çatışma olmadan ilerleme

olmaz. Marks, sosyal davranışın en iyi biçimde çatışma süreci olarak görülebileceğini ileri sürmektedir. Medeniyetin bugüne kadar izlediği yasa budur. Marks, tarihsel maddecilikle diyalektik çatışmanın öncelikle ekonomik alanda cereyan ettiğini, bu nedenle de değişimin temel belirleyicisinin üretim ilişkileri olduğunu savunmaktadır. Marksizmde değişim, üretim biçimine ve toplumdaki sınıflar arası dinamizme dayalıdır. Her toplumda belli üretici güçler ve bir üretim biçimi vardır. Makine, alet, iş konuları, insanlar, üretim güçlerini belirler. Üretim güçleri üretim ilişkilerini düzenler. Temel belirleyicisinin üretim ilişkileri olduğu toplumsal değişim sürecinde insanlık, sırasıyla ilkel komün, kölelik ve feodalite dönemlerinden geçerek kapitalizm aşamasına gelmiştir. Bu aşamada çatışma, üretim araçlarına sahip olan burjuvazi ile işçi sınıfını ifade eden proletarya arasında cereyan etmektedir. Çatışmanın sebebi, işçilerin hakkı olan artı ürünü burjuvaların sahiplenmesidir. Marks'a göre benzer hayat tarzını paylaşan insanlar, dayanışma içerisine girerek ortak bir bilinç geliştirirler. Sınıf bilinci, sınıf çıkarlarını koruma noktasında sınıf mücadelesinin başlamasını temin eder. Kapitalist toplumda bu çatışma devrimle sonuçlanacak, zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi kalmamış olan proletarya ayaklanarak komünist toplum modeline geçişi sağlayacaktır.

Orta Boy Kuramlar

Büyük boy kuramların geniş zamanlı olmalarına karşın orta boy kuramlar, orta vadeli değişim görüşü geliştirirler. Toplumsal değişimi büyük boy kuramlar çerçevesinde ele alanların, değişimi açıklamakta başarısız olduklarını ileri süren bu kuramlar, toplumu, değişimin birimi olarak ele alırlar. Orta boy kuramların amacı, genellikle ulusal sınırlarla belirlenen toplum birimleri üzerinde; demografik ve ekolojik değişimler, iç göçler, kentleşme, alt kültürler ve sapan davranışlar, sosyal tabakalaşma, sosyal hareketlilik gibi konular üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Orta boy kuramlar kapsamında değerlendirilebilecek olan *Yapısal-işlevsel Yaklaşım*, bir ölçüde büyük boy kuramların geniş zamanlı toplumsal değişim perspektiflerine bir tepki olarak kendini gösteren orta boy kuramların öncülüğünü yapmaktadır. Bu yaklaşıma göre toplum, birbirlerine bağımlı olan ve her biri, meydana getirdiği bütünün daha iyi uyumunu sağlamak için belli işlevlere sahip olan öğelerden meydana gelir. Mezkur öğeler, işlevsel bir bütünleşme içinde toplumu meydana getirir.

1930-60'lar arasında Amerikan sosyolojisine egemen olan yapısal-işlevselci yaklaşım, pozitivist epistemolojik temeller üzerine kurulmuştur. Bilindiği gibi pozitivist epistemoloji, gözlemlenebilirliği vurgulamakta, gözlemlenemeyen yapı ve süreçlerin gerçekliğini kabul etmemektedir. Ancak sosyal düzenin ortaya çıkışını ve işleyişini anlayabilmek için kendi kendini dengeleyen bir sistem olarak toplum kavramından yararlanmak zorunda kalmıştır. İşte bu soyut ve gözlemlenemeyen kavram, yapısal-işlevselci kuramın temel öğelerinden birini oluşturmaktadır. Kendi kendini dengeleyen bir sistem kavramı çerçevesi içinde toplumun her öğesinin mümkün olan en iyi düzeni sağlayacak biçimde işlediği düşünülmektedir. Talcott Parsons (1901-1979), Robert K. Merton (1910-2003) gibi sosyologlar, yapısal-işlevselciliğin önemli temsilcileri olarak zikredilebilir.

Yapısal-işlevselci yaklaşımın dengesi ve uyumculuğunun aksine, toplumu birbirleriyle çatışan unsurlardan meydana gelmiş bir bütün olarak ele alan ve

değişim modelini büyük boy düzlemde değil de, orta boy düzlemde geliştiren *Çatışmacı Yaklaşımın* toplum modeli şöyle özetlenebilir: 1) Her toplum, her an değişime konu olur, toplumsal değişim her yerde mevcuttur. 2) Her toplum, her an toplumsal çatışmaya sahnedir, toplumsal çatışma her yerde mevcuttur. 3) Toplum içindeki her unsur, onun değişimine katkıda bulunur. 4) Her toplum, bazı üyelerinin öteki üyeleri üzerindeki zorlamalara dayanır.

Küçük Boy Kuramlar

Bu kuramlar, toplumsal değişimi grupsal süreçlere ve psikolojik unsurlara bağlayan sosyal psikolojik ve psikolojik kuramlardır. Bunlar, değişimin kaynağını kişi ve gruplarda ararlar. Küçük boy kuramlar da orta boy kuramlar gibi değişimi aşağıdan yukarı giden bir süreç olarak görürler. Bu kuramları, grupsal yaklaşım ve bireysel yaklaşım olmak üzere iki tipte ele almak mümkündür:

Günümüzde genellikle sosyal psikoloji tarafından geliştirilmiş olan *grupsal düzlemdeki sosyal değişimci kuramlar*, temelde iki tip değişim üzerinde dururlar. Bunlardan birincisi grup yoluyla bireyde temin edilen değişim, ikincisi ise bir bütün olarak grubun değişimidir. Bu iki değişimin birbirinden ayrı olmadıkları açıktır.

Grupsal yaklaşıma örnek olarak J. L. Moreno'nun (1892-1974) sosyometri ele alınabilir. Sosyometri, grup içindeki insan ilişkilerini canlı iken, ölçüye vurmaya çalışan, yani insan ilişkilerini belli gruplar içinde meydana gelişleri esnasında inceleyen bir bilim dalıdır. Sosyometrinin amacı, ırkı, inancı, dini, ideolojisi ne olursa olsun, her insana, yeryüzünde tutunmaları, kendiliğindenliklerini ve yaratıcılıklarını kullanmaları için aynı derecede fırsat veren bir dünyanın kurulmasına yardımcı olmaktır. Moreno, değişimi küçük boy düzlemde kişilerarası ilişkilere ve kişinin yakın çevresine, büyük boy düzeyde ise yine kişilerin tutumlarına bağlamaktadır. Moreno, grup üzerinde odaklaşmakla beraber, direkt olarak sosyal değişim konusuna eğilen ve grup incelemeleri yoluyla tüm sosyal değişimi açıklamaya çalışan bir sosyologdur.

Toplumsal değişimi *bireysel düzlemde açıklamaya çalışan modeller*, bireyin temel kişilik niteliklerini toplumsal değişimin temelini koyan yaklaşımlardır. Bu yaklaşım çerçevesinde sosyal değişimde güdüsel kompleksin önemli bir etken olduğunu ileri süren McClelland (1917-1998), toplumsal değişimi, sosyal yapı ile kişilik arasındaki ilişki ile ele alan David Riesman (1909-2002), toplumsal değişimin, bireyin belli durumlara karşı gösterdiği tepkilerin, belli süreçlerden geçtikten sonra meydana gelen kurumlaşma ile ortaya çıktığını savunan Zollschan, kişilik değişimini sosyal değişimin temel unsuru olarak kabul eden Everett E. Hagen, toplumsal değişimi, yenilik yaratma fikrine dayandıran Richard T. LaPiere (1899-1986) gibi sosyal bilimciler zikredilebilir.

TOPLUMSAL DEĞİŞİM-DİN İLİŞKİLERİ

Din ile toplumsal değişimin karşılıklı ilişkilerinin temelde iki tipte gerçeklik kazandığı söylenebilir: Bunlardan birincisi, dinin etkili olduğu din-toplumsal değişim ilişkisi; ikincisi ise toplumsal değişimin etkili olduğu toplumsal değişim-din ilişkisidir.

Dinin etkili olduğu toplumsal değişim-din ilişkisi, kendi içinde u tipe ele alınabilir: *Birincisi*, dinin toplumsal değişimi yavaşlatıcı, hatta bazen engelleyici bir etken olarak etkili ve işlevsel olduğu din-toplumsal değişim ilişkisi; *ikincisi*, dinin toplumsal değişimi takviye edici bir etken olarak işlev gördüğü ilişki biçimi; *uüncüsü* ise dinin toplumsal değişimin temel faktörü olduğu ilişki biçimidir.

Toplumsal değişimin etkili olduğu toplumsal değişim-din ilişkisi de, kendi içinde aynı şekilde u tipe ayrılabilir: *Birincisi* toplumsal değişimin dini engelleyici olduğu, olumsuz yönde etkilediği toplumsal değişim-din ilişkisi; *ikincisi*, toplumsal değişimin dinin lehine işlev gördüğü ilişki biçimi ve *üçüncüsü* ise toplumsal değişimle birlikte dinin kendini değiştirmesidir.



Bu tipoloji, din-toplumsal değişim ilişkilerinin, mutlak surette bu iki ana tip birbirinden bağımsız olacak şekilde gerçekleştiği anlamına alınmamalıdır. Çoğu durumlarda her iki tipin, i içe, birlikte gerçeklik kazandıklarını söylemek, sosyal gerçekliğe daha uygun düşer.

Dinin Etkili Olduğu Toplumsal Değişim – Din İlişkisi

Toplumsal Değişimi Yavaşlatıcı veya Engelleyici Bir Etken Olarak Din

Dinin etkili olduğu toplumsal değişim – din ilişkilerinde gözlenebilen hususlardan biri, dinin, toplumsal değişimi yavaşlatıcı veya engelleyici bir etken olmasıdır. Gerçekten de din, muhafazakar yönünü devreye sokarak mevcut sosyal düzen ve düzenlemeleri koruyabilmekte ve istikrar unsuru olabilmektedir. Toplumsal istikrar faktörü olarak din, istikrarı koruyarak toplum hayatında dengeli bir devamlılık temin edilmesinde etkili bir rol oynayabilmektedir.

Dinin muhafazakârlık işleviyle mevcut durumu korumasında önemli etkenlerden biri, insanların öteki dünyaya, ahirete inançlarıdır. Öteki dünya inancı, insanların karşılaştıkları pek çok haksızlıklar karşısında susmalarını, o haksızlıklarla hesaplaşmayı öbür dünyada büyük mahkemeye bırakmalarını temin etmekte ve böylece bu dünyada sosyal ve siyasal düzen içinde pek çok kargaşa, isyan ve savaşın çıkmasını önleyici bir işlev görmektedir.

Din, toplum aktörlerinin siyasal düzen veya devletle ilişkilerini düzenleyerek de toplumsal düzenin korunmasına katkıda bulunur. İnsanların anayasa ve yasalara uymalarında, toplumun kaynaşması, barış içinde yaşaması veya çatışmasız bir biçimde varlığını sürdürmesinde önemli bir etkide bulunur.

Din, güçlü bir bütünleştiricilik işlevine sahiptir. Zira din, her şeyin üstünde, insan hayatını düzenleyici bir temel fenomendir. Din, toplum bireylerinin hayatını, onları içeren, ama aynı zamanda aşan mutlak anlamlar ve değerlere göre düzenler.

Din, insanlara yardımlaşma duygusu kazandırarak insanların birbirlerine yardım etmelerinde, sıkıntılı zamanlarda, hastalık, depresyon, sel gibi felaketlerde birbirlerine maddi ve manevi yönden destek olmalarında da işlev göreyerek toplumun kaynaşması veya bütünleşmesine önemli katkılarda bulunur.

Durkheim'in din ile toplumsal bütünleşmenin yan yana var olduklarını ileri sürmesinden ve dinde gevşemenin toplumdaki dayanışma bağlarını da çözerek anomiyeye (amaçsızlık) yol açtığına işaret etmesinden beri sosyolojik literatürde din, bildiğimiz kadarıyla hemen herkesçe bir istikrar faktörü olarak değerlendirilmekte, bu nedenle de toplumsal değişime set çeken etkin bir toplumsal güç olarak yer almaktadır. Din ayrıca, dünyevi düzenin anlam yoksunluğunu gideren, toplumsal gerçekçiliği kutsallaştırılmış bir düzene dönüştüren bir model olarak da kavramsallaştırılmıştır.

Marksist sosyologlar da, farklı öncüllerden hareket etmelerine rağmen dinin değişime karşı koyan bir etken olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre egemen sınıfların egemenlik aracı olan din, toplumsal değişime karşı güçlü bir fren teşkil etmektedir. Bu bağlamda diyalektik ve çatışmacı din kuramları, dini mevcut egemenlik ilişkilerini meşrulaştırarak istikrarı sağlayan bir fenomen olarak görürler. Marks, dini insanoğlunun gerçek ıstırabının bir ifadesi, reel acı ve sıkıntıya karşı bir protesto, söz konusu ıstırabı hafifletme veya meşrulaştırma çabası ve halkın afyonu olarak değerlendirmiştir. Bu durumda din, kavranamayan, yanlışlığı görülemeyen bir dünyanın bilincini ifade ederek ve ezilen sınıfları hayata bağlayarak, yanlış dünyanın gerçek sefaletine karşı mümkün protestoları yatıştırma işlevi görmektedir. Böylece dinin ideolojik işlevi, gerçek sefaletle karşı protestoları nütürleştirerek ve öbür dünyaya havale ederek egemen ve ezilen sınıflar arasındaki ilişkilerin istikrarında kendini gösterir. Gerçekten de Marks'ın düşüncesinde din, cari sosyal düzenlemeleri haklılaştıran, üst sınıfların bir aracı olarak hizmet gören ve istikrarı korumaya çalışan bir ideolojidir. Dinin insanı değil, insanın dini meydana getirdiğini savunan Marks'a göre din, ideal ama gerçek dışı bir dünya yaratarak, sosyal adaletsizliklerin damgasını taşıyan gerçek dünya karşısında bir teselli ve haklılaştırma işlevi görür. Bu nedenle Marks, dinin bu dünyanın genel bir kuramı olduğu, dünyanın evrensel düzeyde ahlakî açıdan onaylanması, törensel tamamlayıcısı, tesellisi ve haklılaştırılması olduğu görüşünü taşımaktadır. Din, insanlık durumunun sefaletini yansıtır ve insana bir teselli getirir. Fakat bu, razı oluşturan ve sosyal adaletsizliklere karşı bilfiil mücadeleden geri tutan bir tesellidir. "Dinsel sefalet bir yönüyle gerçek sefaletin dışı vurumu, diğer yönüyle de gerçek sefaletle itirazdır. Din, ezilen yaratılmışın iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın ruhudur; tıpkı ruhun kovulduğu sosyal şartların ruhu olduğu gibi. Din, halkın afyonudur." (Marks ve Engels, 1987: 11)

Bu noktada Marks'ın dinin yabancılaşma olduğuna ilişkin görüşüne de işaret etmekte fayda bulunmaktadır. Marks'a göre din alinasyon, yani yabancılaşmadır. Marks'ın düşüncesinde dine inanç, insan yabancılaşmasının derin biçimidir. Marks, dini kapitalist üretim tarzının yabancılaştırıcı etkilerinin bir parçası olarak görmüştür.

Marks'ın din ile ilgili görüşlerine bakıldığında, dinin afyon olmasından maksadın, insanların kendilerini olaylar, zalim yöneticiler, sıkıntılı sosyal şartlar karşısında batmadan yüzeyde tutunabilmek için kullandıkları bir tür kendi kendini aldatma, kendi kendini oyalama veya afyonlama faaliyeti olduğu anlaşılmaktadır. Elbette bu afyonun geri planında egemenlerin çok önemli roller icra ettikleri de gerçektir. Esasen Marks'ın kendisi, dinin bir işlevinin afyon olduğunu söylememekte, dinin sosyal şartların bir ürünü olduğunu ve dinin başlı başına bir afyon olduğunu ileri sürmektedir.

S. Freud'un din ile ilgili görüşünün Marks'tan temelde farklı olmadığını da kaydetmek gerek. Freud, her ne kadar bireysel düzlemde bir din teorisi

geliştirmiş olsa da, hareket noktası itibarıyla Feuerbach ve Marks'la hemen hemen aynı mantığa sahiptir. Bilindiği gibi Freud'a göre de din uyutucudur, nevrozdur. Sonuçta aslında Marks ve Freud'a göre din açıklanıp rafa kaldırılacak bir şeydir.

Ama yeri geldikçe belirtildiği gibi bu tür bakış açıları büyük ölçüde sübjektif ve ideolojiktirler. Dinin belli bir zaman ve mekandaki durumu, dinin o duruma indirgenmesini haklılaştırmaz. Her halükarda dinin başlı başına değişimi engellediği veya yavaşlattığı görüşü, sosyolojide önemli bir görüş olarak yerini almaktadır.

Dinin sosyal değişimi yavaşlatıcı görünümü, onun toplumun bütünleşmesinde gördüğü işlevle de yakından ilgilidir. Din, özellikle hızlı sosyal değişimlerde ve toplumsal farklılaşmalarda olası ve olan parçalanmalara karşı toplumu korumak ve bütünleştirmek için harekete geçer. Gerçekten de tarihe ve günümüze, basit, az farklılaşmış ve karmaşık, çok farklılaşmış toplumlara bakıldığında dinin önemli bir bütünleşme faktörü olduğu görülür.

Özellikle de karmaşık toplumlarda dinin en önemli sosyal işlevlerinden biri, sosyal farklılıklardan dolayı bölünüp parçalanma tehlikesiyle karşı karşıya bulunan toplumu birleştirmek ve bütünleştirmektir. Toplumsal işbölümünün artmasına da bağlı olarak meslekî faaliyetler alanındaki ayrılıklar kendilerini daha güçlü bir şekilde hissettirdiklerinden, artık doğal cinsiyet ve yaş farklılıklarının ötesinde kesin sosyal statü farklılıkları toplumu çeşitli kategorilere bölmekte ve bu durum karşısında toplumda sosyal bütünleşmeyi sağlama ihtiyacı daha çok ortaya çıkmaktadır. Son derece farklılaşmış ve üstelik hızlı sosyal değişim süreçlerine sahne olan toplumlarda bütünleşme problemi daha fazla kendini hissettirmekte, bu durumda da dinin toplumsal bütünleşmeyi sağlayıcı rolü daha önemli hale gelmektedir.

Toplumsal Değişimi Takviye Edici Bir Etken Olarak Din

Tarihte ve günümüzde dinin toplumsal değişimde takviye edici bir etken olarak rol oynadığı kolayca gözlemlenebilir. Gerek Hıristiyanlıkta, gerek İslamiyet'te ve gerekse diğer pek çok dinde veya dini oluşumda bu gerçekliği görmek mümkündür. Dinler, kendilerine karşı olmadıklarını gördükleri durumlarda değişimi desteklemekte, dindarlar, değişimi ve değişim aktörlerini takviye etmektedirler.

Batı toplumlarındaki köklü değişimler bağlamında modern kapitalizmin ortaya çıkıp gelişmesinde Protestanlığın rolü hatırlanabilir. Max Weber'e göre modern anlamıyla kapitalizmin oluşmasında, Batı'da, Calvinist, Pietist, Baptist ve Metodist Protestan çevrelerin yaşayışında beliren püritanizm biçimindeki bir zahitlik anlayışının etkisi büyük olmuştur



Modern Batı kapitalizminin ortaya çıkışında Protestanlığın rolü hakkında ayrıntılı bilgi için Max Weber'in Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu adlı kitabını okuyunuz.

Protestanlığın bir şubesi olan Pentekostalizmin Şili ve Peru'nun modernleşme sürecinde nasıl bir köprü işlevi gördüğü, sosyolojik araştırmalarla ortaya konulmaktadır. Yine Şinto uyanış hareketinin, Japonya'nın ekonomik rasyonelleşme döneminde kendini göstermiş olan bir geriye dönüş ve dini esaslar üzerinde temellenen bir geçmişle buluşma olduğu da söylenebilir. (Vergin 1985: 10)

Demokratikleşme yönündeki değişimde de dinin takviye edici roller oynayabileceği söylenebilir ve bu arada Protestanlık örneği zikredilebilir. S. Martin Lipset, Protestanlığın demokrasiyle pozitif ilişkiler kurduğunu söylemektedir. Nitekim bazı bilim adamları da Protestan ülkelerin Katolik ülkelere nazaran demokrasiye daha rahat geçme potansiyelleri olduğunu ileri sürmüşlerdir.

İslam ve Müslüman toplumlar hakkında objektif bir inceleme, tarafsız bir gözlem de, İslam'ın ve İslamî grupların genelde toplumsal değişimi görece engellemediğini, tersine takviye ettiğini ortaya koyabilir. Emevîler, Abbasiiler, Selçukçular ve diğer İslam devlet ve toplumlarında, çeşitli yer ve zamanlarda, İslam'ın değişimi takviye edici bir etken olduğu görülebilmektedir.

İslam'ın değişimden yana olmayan, gelişimi engelleyen, kalkınmayı takviye etmeyen bir din olduğu, tersine söz gelimi Hıristiyanlığın dinamik bir din olduğu ve nitekim İslam'ın fakir ve gelişmemiş toplumların dini olmasına karşılık Hıristiyanlığın kalkınmış, zengin ülkelerin dini olduğu biçiminde görüşler olmakla birlikte tarafsız bir tarihsel ve sosyolojik din okumasıyla bunun doğru olmadığı, gerçekte İslam'ın değişimi takviye eden bir etken olduğu ve hatta bir sonraki başlık altında üzerinde durulacağı üzere çeşitli sosyal zemin ve bağlamlarda değişimin temel faktörü olduğu görülür. Kur'an, Sünnet, İslam'ın tarihsel tecrübesi, günümüzün Müslüman toplumlarının hayat çizgileri, İslam'ın; sahip kıldığı inanç ve kazandırdığı zihniyet ve pratiklerle, toplumun gelişmesinde, güç kazanmasında, maddi ve manevi huzura kavuşmasında, ekonomik kalkınmasında vs., takviye edici roller üstlendiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Gerçekten de İslam toplumları, dinin toplumsal, kültürel ve siyasal değişimlerde işlev görmesi bakımından az verimli toplumları teşkil etmemektedirler. İslam'ın, değişimin gerçekleşmesinde, değişimden kaynaklanan bir takım toplumsal çözülme, bunalım, çekişme veya çatışmaların ifade edilmesinde, çok önemli bir rol üstlendiğinin gözlemlendiği söylenebilir.

Din, toplumsal değişimde çatışma yoluyla da takviye edici bir etken olabilir. Bilindiği gibi sosyal değişimin en önemli dinamiklerinden biri çatışmadır. Egemen olanlarla egemenlik altında bulunanlar arasında, bazı gruplar ve farklı değer sistemleri arasındaki çatışmalar tarihe eşlik etmişlerdir. Bu nedenle din, daima bütünleştirici bir rol oynamamış, zaman zaman şiddetli çatışmalara da sebep olmuştur. R. K. Merton, örneğin inanç için yapılan savaşlar gibi, dinin yıkıcı güçlerine işaret etmiştir. Bazı dini sistemler, egemenliği kabul ederler; diğer bir kısmı ise, egemenlik altında bulunanlara, mevcut egemenlik ilişkilerini yıkmanın yüce dini bir görev olduğuna dair dayanak çerçevesi temin ederler.



Yukarıda örneklerle ele alınan dinin toplumsal değişimi takviye eden bir etken olduğu toplumsal değişim – din ilişkisine dair siz de başka örnekler üretiniz.

Toplumsal Değişimin Temel Etkeni Olarak Din

Din, toplumsal değişimi yavaşlatan, engelleyen veya takviye eden bir etken olabildiği gibi toplumsal değişimin temel etkeni de olabilmektedir. Weber, dünyayı düşünce ve inançlar yönetmese de, bazı tarihsel durumlarda düşünce ve inançların toplumsal değişimin yönünü bağımsız olarak etkileyebileceklerini ileri sürmektedir. Gustave Le Bon'a (1841-1931) göre de inançlar,

insanlık tarihinin en güçlü etkenlerinden biri olup toplumun inançlarında meydana gelen her değişmeyi büyük toplumsal değişim izler.

Gerçekten de din, bazen sosyal düzeni sağlar, istikrar oluşturur veya oluşmasına yardım eder, sapma ve anomi durumlarına engel olurken, bazen de mevcut toplumsal düzeni değiştirmeye yönelik bir hareket meydana getirerek anomi ve sapmaya neden olabilir ve toplumda bölünüp ayrılaşmaya, saflaşmaya, göçe veya devrim denilebilecek köklü yapısal değişimlere yol açabilir.

Toplumsal değişimin temel etkeni olarak dine İslamiyet bağlamında bakılacak olursa, görülür ki İslâm, büyük karizmatik önder olarak Hz. Muhammed'in 23 yıllık peygamberlik döneminde giriştiği hareketle Medine'de Ashabı ile birlikte inşa ettiği sosyal sistem ve yapıda değişimin temel etkenidir. Ataların geleneksel dinine ve dünya görüşüne karşı yeni bir ruh, inanç ve hayat tarzıyla ortaya çıkan İslâm dini, animist ve putperest inanç ve uygulamaların yer aldığı geleneksel Mekke toplumunda şiddetli tepkilerle karşılaşmış, ama taraftarlarını bulmakta da gecikmemiştir. Mekke'de putperestlerin özellikle ileri gelenlerince bu yeni dine ve ona inananlara karşı baskı ve şiddetle karşılık vermeleri sonucunda İslam Peygamberi ve Ashabı Medine'ye hicret etmiş ve İslam orada kök salmıştır. Hicret'i müteakip Hz. Peygamber'in önderliğinde on yıllık bir mücadele, sadece Hicaz yöresinin değil, hemen hemen bütün Arabistan'ın yeni dini, sosyo-kültürel, ekonomik ve siyasal oluşumun nüfuz dairesine girmesi ile sonuçlanmıştır. Bu çerçevede Arabistan'da çok köklü bir toplumsal değişimin gerçekleştiğini görmekteyiz. Bu değişim, toplumun dini, sosyal, kültürel, siyasal, ekonomik, ahlakî, hukuki bütün alanlarında etkili olmuştur. Bu değişime, Kur'an ve Hadislerle İslam tarihi kaynaklarının da işaret ettiği gibi cahiliye döneminden medeniyet dönemine; sözlü kültüre dayalı kabile düzeninden kitabî kültüre dayalı ümmet (toplum) yapısına dayalı şehir medeniyetine bir geçiş demek mümkündür. Şehir ortamında ortaya çıkan İslâm dini, gittiği her yerde bir şekilde şehirleşmeyi de hızlandırmıştır. Her ne kadar sosyo-kültürel açıdan İslamiyet, Arap kültür atmosferinde ortaya çıkmışsa da, orada önemli değişiklikler gerçekleştirmiş, en önemlisi topluma Tevhit esasına dayalı yepyeni bir inanç getirmiş ve yepyeni bir ruh üflemiştir. Görüldüğü üzere İslâm, Hz. Muhammed'in liderliği altında, Arap toplumunun dini, sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik, edebî, ahlakî vs. yönlerinin yapısal değişiminde temel etken olarak rol oynamıştır.

İslam dininin, karizmatik bir lider olarak Hz. Muhammed'in vefatını müteakip ortaya çıkan Raşid Halifeler döneminde de İslam toplumunda toplumsal değişimin temel etkeni olmaya devam ettiği görülmektedir. Bu dönemde bir takım önemli iç mücadele ve çatışmalar olmakla birlikte İslam toplumunun sınırları çok hızlı bir şekilde genişlemeye ve İslam toplumları başka toplumlarla, Müslüman olan ve olmayan yeni çevrelerin kültürleriyle karşılaşmaya başlamışlardır.

Daha sonraki dönemlerde ve hatta günümüz dünyasında dahi İslam, çeşitli olaylarda, değişik yer ve zamanlarda, çeşitli toplumların siyasal, sosyal, kültürel vb. değişimlerinde, tamamen olmadığı yerlerde de belli düzeylerde, değişimin temel etkeni olarak işlev görebilmektedir.

SIRA SİZDE



Dinin toplumsal değişimin temel etkeni olmasına siz de başka bir örnek getiriniz.



Dinin etkili olduğu din-toplumsal değişim ilişkilerini ele alırken dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, dinin bu şıklardan her birini birbirinden bağımsız olarak saf bir biçimde gerçekleştirdiği zannına kapılmamaktır. Burada esas alınan nokta, dinin değişik biçimlerde toplumsal değişim karşısında etkili olabileceği ve değişik zaman ve zeminde bu biçimlerin biriyle öne çıktığıdır. Din, bir yönüyle etkili olurken diğer yönleri de büyük ölçüde bünyesinde taşır. Ayrıca din, bu biçimlerden ikisini veya üçünü bir anda gerçekleştirme imkan ve potansiyeline de sahiptir. Söz gelimi din, bir toplumda belli bir zamanda bir yandan değişimi takviye edici bir işlev görürken, aynı zamanda değişime karşı istikrarı koruyucu bir işlev de görebilir. Doğal olan da budur zaten. Toplumsal değişimin sağlıklı bir biçimde meydana gelebilmesi, aynı zamanda toplumun dengesinin bozulmamasına da bağlıdır. Değişimle birlikte toplumun dengesinin bozulmaması için toplumsal değişimi destekleyen din, aynı zamanda toplumsal bütünleşme ve denge için bir istikrar işlevi de görebilir. Benzer biçimde din, örneğin hem muhafazakâr bir tutum sergileyebilir, hem de toplumsal değişimin başlı başına bir faktörü olarak hizmet görebilir. Buna örnek olarak ise İslâm tarihinden Medîne toplumunu getirmek mümkündür. Hz. Muhammed'in liderliğinde kurulan Medine'nin oluşum ve değişim sürecine bakıldığında, orada dinin hem başlı başına bir değişim faktörü olduğu, hem de toplumsal bütünleşme etkeni olduğu görülebilmektedir.

Toplumsal Değişimin Etkili Olduğu Toplumsal Değişim-Din İlişkisi

Dini Olumsuz Yönde Etkileyen Bir Etken Olarak Toplumsal Değişim

Dinin, toplumsal değişimi olumsuz yönde etkilemesi gibi toplumsal değişim de dini olumsuz yönde etkileyebilir. Meselâ toplumsal değişim, dinin kendi içinde çatışma çıkmasına; dindarlar arasında zıtlasma, kavga, savaş vs. çıkmasına, dinin toplumsal yapıda zayıflamasına, toplumsal hayatın bazı alanlarından çekilmesine vs. sebep olabilir. Bu noktada Batı'da Rönesans ile birlikte gelen değişimle ilişkili olarak ortaya çıkan reform hareketinin Protestanlığı doğurmasıyla Hıristiyanlığın daha da farklılaşmasını ve farklı zamanlarda ortaya çıkan dini çatışma ve savaşları örnek vermek mümkündür. Ayrıca İslam tarihinde özellikle Hz. Osman döneminden itibaren meydana gelen değişimlerin etkisiyle çeşitli fırkaların, siyasal hareketlerin, isyanların ve daha sonraki mezhepleşme ve fırkalaşmaların, ayrışma ve parçalanmaların kendini göstermesi de buna örnek verilebilir.

Bunların dışında genel olarak bir toplumda yeni dinin ortaya çıkması ve yayılması, eski dini olumsuz etkiler. Buna göre yeni dinle toplumun yapısında meydana gelen değişimin, eski dini ve dini yapıyı görece olumsuz etkileyeceği açıktır. Örneğin Hıristiyanlığın Roma'da ortaya çıkması oradaki paganizmi ve diğer inanç biçimlerini veya Mekke'de İslamiyet'in yayılması oradaki putperestlik ve diğer inançları, o putperestlik ve diğer inançlar açısından olumsuz etkilemiştir.

Dinin olumsuz olarak etkilendiği toplumsal değişim-din ilişkisine en iyi örneklerden biri, çağdaş dünyada modernleşme ve sekülerleşmenin dini olumsuz yönde etkilemesi olarak tespit edilebilir. Bu bağlamda geleneksel yapıdan modern yapıya doğru yönelen toplumlarda, özellikle modern sanayi toplumlarında, yeni ve modern değerlerin, seküler dünya görüşü ve zihniyetlerin, geleneksel ve kurumlaşmış dini yapılar, formlar, inançlar, örf ve adetler, norm ve değerler için olumsuz bir durum ortaya çıkardığı söylenebilir.

lir. Fakat bu noktada acaba bu olumsuzluğun, modernlik ve modernleşmenin ve ona bağlı olarak sekülerleşmenin dini geriletmediği, yani sosyal hayatın çoğu alanlarından uzaklaştırdığı biçimindeki bir yaklaşımı doğrulayacak düzeyde olduğu savunulabilir mi? Bilindiği gibi böyle bir görüş var ve o görüş sekülerleşme teorisi denilmektedir.

Emile Durkheim ve Max Weber gibi bazı sosyologların çalışmalarında egemen olan bakış, modern toplumda dinin çöküşünü beraberinde getiren bir dünyevileşmenin, bir dindışlaşmanın varlığı düşüncesine dayanmaktadır. Weber tarafından kuramsal olarak ortaya konulan ve E. Troeltsch tarafından da yaygınlaştırılan, sekülerleşme teorisi, gittikçe dinin sosyal hayattan uzaklaşacağı varsayımı üzerine kuruludur. Dini veya din-toplum ilişkilerini evrimci ilerlemeci modernleşmeci bakış açısından ele alan sosyologların çoğu, dinin belirli bir toplumda gerilememesi ve toplumdaki etkinliğini hala sürdürmesini, sosyal ve siyasal gelişmenin veya modernleşmenin başarısızlığına işaret olarak değerlendirmektedirler. Bu bakış açısına göre bir toplum ne kadar modern ise o kadar sekülerdir; modernleşmenin düzeyi ne kadar yüksekse sekülerleşmenin düzeyi de o kadar yüksektir. Bu yaklaşım, “ne kadar modernleşme, o kadar sekülerleşme” olarak özetlenebilir.

Dünyanın gittikçe sekülerleşmekte olduğunu; dinin sekülerleşme karşısında gerilere itildiğini, kamusal alandan uzaklaşmakta olduğunu ve dinin toplumsal etkinlik alanlarının daraldığını ileri süren sekülerleşme teorisi, sosyologlar ve din sosyologları tarafından tartışılmış ve bazı sosyologlar tarafından kabul görülürken, bazıları tarafından da toplumsal gerçeklikle uyuşmadığı gerekçesiyle reddedilmiştir. Gerçekten de modernleşmeyle birlikte zorunlu olarak sekülerleşmenin dini gerileteceği veya krize sokacağı biçimindeki tez, modernleşmeyle birlikte dinin ve dindarlığın pek çok toplumda gerilemenin tersine güçlü bir biçimde varlık göstermesi, dünyanın pek çok coğrafyasında dine meşrûiyet aracı olarak çokça başvurulması ve pek çok yerde dinsel canlanmaların var olması gerçeğiyle yanlışlanmaktadır. Günümüzde modernliğin veya sanayileşmenin zirvesine çıkmış olan, bilim ve teknoloji açısından çok güçlü olan toplumlarda dahi, modernleşme ve sekülerleşme teorilerinin iddialarının tersine modernleşme ile din ya da bilim ve teknolojik gelişim ile din arasında her zaman ters orantılı bir ilişki olmayıp, tersine dinde, dinselikte artış da gözlenebilmekte, dine dönüşler görülebilmekte ve dini canlanmalar meydana gelebilmektedir. Modernlik ve modernleşme söz konusu olduğunda, çoklu modernlik ve modernleşme yaklaşımıyla, her toplumun kendi şartlarına göre kendi modernlik ve modernleşme serüveni olduğu gerçeğinin göz önünde tutulması, konunun daha doğru tespiti ve anlaşılmasını sağlar. Farklı modernlik ve modernleşmeler olduğu kabul edilirse, modernliğin geçerli olduğu veya modernleşen her toplumda sekülerleşmenin de etkili olacağı ve dini toplum sahnesinden gerileteceği ya da kaldıracağı biçiminde bir yaklaşımın doğru olmadığı anlaşılır. Bir toplumda, modernlik sekülerlik ve sekülerleşmeyi getirebilir, ama başka bir toplumda getirmeyebilir veya sekülerleşmenin bir toplumdaki etkisi ile başka bir toplumdaki etkisi aynı olmaz.

Nitekim birçok sosyolog, düz çizgili bir modernleşme ve sekülerleşme teorisine karşı çıkmakta ve onun olayı tüm genişlik ve çeşitliliği içerisinde dünya ölçüsünde açıklamaya yeterli olmadığını ifade etmektedirler. Çünkü genelde Batı, özellikle Avrupa toplumlarında belli düzeylerde gerçekleşen modernleşme ve sekülerleşmeye karşılık öteki toplumlar belli bir değişim sürecine girmiş olsalar bile yine de onların sekülerleşmesi ile dinin gerilere çekilmesinden söz etmek pek gerçeğe uygun düşmemektedir. Kaldı ki bizzat Batı için dahi bu tartışmalıdır.

Dini Olumlu Yönde Etkileyen Bir Etken Olarak Toplumsal Değişim

Dini olumsuz yönde etkileyen sosyal değişimin yanında bir de dini olumlu yönde etkileyen sosyal değişimden söz etmek mümkündür.

Bazen toplumda, toplumun yapısında öyle bir değişim gerçekleşir ki bu değişim, dinin lehine işlevsel olabilir. Bu bağlamda geçmişten örnek vermek gerekirse, örneğin Konfüçyanizmin ortaya çıkıp yerleşmesi, Çin’de hızlı bir sosyal değişim, düzensizlik ve çatışma döneminde olmuştur. Yine felsefi Brahmanizm ve Budizm’in başlangıçları, Hindistan’da birçok iç çekişmelerin, Arilerle yerli halk arasındaki çatışmaların, feodal savaşların ve Brahmanlarla Kşatriyaların sosyal nüfuz mücadelelerinin şiddetlendiği zamanlara rastlamaktadır. Benzer bir biçimde İkinci Dünya Savaşı sonrasında Batı’da ve dünyanın değişik coğrafyalarında yaşayan toplumlarda meydana gelen bir takım değişimlerin, bir dini canlanmaya sebebiyet vermesini örnek olarak zikretmek mümkündür.

Dini olumlu yönde etkileyen bir etken olarak toplumsal değişime bir örnek de, Sovyetler Birliği bağlamında getirilebilir. Sovyetlerde ateizm temelli, din-dışı ve dine karşıt bir biçimde gerçekleştirilmeye çalışılan modernleşme, bazen dinin zayıflamasını beraberinde getirmişse de bazen de özellikle onunla mücadele etme temelinde dinin güçlenmesine sebep olmuştur. Bunun en azından Müslümanlarla ilgili olarak doğru olduğu söylenebilir. Yine Sovyetlerin dağılmasıyla birlikte Türk Cumhuriyetlerinin bağımsızlıklarına kavuşmaları yönünde kendini gösteren değişim de, İslamî canlanmada etkili olmuştur. Ayrıca denilebilir ki Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinin bağımsızlıklarını elde etmeleriyle birlikte yüz yüze geldikleri yeni konum da, hem seçkinler planında hem de halk kitleleri planında, özellikle de kimlik oluşumu noktasında İslamiyet’e yönelişte önemli bir etken olmuştur.

Şu hâlde klasik modernleşme teorilerinin iddia ettiği gibi modernleşmeyle doğru orantılı olarak mutlaka sekülerleşme gerçekleşmez ve dolayısıyla din gerilemez veya çökmez. Hatta tersine modernleşme, dinin canlanmasında, insanların dine sarılmalarında belirleyici bir unsur da olabilmektedir. Yukarıda verilen örneklerde bu durumu gözlemlemek mümkündür. O hâlde modernleşmeyle birlikte dünyevileşmenin gittikçe güçlü bir biçimde varlık göstereceği ve dinin sosyal hayattan gerileyeceği biçimindeki tez veya teori sorgulanmalı ve bu teoriye ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

Dinin toplumsal değişimden olumlu etkilenmesine bir örnek de, demografya, göç ve şehirleşme ile kendini gösteren değişimin, Türkiye’de ve Ortadoğu’da dindarlaşma, cemaatleşme, dini örgütlenme, dini gruplaşma, yönünde etkili oluşudur.

Toplumsal değişimin dini olumlu etkilemesine önemli bir örnek de, modern toplumlarda ortaya çıkan yeni dini hareketlerdir. Modernite geleneksel toplum yapısı ve düzeninde köklü değişimleri beraberinde getirdiği gibi, bu değişimler de toplumların alışlagelmiş dini yaşantılarında çok köklü değişiklik ve gelişimlere sebep olmuş veya kaynaklık etmişlerdir. Bu gelişimler içindeki önemli olgulardan biri, yeni dini hareketler biçiminde kendini göstermiştir. 19. yüzyılın başlarından itibaren yeni dini hareketler diye adlandırılan bir takım yeni dini grup, cemaat, akım, hareket ve oluşumlar ortaya çıkmaya başlamışlardır. Bu olgu ve sürecin en kayda değer gelişimi ise, özellikle 20. yüzyılda olmuştur. Nitekim bu konunun bilim literatürüne

giriş ve bu çerçevede kendilerine yeni dini hareketler denilen cemaat, grup ve oluşumlar üzerine sosyolojik incelemeler veya yeni dini hareketlerin sosyolojisi de bu yüzyılda kayda değer bir gelişme göstermiştir.

Esasen yeni dinsel hareketlerin doğuşu, sekülerleşme süreciyle de ilgili bir durumdur. Batı'nın Hıristiyan kolektif bilinci, ayrılıp dağılıyordu. Çoğulculuk, onun objektifliğini zayıflatmış, toplumsal düzeyde Hıristiyan dinlerinin yavaşça görülüp idrak edilen faydasız karakteri -ki buna statü ve güç kaybı eşlik etmiştir- ekzotik dinlerin dinsel pazardaki pozisyonlarını geliştirmelerine izin vermişti. Unification Church, the Family veya Iskcon (Krishna Consciousness) gibi bazı dinsel hareketler, Tanrı'yı geri getirip aile, ekonomi ve hatta politikaya dâhil ederek dünyayı ve kurumlarını yeniden kutsallaştırmak istemişlerdir. Wallis onları dünyayı reddeden yeni dinler olarak isimlendirmektedir. Fakat büyük çoğunluk, başka bir tipten olup onlar dünyayı onaylayanlardır. (Dobbelaere 1998: 454).

Yeni dini hareketlere dikkatli bir bakışla, onların küresel bir olgu olarak kendilerini bize takdim ettikleri görülebilir. Aslında bu hareket veya oluşumların birçoğu, yerel veya mahalli birer fenomen olarak görünmektedirler. Genellikle onlar çoğulcu yapıya sahip ve hızlı değişim içindeki toplumlarda çok büyük bir gelişim göstermişlerdir. Onlar, kendi mahallerinde, kendi toplumlarında resmî dini bir cemaat hüviyetini de elde etmişlerdir. Örneğin Endonezya ve Nijerya'da birçok yeni dini cemaat, hareket, grup ve oluşumların büyük çoğunluğunun durumunun böyle olduğu söylenebilir. Öyle ki Endonezya'da 60 milyon kişinin bu şekilde ortaya çıkan yerel yeni dini harekete mensup olduğu gözlemlenmektedir. Vietnam'da ise Cao Dai ve Hoa Hao adlı yeni dini hareketlerin beş milyondan fazla mensubu bulunmaktadır. Buna karşılık, öteki bir kısım yeni dini hareket ve oluşumlar, menşei mahallerinin çok ötesinde dünya çapında bir yaygınlık ve gelişim göstermişlerdir.

Şunu da belirtmelidir ki, yeni dini hareketler, bir yönüyle dini canlanmaya işaret ederken, bir yönüyle de ana dini grup ve yapılar için tehdit unsuru olabilmektedir. Çünkü bunların toplumda, hata küresel ölçekte bütün dünyada çoğalıp büyümeleri, ana dini bünyeden kopmalara, ana dini grupla rekabet ve çatışmalara ve dolayısıyla toplumda ayrışmalara, gerginliklere, huzursuzluklara vs. yol açabilir.

Toplumsal Değişimle Birlikte Dinin Değişimi

Toplumsal kurumlar ve fenomenler olarak dinler de değişim geçirir. Toplumun değişiminden ve toplumsal değişimden bahsedilebiliyorsa, bir toplumsal olgu ve kurum olarak dinin değişiminden de bahsedilebilir.

Zamanla toplumun bünyesinde meydana gelen değişimle birlikte dinin değişimi maddesi, dinin toplumsal değişimden olumlu veya olumsuz yönde etkilenmesi maddesinden ayrı bir durumdur. Toplumsal değişimle birlikte dinin değişiminden kast edilen, zaman içinde değişen sosyal şartlar ve toplumun yeni ihtiyaçları karşısında dinin kendini yenileyerek değiştirmesi, yeni bir yorumla, yeni bir hukuk anlayışıyla vb. ortaya çıkmasıdır. Burada toplumsal değişimin dine doğrudan değil de dolaylı bir etkisi mevcuttur. Şu hâlde denilebilir ki dinlerin değişimi ifadesinden kast edilen, dinlerin toplumsal değişimden doğrudan doğruya etkilenmesi değil, toplumsal değişimi, toplumun farklı özelliklerini, çağı, çağın özelliklerini, kültürel yapıyı, farklı toplum tiplerini dikkate alarak kendini değiştirmesi, yenilemesi, tabir caizse o topluma uygun/uyumlu hale getirmesi, o topluma sunacak biçime sokmasıdır.

Toplumsal değişim, toplumun değişimi, değişik toplumsal evrenlerle karşılaşma, farklı toplumlara hitap etme gibi olaylar, dinin kendisinin değişimini de gündeme getirebilmektedir. Budizm örneğinde de bu anlamda bir din değişiminden söz edilebilir. Budizm, doğum yeri olan Hindistan'ın sınırları dışına taşarak Çin'e, Tibet'e ve Japonya'ya ulaştığı andan itibaren, karşılaştığı yeni kültürlere adaptasyonun tipik örneklerini sunmuştur. Çin Budizmi, Lamaizm ve Zen Budizmi gibi Budist oluşumlar, bu şekilde doğmuşlardır. O hâlde denilebilir ki bütün sosyal tezahürler gibi dinler de değişime maruz kalmaktadırlar. Bu bağlamda Konstantin dönemi Hıristiyanlığı, yakınçağ Katolikliği ile ve yakınçağ Katolikliği de İkinci Vatikan Konsili'nin Katolik kiliyesiyle aynı görülemez. (Kehrer 1998: 96)

Din veya dinin bir yorumu, zamanla ve sosyal durumlara göre genel olarak aynı çizgi üzerinde bir değişime uğrayacağı gibi, birden fazla kollara, hem de birbirinden çok farklı kollara ayrılabilir bir biçimde değişim geçirebilir. Yukarıdaki örnek birinciye, Protestanlığın doğuşu veya daha farklı sivil dinler, kültürler, denominasiyonların vb. ortaya çıkışı ise ikinciye örnek verilebilir. Buna İslamiyet bağlamında da örnek getirmek mümkündür. İslam'ın tarihsel pratiğinde genel olarak bir tecdit anlayışı ve hareketi mevcut olup her çağda bir müceddidin ortaya çıkarak dini yeniden ele alması ve dine bir dinamizm kazandırması anlayışı söz konusudur. Ayrıca zamanla İslam'ın çeşitli kollara ayrılması ve bu kollarin içinde de alt kollara ayrılması gibi bir durum olduğu bilinmektedir. Mezhepler ve bunların alt ayrımları, İslam tarihi ve toplumlarında dini değişimin de var olduğunu göstermektedir.

Sosyal değişimle birlikte dinin değişiminin, hukuk üzerinde yansımaları kolaylıkla görülebilir. Gerçekten de sosyal değişimle birlikte dinler, hukukî yönleri üzerinde bir takım iradî değişimler gerçekleştirmektedirler. Değişimle birlikte din, kendini yeniden gözden geçirmekte, hukukî veya fikhî hüküm ve kurallarının bir kısmını değiştirmekte ve bu da dine bir canlılık, bir yenilik ve toplumsal ihtiyaçlara cevap verebilecek bir esneklik getirmektedir. Söz gelimi İslam hukukunda kabul edilen "Ezmânın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü" (Zamanın değişmesi ile hükümlerin değişmesi) (Mecelle) prensibi, bu durumu ifade etmektedir.

Toplumsal değişimle birlikte dinin değişiminde etkili olan önemli faktörlerden biri, mevcut dine, din anlayışına veya dinin yaşanış biçimine yapılan itirazdır. Sosyal hayatta, sosyal kurumlarda, toplumsal yapıda meydana gelen değişimle; karizmanın rutinizasyonu (sıradanlaşması) ve buna bağlı olarak kurumsallaşma, gelenekselleşme, hiyerarşik ve bürokratik yapıların oluşmasıyla birlikte, özellikle de din önderinin, karizmatik liderin ve onun yakın dostlarının ölümünden sonra dini topluluk içinde bir düşünsel farklılaşma ortaya çıkmakta ve bu farklılaşma bir itiraz, protesto, isyan vb. ile birlikte gerçekleşmektedir. Bu itiraz, isyan vs. ile dinler, bir takım kollara, mezheplere, fırkalara, sektlere, denominasiyonlara, cemaatlere, kilise içinde kiliselere vb. ayrılmaktadırlar.

Son çözümlemede toplumsal değişimle birlikte dinin değiştirdiği, kendini değiştirdiği veya değiştirmeye çalıştığı, kendini yenileyebildiği tarihsel ve sosyal bir realite olarak karşımıza çıkmaktadır.



Toplumsal değişim ve din hakkında ayrıntılı bilgi için Ejder Okumuş'un Toplumsal Değişime ve Din adlı kitabını okuyunuz.

Özet

Toplumsal değişim etken ve kuramlarını açıklayabilmek.

Halihazırda sosyolojide, üzerinde uzlaşılan genel bir toplumsal değişim kuramının olduğu söylenemez. Dolayısıyla çeşitli toplumsal değişim kuramları ve farklı toplumsal değişim kuramları tipolojileri mevcuttur. Burada toplumsal değişim kuramlarının üçlü bir tipleştirimi benimsenebilir. Söz konusu tipleştirilmeye göre, (1)büyük boy kuramlar (yükseliş ve çöküş, evrimci, modernleşmeci ve diyalektik), (2)orta boy kuramlar (yapısal-işlevselci ve çatışmacı) ve (3)küçük boy kuramlar (grupsal ve bireyci) olmak üzere üç ana toplumsal değişim kuramı söz konusudur.

Toplumsal değişim ile dinin birbirini karşılıklı olarak etkilediğini açıklayabilmek.

Toplum hayatında sosyolojik anlamda olmazsa olmaz bir fenomen olan din, toplumsal değişimle karşılıklı ilişkilere sahiptir; din toplumsal değişimi, toplumsal değişim de dini etkiler. Bu, bütün dinler için böyle olduğu gibi, İslam için de böyledir. Bu karşılıklı ilişkiler içerisinde din, toplumsal değişimi üç noktada etkiler: Öncelikle din, muhafazakâr bir sıfatla kendisini götsererek toplumsal değişimi yavaşlatıcı ve mevcut durumu koruyucu bir etkenidir. İkinci olarak din toplumsal değişimi takviye eden bir etken olarak sahneye çıkmaktadır. Üçüncü olarak ise din toplumsal değişimin temel etkeni olmaktadır. Toplumsal değişim de dini ikisi doğrudan, biri dolaylı olmak üzere üç noktada etkilemektedir: Bunlardan birincisinde toplumsal değişim, dini –dine göre- olumsuz yönde etkilemektedir. İkinci durumda toplumsal değişim, dini –dine göre- olumlu yönde etkilemektedir. Üçüncü noktada ise din, toplumsal değişim gerçekliğini dikkate alarak kendisini yenilemek ve sosyal hayata yenilenerek çıkmaktadır.

Modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinin dine etkilerini açıklayabilmek.

Modernleşmeyle birlikte zorunlu olarak sekülerleşmenin de var olacağı ve sekülerleşmenin dini gerileteceği veya krize sokacağı biçimindeki tez, modern veya modernleşme sürecindeki birçok toplumda dinin ve dindarlığın canlı bir biçimde varlık göstermesi ya da canlanması gerçeğiyle yanlışlanabilir.

İslam dininin toplumsal değişim yaklaşımını değerlendirebilmek.

Toplumsal değişimin temel etkeni olarak dine İslamiyet bağlamında bakılacak olursa, görülür ki İslâm, Hz. Muhammed'in 23 yıllık peygamberlik döneminde giriştiği hareketle Medine'de Ashabı ile birlikte inşa ettiği sosyal sistem ve yapıda değişimin temel etkenidir. Ataların geleneksel dinine ve dünya görüşüne karşı yeni bir ruh, inanç ve hayat tarzıyla ortaya çıkan İslâm dini, animist ve putperest inanç ve uygulamaların yer aldığı geleneksel Mekke toplumunda şiddetli tepkilerle karşılaşmış, ama taraftarlarını bulmakta da gecikmemiştir. İslam'ın Arabistan'da çok köklü bir toplumsal değişimi gerçekleştirdiğini görmektedir. Bu değişim, toplumun dini, sosyal, kültürel, siyasal, ekonomik, ahlakî, hukuki bütün alanlarında etkili olmuştur. Şehir ortamında ortaya çıkan İslâm dini, gittiği her yerde bir şekilde şehirleşmeyi de hızlandırmıştır. Her ne kadar sosyo-kültürel açıdan İslâmiyet, Arap kültür atmosferinde ortaya çıkmışsa da, orada önemli değişiklikler gerçekleştirmiş, en önemlisi topluma Tevhit esasına dayalı yepyeni bir inanç getirmiş ve yepyeni bir ruh üflemiştir. Görüldüğü üzere İslâm, Hz. Muhammed'in liderliği altında, Arap toplumunun dini, sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik, edebî, ahlakî vs. yönlerinin yapısal değişiminde temel etken olarak rol oynamıştır.

Kendimizi Sınavalım

1. Toplumun, devletin, kültürün veya medeniyetlerin canlılar gibi doğup büyüdüklerini, yaşlandıklarını ve öldüklerini savunan toplumsal değişim kuramının adı aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Evrimci
 - b. Büyük boy kuram
 - c. Organizmacı
 - d. Diyalektik
 - e. Değişimci

2. “Din halkın afyonudur” diyen sosyolog aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Emile Durkheim
 - b. İbn Haldun
 - c. Max Weber
 - d. Karl Marks
 - e. Auguste Comte

3. Aşağıdaki din sosyologlarından hangisi modern Batı kapitalizminin gelişiminde Protestanlığın önemli bir etken olduğu tezini ortaya atmıştır?
 - a. Ernst Troeltsch
 - b. Max Weber
 - c. Prens Sabahattin
 - d. Hilmi Ziya Ülken
 - e. Robert K. Metron

4. Hz. Muhammed’in peygamberlik görevini yerine getirerek önce Medine’de, daha sonra da bütün Arabistan’da gerçekleştirdiği toplumsal değişim, aşağıdakilerden hangisine girer?
 - a. Dinin toplumsal değişimi takviye edici bir etken olarak işlev gördüğü toplumsal değişim – din ilişkisi.
 - b. Dinin toplumsal değişimi yavaşlatıcı, hatta bazen engelleyici bir etken olarak etkili ve işlevsel olduğu toplumsal değişim - din ilişkisi.
 - c. Toplumsal değişimin dini engelleyici olduğu, olumsuz yönde etkilediği toplumsal değişim - din ilişkisi.
 - d. Toplumsal değişimin dinin lehine işlev gördüğü toplumsal değişim - din ilişkisi.
 - e. Dinin toplumsal değişimin temel faktörü olduğu toplumsal değişim – din ilişkisi.

5. Din-toplumsal değişim ilişkilerinin doğasını aşağıdakilerden en iyi hangisi ifade etmektedir?
- Din-toplumsal değişim ilişkilerinin doğasında dinin bağımsız değişkendir
 - Din ile toplumsal değişim ilişkilerinde toplumsal değişim bağımsız değişkendir.
 - Din ile toplumsal değişim ilişkilerinde din bağımlı değişkendir.
 - Din ile toplumsal değişim ilişkilerinin doğası, karşılıklıdır.
 - Din ile toplumsal değişim ilişkilerinin doğası istikrardır.

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

- c** Cevabınız doğru değilse, “Toplumsal Değişim Kuramları” konusunu yeniden okuyunuz.
- d** Cevabınız doğru değilse, “Toplumsal Değişimi Yavaşlatıcı veya Engelleyici Bir Etken Olarak Din” konusunu yeniden okuyunuz.
- b** Cevabınız doğru değilse, “Toplumsal Değişimi Takviye Edici Bir Etken Olarak Din” konusunu yeniden okuyunuz.
- e** Cevabınız doğru çıkmamışsa, “Toplumsal Değişim-Din İlişkileri” konusunu yeniden okuyunuz.
- d** Cevabınız doğru değilse, “Giriş” kısmını yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Toplumsal değişim, salt bir ilerlemeyi, gelişmeyi ifade etmediği gibi, bir çözümlenme veya çöküşü de ifade etmemektedir. Toplumsal değişim; sosyal çözümlenme, sosyal çöküş demek olmadığı gibi sosyal gelişim ve ilerleme demek değildir. Sosyal çözümlenme, sosyal çöküş, sosyal tekâmül, sosyal ilerleme veya gelişme, modernleşme, kalkınma, çağdaşlaşma, sekülerleşme, batıllaşma, evrim vs., toplumsal değişimin göreceli şu veya bu yönünü ifade etmekte olan ve dolayısıyla toplumsal değişimin kapsamında bulunan veya değişimin özel biçimleri olan durumlardır. Ayrıca toplumsal değişim, bir değer yargısı taşımaz, ama söz konusu kavramlar değer yargısı taşırlar; dolayısıyla sosyolojik değişimden farklı anlam içeriklerine sahiptirler. O hâlde bu kavramları toplumsal değişimin karşılığı olarak kullanmak sosyolojik anlamda doğru kabul edilmez.

Sıra Sizde 2

Dinin toplumsal değişimi takviye ettiği toplumsal değişim – din ilişkisine şu örneği de vermek mümkündür: Osmanlı Devleti’nde modernleşme yönündeki değişim faaliyetlerine bakıldığında, orada Ulema’nın önemli roller üstlendiği, değişimi desteklediği görülür. Ulemâ, Osmanlı’da değişim faaliyetlerinin dini meşrûlaştırımında çok önemli bir pozisyon üstlenmiştir.

Sıra Sizde 3

Dinin toplumsal değişimin temel etken oluşuna, Miladi dördüncü yüzyılda Hıristiyanlığın Roma'nın resmi devlet dini olması ve bütün Roma İmparatorluğunda yayılması da örnek olarak verilebilir. Çünkü Roma'nın İmparator Konstantin (272-337) döneminde köklü bir dönüşüm geçirmesinde Hıristiyanlık temel etken olmuştur.

Yararlanılan Kaynaklar

- Chalfant, H. Paul – Beckley, Robert E. – Palmer, C. Eddie (1987). **Religion In Contemporary Society**, 2. bs., California.
- Dobbelaere, Karel (1998), “Secularization”, **Encyclopedia of Religion and Society**, (Ed. W. H. Swatos), New Delhi-London, 452-456
- Durkheim, Emile (1923). **Din Hayatının İbtidâî Şekilleri**, (çev. H. Câhid), c. 1-2, İstanbul.
- Geertz, Clifford (1968). **Islam Observed**, New Haven.
- İbn Haldun (1996). *Mukaddime*, (Tah. Derviş el-Cüveydî), 2. bs., el-Mektebetu'l-Asriyye.
- Kongar, Emre (1995). *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 6. bs., İstanbul
- Lipset, Seymour Martin (1994). “The Social Requisites of Democracy Revisited”, *American Sociological Review*, 59 (1), 1-22.
- Mardin, Şerif (1992). **Din ve İdeoloji**, 5. bs., İstanbul.
- Marks, K.-Engels (1987). F., “On Religion”, **Religion and Ideology** (der. R. Boccock-K. Thompson), Manchester.
- McGuire, M. (1987). **Religion: The Social Context**, 2. bs., California.
- Okumuş, E. (2006). **Toplumsal Değişme ve Din**, 2. bs., İstanbul.
- Okumuş, E. (2007). **Kur'an'da Toplumsal Çöküş**, 3. bs., İstanbul.
- Okumuş, E. (2005). **Dinin Meşrulaştırma Gücü**, İstanbul.
- Roberts, K. A. (1990). **Religion in Sociological Perspective**, 2. bs., California.
- Vergin, Nur (1985). “Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış”, **Toplum ve Bilim**, 29/30, 9-28.
- Weber, M. (1964). **The Sociology of Religion**, (İng. çev. E. Fischhoff), Boston.
- Wilson, B. (1989). **Religion in Sociological Perspective**, Oxford-New York.

5

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Laiklik kelimesinin anlamlarını açıklayabilecek,
- Sekülerleşme teorilerini açıklayabilecek,
- Din-devlet ilişki modellerini açıklayabilecek,
- Türkiye’de anayasal olarak laikliğin gelişimini ifade edebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Laiklik
- Sekülerleşme, sekülerizasyon
- Din-devlet ilişkileri
- Diyanet

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- TDV İslam Ansiklopedisi “Laiklik” maddesini okuyunuz.
- Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008) kitabını okuyunuz.
- Niyazi Berkes’in Türkiye’de Çağdaşlaşma adlı kitabını okuyunuz.

Din ve Devlet İlişkileri

GİRİŞ

Modern toplumlarda dinin yeri, konumu ve etkileri; ekonomi, eğitim ve siyaset gibi kurumlarla ilişkileri gittikçe artan oranda dikkat çekmekte, çok sayıda bilimsel araştırma ve yayının konusu olmaktadır. Bu manada din-toplum, din-devlet ilişkileri ve laiklik din sosyologlarının önemle üzerinde durduğu konulardan arasındadır. Özellikle dinin daha görünür hale gelmesi ve kurumsal dinin toplumsal etkilerini yitireceğini öngören geleneksel modernleşme ve sekülerleşme teorilerinin son yıllarda eleştiriye uğraması bu konulara olan ilgiyi artırmıştır.

Modernleşmenin önemli bir sonucu ve etkisi olarak kabul edilen laiklik, yasama etkinliklerinde dinin etkisini ortadan kaldırarak din-toplum ve din-devlet ilişkilerini dönüştürmüş, bu yapının ortaya çıktığı Batı ülkelerinde her ülkenin kendi tarihi ve siyasi deneyimi ile toplumsal birikimine göre şekiller almıştır. Bu açıdan bakıldığında tek bir laiklik anlayışı, modeli ve uygulaması yerine söz konusu değişkenlerin de etkisiyle birden fazla laiklik yorumu ve din-devlet ilişkisi modeli gelişmiştir. Batı ülkeleri söz konusu olduğunda laikliğin hegemonik bir dine karşı geliştiği, yani Katolikliğin hayatın her alanını kuşatan başatlığına bir tepki olarak doğduğu görülmektedir.

Aydınlanma ile başlayıp sanayileşme, kentleşme ve modernleşme süreçleriyle devam eden süreçte, Batı'da din-toplum ve din-devlet ilişkilerinde yeni bir dönem başlamıştır. Bu süreçler Avrupa'da kilise ve mezheplerin temsil ettiği dinin, toplumsal kurumlar üzerindeki etkisini büyük oranda törpülemiş, zayıflatmış ve yüzeyselleştirmiştir.

Kilisenin eğitim, siyaset ve iktidar gibi alanlardaki yetkileri ellerinden alınmış ve söz konusu sorumluluk ve yetkileri modern-laik devlet üstelenerek gücünü pekiştirmiş, kilise ve onun temsil ettiği din ise kamusal alandan çekilmek zorunda bırakılmıştır. Laikliğin kurumsallaşması, eğitim, öğretim ve kamu hizmetlerinin devlet eliyle yürütülmesi kilisenin güç, etkinlik ve rol kaybına neden olmuştur.

Bu ünite de din-devlet ilişkileri açısından önemli olan laikliliğin gelişimi, sekülerleşme teorileri, bunların din-devlet ilişkilerine yansıma biçimleri, laikliliğin farklı uygulamaları, bazı İslam ülkeleri ile Türkiye'de din-devlet ilişkileri ve laiklik anlayışı üzerinde durulacaktır.

LAİKLİK (KAVRAM VE YAKLAŞIMLAR)

En genel anlamıyla din ve devlet işlerinin ayrılması olarak tanımlanan laiklik, felsefi çağrışımları yanında hukuki bir ilke olarak yasama faaliyetlerinde kutsal metinlerin kaynak olarak alınmamasını ifade eder.

Laiklik (laïcisme) teriminin kökenlerine bakıldığında ilk kez 16. yüzyılda İngiltere’de papaz olmayanların da, kiliselerin yönetiminde rol alabileceklerini savunan düşünce akımını ifade etmek üzere kullanıldığı görülür. Fransa’da 1870 yıllarından itibaren kullanılmaya başlanan laiklik kavramı, Yunan’daki *laikos* kelimesinden türetilmiş olup halktan olan yani ruhban sınıfına mensup olmayan anlamına gelir. İngilizce de ise laiklik kavramına karşılık olarak Latince *saeculum* kelimesinden gelen sekülerizm (secularism) ve dünyevi anlamına gelen seküler (secular) kavramları mevcuttur. Kavram, Batı dillerindeki “lâique” (laik) kelimesi şekline dönüşmüş ve buradan da ruhbanlığa, kilise teşkilatına ve dini alana ait olmayan anlamında Türkçeye “laik” olarak geçmiştir. Laiklik kavramı Türkçeye Fransızcadan geçtiği için Fransız siyasi düşüncesi, Türkiye’deki laiklik anlayışı ve uygulamasını etkilemiştir.

Siyasi anlamda laiklik, devletin dinler karşısında mutlak tarafsızlığı anlamında kullanılmaktadır. Bu manada laiklik “devletin siyasî varlığı üzerinde dinsel inançların söz konusu olmaması; onun bütün din ve mezhepler karşısında tarafsız tavır alması, vicdan ve inanç özgürlüğüne saygı göstermesi şeklinde anlaşılacaktır.” (Gürsoy, 2003: 61)

Din ve devlet ilişkilerini düzenleyen siyasi bir anlayış ve hukuki bir ilke olarak yorumlandığında, laikliliğin, yaygın ve belirgin özellikleri olarak şunları saymak mümkündür: Laiklik, devlet yönetiminin dini esaslara göre yönetilmemesi, yasaların dini kaynaklar esas alınarak çıkarılmaması, devletin dinler ve dini gruplar arasında ayırım yapmaması, bütün inanç gruplarına eşit mesafede bulunması, din ve vicdan özgürlüğünü koruması ilkelerini içerir.

Laiklik, yukarıda da işaret edildiği gibi siyasi bir bakış ve din-devlet işlerini düzenleyen hukuki ilke ve düzenlemeye işaret eder. Dinin toplumsal etkilerindeki değişim söz konusu olduğunda ise laiklik yanında sekülerleşme (secularisation) kavramının da din sosyologları tarafından tartışıldığı görüyoruz. Modernleşme sürecinin sonucu olarak görülen sekülerleşme, dinin toplumdaki geleneksel etkisini yitirmesi, yeni şekiller alması, kutsal referanslardan uzaklaşması, rasyonel seçeneklere dayalı bir siyaset ve toplum anlayışı geliştirerek ruhban sınıfının otoritesinden kurtulması, yani toplumun dünyevileşmesi anlamına gelmektedir. Laiklikle farkı da buradadır. Laiklik bir “ilke” ve “anlayışa” işaret ederken, sekülerleşme dinin farklı biçimler alması ve “toplumun dünyevileşmesi sürecine” işaret eder. Bu anlamda Batı’da yaygınlık kazanan modernleşme kuramı, dinin önemini kaybedeceğini, dini kurum ve referansların siyasi, kültürel ve toplumsal düzenlemelerde hiçbir etkisinin kalmayacağını, dinin kamusal alandaki görünürliğini yitireceğini, bireyselleşeceğini ve özel alanla sınırlı kalacağını öngörmüştür. İşte modernizmin din üzerindeki etkilerini gösteren sürece sekülerleşme (sekülarizasyon), bu süreci açıklamayı amaçlayan teorilere de sekülerleşme teorileri denmektedir.

Sekülerleşme Teorileri

Modernleşme ve sekülerleşme kuramcıları, genel olarak modern değerler ve kurumları benimseyen ve özümseyen toplumlarda dinin toplumsal ve siyasal alanlardaki etkinliğinin ortadan kalkacağını, bireysel olarak ta dini pratikler, ibadetler ve ritüellere katılımın gerileyeceğini savunuyordu. On dokuzuncu yüzyılda A. Comte, H. Spencer, E. Durkheim, M. Weber, K. Marks ve S. Freud gibi düşünürler sanayi toplumunun gelişimine paralel olarak dinin önem kaybedeceği görüşünü savunuyordu. “Dinin ölümü veya yok oluşu” şeklinde ifade edilebilecek bu yaklaşım 19. yüzyıl sosyal bilim anlayışına egemen olan anlayışı yansıtıyordu. *Toplumbilimsel Düşün* başlığıyla Türkçeye de çevrilen *Sociological Imagination* adlı eserinde C. Wright Mills (1959: 32-33) bu yaklaşımı şu şekilde açıklar: “Dünya bir zamanlar düşünce, pratik ve kurumsal form alanlarında kutsal ile doluydu. Reformasyon ve Rönesans’tan sonra modernleşme güçleri bütün dünyayı sardı ve modernleşme ile eşzamanlı tarihsel süreç olan sekülerizasyon kutsalın baskınlığını gevşetti. Özel alan hariç, kutsal, zamanla bütünüyle yok olacaktır.” Hâlbuki geride bıraktığımız yüzyılın son çeyreğinde dini eğilimlerin yükseliş trendi gösterdiği ve dini hareketlerin toplumsal ivme kazandığı gözlenmiştir. Modernizmin gelişmesi ile dinin gerileyeceğini ve toplumsal hayattaki etkisini kaybedeceğini öngören geleneksel teorilerin aksine din hem sanayileşmiş ve gelişmiş modern ülkelerde hem de geleneksel kültür öğelerinin başat olduğu kamusal görünürlüğü korumakta ve hatta artırmaktadır.

Dinin Zayıflaması ve Çöküşü Yaklaşımları

Sekülerleşme kuramlarına bakıldığında “Rasyonalizm ve inanç kaybı” argümanı ile “İşlevsel evrim ve amaç kaybı” yaklaşımlarının daha baskın ve yaygın olduğu görülmektedir.

Rasyonalizm ve İnanç Kaybı Yaklaşımı

Max Weber’in çalışmalarından etkilenen ve 1960-70’li yıllarda David Martin, Brian Wilson ve Peter L. Berger gibi toplumbilimcilerin sözcülüğünü yaptığı “Rasyonalizm ve inanç kaybı” argümanını savunanlardan Wilson’a (1982:149) göre “sekülerleşme dinin toplumsal öneminin azalmasını ifade eden” bir süreçtir. Aydınlanma bilimsel bilgiye, evrenin teknolojik kontrolüne ve deneysel kanıtlanma ölçütlerine dayalı rasyonel bir dünya görüşü ortaya çıkarmıştır.

Bu yaklaşıma göre rasyonalizm (akılcılık) modern dünyada, kilisenin merkezi iddialarını boşa çıkarmış ve Batı Avrupa’da hurafeye dayalı dogmaları yıkmıştır. Rasyonalizm inanç kaybına da neden olmuştur. İnanç kaybı ise dinin çözülmesine, kiliseye üyelik ve devam alışkanlıklarının ve bireysel dini pratiklerin erozyona uğramasına, mezhebi kimliklerinin toplumsal anlamlarının kaybolmasına, inanç temelli kurum faaliyetlerine katılım ve sivil toplumdaki dini gruplara verilen desteğin azalmasına neden olmuştur. (Norris ve Inglehart, 2004:7)

İşlevsel Evrim ve Amaç Kaybı Yaklaşımı

Durkheim'in görüşlerinden etkilenen "İşlevsel evrim ve amaç kaybı" yaklaşımını savunan Steve Bruce, Thomas Luckmann ve Karel Dobbelaere gibi toplumbilimcilere göre sanayi toplumlarındaki işlevsel ayrışma, dinin toplumdaki merkezi rolünün ortadan kalmasına neden olmuştur. Örneğin Steve Bruce, modern dünyadaki din algısını köklü biçimde değiştiren bireysellik ve rasyonel düşüncenin Reformasyon'la başladığını ve modernitenin geleneksel dini hayatı zayıflattığını savunmaktadır. Ona göre bireysellik veya bireycilik dini inanç ve hayatın cemaat/grup temelini zedelemiş, rasyonalite ise dinin kutsal amaç ve öğretilerine inanmayı ortadan kaldırmıştır. (Bruce, 1996: 230)

Bu yaklaşıma göre din sadece inançlardan ibaret değildir. Doğum, ölüm ve evlilik gibi hayatın çeşitli döngülerinde törenler ve ritüellerle işlevsel bir yönü de vardır. Sanayileşmiş toplumlarda iş yaşamındaki profesyonelleşme, mesleki farklılaşma kilise ve din adamlarının uzun süredir yapmakta olduğu işleri ve yetkileri ellerinden almıştır. Devletin kurduğu okul, hastane ve bakım evi gibi kurumlar kilisenin bu ve benzer alanlardaki hegemonyasına son vermiştir. Yani işlevsel evrim ve kurumsal/mesleki ayrışmalar dinin ve kilisenin toplumsal yaşamdaki etkilerini ortadan kaldıran bir sekülerleşmeye neden olmuştur. (Norris ve Inglehart, 2004:7)

Larry Shiner ve Sekülerleşmenin Altı Biçimi

Toplumsal ve siyasal dönüşümlerin ortaya çıkardığı sekülerleşme süreci kuşkusuz farklı değişkenleri içinde barındıran çok katmanlı bir değişime işaret etmektedir. Bu bakış açısından hareketle L. E. Shiner sekülerizasyonun tek boyutlu olmadığını, farklı alanları kapsadığını savunarak bir sekülerleşme tipolojisi çizer ve altı tip sekülerleşme biçiminden veya sekülerleşme alanından bahseder. Birinci sekülerizasyon modernitenin etkisiyle dini sembol, doktrin ve kurumların önemini ve prestijini kaybetmesidir. Shiner'e göre sekülerizasyonun son noktası dinsiz bir toplum olacaktır. Sekülerizasyonun ikinci tipi "bu dünya ile uyum içinde olmaktır ve bu dünyaya uyum sağlamaktır". Bu süreçte dini gruplar veya dine önem veren toplumlar doğüstü güçlerden ve konulardan uzaklaşacak bu dünyaya daha fazla ilgi göstermeye başlayacaktır.

Sekülerizasyonun üçüncü biçimi toplumun dinle olan bağlantısının kesilmesi, artık dine dayalı bir anlayıştan kurtulup bağımsız bir gerçeklik oluşturması ve dinin etkilerini özel hayat alanına sınırlaması şeklinde kendini gösterecektir. Sekülerizasyonun dördüncü biçimi dini bilgi, inanç ve kurumların işlevlerinin bu dünya temelli bir görüntüye bürüneceği öngörüsünü içermektedir. Sekülerizasyonun dördüncü biçimi bu dünyanın kutsal karakterini aşamalı biçimde kaybedeceği, bunun yerine rasyonel olarak açıklanan bir alanın objesi olacağı düşüncesine dayanmaktadır. Bu tip sekülerleşmede rasyonalite doğüstü inançların ve gizemli yaklaşımların yerini alacaktır. Sekülerizasyonun altıncı biçimi kutsal toplumdaki seküler topluma geçiş şeklinde formüle edilen sosyal değişimdir. Toplumdaki bütün kararlar, dini gerekçelere göre değil rasyonel temellere bağlı ve yararları göz önüne alınarak alındığında sekülerizasyon artık tamamlanmış olacaktır. (Shiner, 1967:209-121)

Dobbelaere, Luckman, Berger ve Wilson'a Göre Sekülerleşme

Karel Dobbelaere, modernitenin yol açtığı sekülerleşmenin toplumsal, kurumsal ve bireysel düzlemlerde anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Bunu sekülerleşenin üç düzeyi olarak tanımlamaktadır. Sekülerleşmenin toplumsal boyutu dinin toplumsal etkilerini yitirmesi, kurumsal boyutu kilisenin otoritesinin zayıflaması ve faaliyet alanlarının kısıtlanması, bireysel boyut ise insanların dindarlık düzeylerinin zayıflaması, ibadet ve dua pratiklerinin azalması ve zamanla ortadan kalması biçiminde formüle edilebilir. (Dobbelaere, 2002: 29-38)

T. Luckmann, toplumsal alandaki sekularizasyonu “geleneksel ve kutsal kozmosun çözülüşü olarak” tanımlar. Dinin toplum üzerindeki etkisinin zayıflamasına işaret eden bu gelişmeye paralel olarak kurumsal dinin modern sanayi toplumunun çeperine itildiği gözlemi ön plana çıkmaktadır. P. Berger ise toplumsal düzlemdeki sekularizasyonu “modern Batı tarihinde toplumsal ve kültürel sektörlerin, dini kurum ve sembollerin baskısından kurtuluşu” olarak tanımlar. (Berger ve Luckmann, 1967: 101,107) Brian Wilson ise bu anlamda sekülerleşmeyi cemaat etkisinin çözülüşü, cemaatten toplum olmaya geçiş olarak görür. Wilson'a göre toplumsal sekülerleşme sosyal kontrolün artık ahlaki ve dini aktörlerin tekelden teknik ve bürokratik aktörlere geçiş biçiminde kendini gösterir.



Geleneksel sekülerleşme teorilerinin ortak yönleri nelerdir. Yukarıdaki bölümü tekrar okuyarak cevaplayınız.

Geleneksel Sekülerleşme Kuramının Eleştirisi

Geleneksel sekülerleşme teorileri modernitenin dini inanç, kurum ve pratikler üzerindeki yıpratıcı ve zayıflatıcı etkileri üzerinde durmaktadır. Batı Avrupa deneyimini açıklamakta, ancak ABD başta olmak üzere modernleşme süreçlerinden geçen diğer pek çok toplumdaki din-birey, din-toplum ve din-devlet ilişkilerini açıklayamadığı yönünde görüşler ileri sürülmektedir. Bu nedenle sekülerleşmeyi dini inanç, kurum ve pratiklerin zayıflaması olmaktan ibaret gören teoriler eleştirilmektedir. Bu teorilerin, sadece Batı Avrupa'daki gelişmelere bağlı olarak geliştirildiği, dolayısıyla de ABD ile Batı dışı toplumlarda modernite ve sekülerleşmenin din üzerindeki sosyolojik etkilerini bütün boyutları ile açıklayamadığı düşünülmektedir.

Geleneksel sekülerleşme teorileri, Batı Avrupa'daki din, toplum ve devlet ilişkilerinin tarihsel gelişimi bağlamı içinde bu unsurların geçirdiği süreçleri ele alması ve açıklaması bakımından anlamlıdır. Ancak 19. yüzyıldan günümüze kadar sosyal bilimlerde ciddi bir şekilde eleştirilmeden yaygın olarak kabul gören geleneksel sekularizasyon kuramlarının, günümüz dünyasındaki gelişmeleri yeterince açıklamadığı iddia edilmektedir. Örneğin Peter L. Berger ve Grace Davie gibi sosyologlar, yaygın sekülerleşme kuramının Avrupa deneyimini yansıttığını, dünyanın diğer bölgelerindeki din-toplum ilişkilerini, dini davranışları ve dindarlık düzeylerini açıklayamadığını düşünmektedir. Bu nedenle özellikle Avrupa'nın, geneli ve evrenseli temsil etmediği tam tersine “istisnai” bir deneyimi temsil ettiğini savunmaktadırlar. Sekularizasyonun son iki yüz yıl içinde Avrupa'nın dini hayatı ve yapısında ciddi etkiler yaptığı ve köklü değişimlere neden olduğu doğru olmakla

birlikte, Avrupa'nın deneyimi bir bu bölgeye özge sıradışı bir durum olarak değerlendirilmektedir. (Davie, 1999: 76; Davie, 2000: 25-26) Çünkü ABD, Hint yarımadası, Asya ülkeleri ve İslam dünyasındaki gelişmelere bir göz atıldığında, yani bu toplumlarda dinin toplum hayatında gittikçe artan önem kazanması ve etkisine bakıldığında, geleneksel sekülerizasyon kuramının öngörülerinin bu coğrafyalarda doğru çıkmadığı görülmektedir.

Dinin kamusal alanda temsili gayretlerinin artışı, maneviyat ve anlam arayışının bir sonucu olarak yeni dini hareketlerin ortaya çıkışı veya geleneksel dinlerde görülen ihya hareketleri, modernleşme ve sekülerleşmeye paralel olarak dinin zayıflayacağı ve yok olacağı iddiasını savunan tezlerin artan oranda eleştirilmesine zemin hazırlamıştır. Son yıllarda sekülerizasyon kuramı, tarihindeki en çetin meydan okumayla karşı karşıya gelmiştir. Örneğin 1960'larda sekülerizasyon kuramını savunan, yani modernleşmenin genişlemesi ve yükselişi ile dinin toplumsal hayattan çekileceğini ve önemini kaybedeceğini savunanların bir kısmı, yeni gelişmeler ve verileri göz önüne alarak bu görüşlerinin yanlış olduğunu kabul etmiştir.

Sekülerizasyon kuramının yeniden gözden geçirilmesini savunanlar olduğu gibi bu kuramın analitik değerinin kalmadığını savunanlar da bulunmaktadır. Örneğin Jeffry Hadden (1987: 587) sekülerizasyon kuramının öne sürdüğü varsayımların iyi sınanmamış titiz önermelerden/kuramdan çok bir doktrin veya ideolojik bir dogmaya dönüştürüldüğünü savunur. Rodney Stark ve Roger Finke (2000: 79) ise Hadden'den bir adım daha giderek sekülerizasyon kuramının tarihe gömülmesi gerektiğini iddia eder. Çünkü "nerdeyse iki yüzyıldır kesinlikle başarısız kehanetler ve hem geçmişi hem de bugünü yanlış yansıtmaktan dolayı artık sekülerizasyon doktrinin başarısız kuramlar kategorisine alınmasının zamanı gelmiştir".

Peter L. Berger ise 1967 yılında yayımladığı *The Sacred Canopy* isimli kitabında geleneksel sekülerleşme kuramını ve varsayımlarını savunduğu fikirlerinden vazgeçmiş; 1999 yılında yayımlanan *The Desecularization of the World: A Global Overview* başlıklı makalesinde tam tersi görüşü savunmuştur. Ona göre, sekülerleşmiş bir dünyada yaşadığımız varsayımı yanlıştır. Bugün dünya bazı istisnalar dışında en az eskisi kadar, hatta bazı yerlerde eskisinden daha fazla dindardır. Berger'e göre sekülerleşme ve sekülerleşme süreçlerinin etkilerini içeren literatürün tümü esas itibarıyla yanlışlıklar içermektedir. Modernleşme zorunlu olarak dinin gerilemesine neden olmamıştır. Hatta hayli modern toplumlarda bile din varlığını sürdürmüştür. (Berger, 1990: 1-18) Örneğin ABD'de Son yıllarda yapılan geniş kapsamlı araştırmalar Amerikan toplumunda dinin, gücü artan, gittikçe daha fazla etkinlik ve çeşitlilik kazanan bir gerçek olduğuna işaret ediyor. Amerikalıların % 94'ü Allah'ın ve evrensel ruhun varlığına inanıyor, % 80'inden fazlası da Allah'ı dua ile ulaşılması mümkün bir varlık olarak tanımlıyor. Amerikan halkının % 70'i Allah'a mutlak anlamda güvendiklerini ifade ederken, % 75'i Allah'ın mucizeler yaratabileceğini belirtiyor. Nüfusun % 92'si dini bir tercih belirtiyor, % 58'i ise dinin kendi hayatlarında "çok önemli" bir unsur olduğunu ifade ediyor.

ABD'de yaklaşık her on kişiden altısı ise dinin "günümüzdeki sorunların tümüne veya büyük bir kısmına çözümler getirebileceğine" inanıyor. Bütün bu bulgular açıkça gösteriyor ki, Amerikalıların büyük bir çoğunluğu dini hala hayatlarının önemli bir unsuru olarak görüyor. Diğer taraftan dini kurumlar ABD'de sağlıklı bir sivil/toplumsal hayatın sürdürülmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Bireylerin gönüllü davranışları ile ilgili yürütülen geniş kapsamlı

bir araştırmada, kiliselerin “yurttaşlık kültür ve yeteneklerini” geliştirecek etkin ortamlar yarattıkları belirlenmiştir. Kilise çatısı altında toplantılar düzenlemek veya bu tür toplantılara katılmak gibi faaliyetlerde yer alanların siyasal hayata daha fazla oranda katılacakları tahmin edilmektedir. Bu nedenle kilise ve sinagog gibi dini kurumlara düzenli olarak devam edenlerin önemli ölçüde gelişmiş yurttaşlık yeteneklerine sahip olabilecekleri varsayılmaktadır. Bazı bilim adamları da ibadet yapılan kurumların insanlar arasındaki iletişimi artırdığı bunun da Robert Putnam’ın ifadesiyle “toplumsal sermaye”ye (social capital) katkıda bulunduğu görüşünü savunmaktadır. Yurttaşlar arasındaki güven ve ilişki ağına işaret eden “toplumsal sermaye”nin, hükümetin etkinliğine ve hatta ekonomiye bile katkıda bulunduğu saptanmıştır. (Fowler ve dđr., 1999: 17)

İnanç, ibadet ve kurumlar anlamında dinin varlığını sürdürmesi, gelişmiş ülkelerde kurumsal anlamda çok etkin olmasa bile bireysel bilinç ve vicdan düzeyinde olmuştur. Örneğin Avrupa’daki sekülerleşme ve din ilişkisi söz olduğunda Fransız sosyolog Daniele Hervieu-Leger, dini bir hafıza zinciri olarak değerlendirir ve kolektif kimliğin önemli bir unsuru olduğunu savunur. Hervieu-Leger’e göre bir hafıza zinciri olarak din, inanan bireyi gruba, cemaate ve topluma bağlar; gelenek ise (ya da kolektif hafıza) bu insan topluluğunun varlığının temelini oluşturur. Hervieu-Leger (2000: 123), din konusunun merkezine geleneği, yani bir inanç zincirine referansı yerleştirmekle dinin geleceğinin kolektif hafıza problemi ile bağlantılı hale geleceğini belirtmektedir. O, modern Batı toplumlarının ve özelikle de Fransa’nın bir dereceye kadar kolektif hafıza krizi yaşadığını ve bu krizin, zincirde din hafızasından mahrum bırakacak bir kopuşa neden olduğunu iddia etmektedir. Bütün bunlara rağmen Hervieu-Leger, modern Avrupa toplumlarında (kolektif) hafıza ile din arasındaki zincirin tekrar keşfedilmeye başlandığını savunmaktadır. Avrupa’nın dışına doğru bakıldığında ise oldukça farklı modernleşme süreçleri, laiklik projeleri ve uygulamaları karşımıza çıkılmaktadır.

SIRA SIZDE

2

Geleneksel modernleşme ve sekülerleşme kuramlarının yeniden gözden geçirilmesini gerektiren gelişmeleri açıklayınız.

Din-Devlet İlişkisi Modelleri

Devlet yönetiminde dinin rolü, yasama faaliyetlerinde dini referans ve otoritelerin etkileri açısından değerlendirildiğinde, başlıca iki modelden bahsedilmektedir. Bunlardan birincisi, laik devlet modelidir ki bu modelde din ve devlet işleri birbirinden ayrılmış, dini kurumlar ve ruhban sınıfının siyasi ve hukuki kararların alınmasındaki etkisi ortadan kaldırılmıştır. İkinci model ise dini kurum ve otoritelerin siyasi ve hukuki kararların alınmasında belirleyici olduğu, dinin başlıca yasama kaynağı olarak görüldüğü yönetim biçimidir. Meşruiyet kaynağının din olduğu bu modele siyaset biliminde teokratik yönetim biçimi veya teokrazi denilmektedir. Bu genel ayırımın ötesinde anayasal düzenlemeler açısından bakıldığında başlıca beş devlet yapısı ve din-devlet ilişkisi modelinden bahsetmek mümkündür:

- 1- Anayasada laiklik ilkesinin açıkça kabul edildiği model: Din ve devletin kesin olarak ayrıldığı bu modeli benimseyen ülkeler, anayasalarında açıkça laiklik ilkesini belirtir, herhangi bir din veya mezhebi benimsemez, belli bir din ya da mezhebi koruma altına almaz. Fransa, Türkiye ve Portekiz, bazı yorum ve uygulama farkları olmakla beraber bu gruba girer. Fransa’da başörtüsü ile ilgili düzenlemeler ve getirilen yasaklar ile Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı’nın mevcudiyeti, Portekiz’de

Vatikan ile yapılan ve Konkordat (Concordat) adı verilen anlaşma söz konusu farklılıklara işaret etmektedir.

- 2- Anayasada laiklik ilkesi açıkça belirtilmeyen (laik) model: Bu modeli benimseyen ülke anayasalarında, laiklik ilkesinin, devletin temelini oluşturduğu belirtilmemiştir. Bununla beraber din ve devlet işlerinde karşılıklı karışmazlık siyaseti benimsenmekte ve uygulanmaktadır. Almanya, Avusturya, ABD ve Hollanda'nın da içinde yer aldığı bu modeldeki ülkelerde, her ülkenin siyasi ve tarihi birikimlerine bağlı farklılıklar görülmektedir. Örneğin ABD'de anayasa din ve devlet ilişkilerinde belirgin bir ayırım duvarı örmekte, kamu kaynaklarının dini kurum ve bunların etkinliklerine aktarılmadığı görülmektedir. ABD'de devlet, kiliseler ve dini grupların işlerine karışmamakta, kamu düzenini bozmadıkları sürece etkinliklerini kısıtlamamaktadır. Bu nedenle ABD'de kiliseler üniversite kurmak dâhil her düzeyde eğitim kurumu açmakta, hastaneler kurup işletmekte ve televizyon kanalları kurabilmektedir.

Almanya'da ise devlet tarafından resmen tanınan ve tüzel kişilik kazanan kiliseler, devlet tarafından tanınmayan dini gruplara göre bazı imtiyazlardan yararlanmaktadır. Örneğin kilise üyelerinden toplanması gereken vergiler devlet marifetiyle toplanarak ilgili kiliseye aktarılmaktadır. Devlet, kiliselerin eğitim ve sağlık alanlarındaki hizmetlerini kısıtlamamakta, okullarını desteklenmektedir. ABD ve Almanya örneklerinde görüldüğü gibi anayasalarda açıkça belirtilmese de laiklik ilkesi uygulanmakta, karşılıklı karışmama ilkesi bu ülkelerde kilise ve dini grupların sosyal hayatta geniş etkiler yapabileceği alanların zeminini oluşturmaktadır.

- 3- Anayasada bir devlet dininin benimsendiği ama uygulamada laik model: Devletin resmi bir dini veya mezhebinin olduğu ancak yasama faaliyetlerinde dini kurum ve otoritelerin etkisinin bulunmadığı bu modelde, resmi olarak kabul edilen din veya mezhebin diğerlerine göre ayrıcalıkları söz konusudur. İngiltere, Danimarka, Finlandiya, Norveç ve Yunanistan'ın benimsediği bu yapıda resmi din veya kilise olmamasına karşın din özgürlükleri güvence altına alınmıştır ve söz konusu resmi din veya kilise, siyasi ve hukuki kararların alınmasında bir rol üstlenmez. Diğer modellerde olduğu gibi bu modeli benimseyen ülkelerde de uygulama da birbirinden farklılıklar görülmektedir. Örneğin İngiltere'de Anglikan Kilisesi devletin resmi kilisesidir ve devlet başkanı aynı zamanda kilisenin de başı olmak durumundadır. Öte yandan Katolik ve Anglikan Kiliselerinin çok sayıda ilk ve ortaöğretim okulu olduğu, bu okulların eğitim-öğretim giderlerinin büyük çoğunluğunun devlet tarafından finanse edildiği bilinmektedir. İslam, Hinduizm ve Yahudilik gibi dinlerin de ibadethane ve okul açmalarına izin verilmekte, Müslümanlar ve Yahudiler tarafından kurulan okulların bazılarının giderleri de yasaların öngördüğü biçimde kamu kaynaklarından karşılanmaktadır. Ancak Yunanistan'da özgürlük alanının aynı şekilde geliştiğini söylemek mümkün değildir zira Yunan hükümeti Müslüman cemaatin seçtiği müftüyü meşru temsilci kabul etmemekte, kendi siyasi görüşüne uygun birini müftü olarak atamaktadır.

4. Anayasada resmi bir devlet dini veya mezhebinin benimsendiği ve dinin kısmen veya tamamen yasama kaynağı olduğu model: Bu modelde resmi olarak kabul edilen din, kısmen veya tamamen yasamanın kaynağı olarak görülmekte, siyasi ve hukuki kararları etkilemektedir. İran, Afganistan, Suudi Arabistan, Bahreyn, Mısır ve Pakistan gibi İslam ülkeleri ile İsrail

ve Vatikan'ın benimsediği bu model de uygulamada kendi içinde farklılıklar göstermektedir. Örneğin İran Şii mezhebini be öğretisini yasamanın kaynağı olarak görürken, Suudi Arabistan Vehhabi İslam yorumunu benimsemektedir. Öte yandan Mısır ve Pakistan'da ise aile hukuku gibi bazı alanlarda İslam hukuku uygulanırken bazı alanlarda da dini kaynaklı olmayan düzenlemeler yapılmaktadır.

5. Din karşıtı model: Anayasada laiklik ilkesi açıkça belirtilsin veya belirtilmesin dine olumsuz bakan, dini örgütlenme ve faaliyetleri yasaklayan ve din özgürlüklerini kısıtlayan bu yapı Çin, Küba, Vietnam ve Kuzey Kore'de görülmektedir. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından önce Sovyet bloğunda da görülen bu model, komünist ve Marksist ideolojinin din aleyhtarı bakış açısına yaslanmakta ve din karşıtı politikalar uygulamaktadır.



Din-devlet ilişkileri beş ana model altında toplansa da uygulama açısından bakıldığında her modelin kendi içinde geniş farklılıklar gösterdiğine dikkat edilmelidir. Bu farklılık her ülkenin kendi tarihi geçmişi, toplumsal yapısı ve siyasi tercihleri ile ilintilidir. Bu noktada önemli görülen hangi model esas alınırsa alınsın, din özgürlüklerinin kısıtlanmaması, din ve vicdan hürriyetinin koruma altına alınmasıdır.

İSLAM DÜNYASINDA DİN-DEVLET İLİŞKİLERİ

İslam dünyasında laikliğin ortaya çıkışı ve din-devlet ilişkileri çeşitli aşamalardan geçmiş ve ülkelere özgü şartlara bağlı olarak farklı boyutlar kazanmıştır. On dokuzuncu yüzyılda seküler Batı değerleri yönetici elit kesim tarafından daha üstün görülmüştür. Yirminci yüzyılın başlarında ise Batılıların açtığı okullarda okuyan yeni kuşak, kendi toplumları için seküler Batı kültürünü modernleşme ve toplumsal dönüşüm projesi olarak benimsemiştir. Diğer yandan laikliği devlet yapısının temeli olarak benimseyip uygulayanlar zaman zaman dini çevrelerin muhalefeti ile karşılaşmıştır. Toplumunu kendi görüş ve ilkelerine göre dönüştürmek isteyen bu eğilimler arasındaki ilişkiler bazı İslam ülkelerinde sosyal barış açısından ciddi sorunlara neden olmazken, bazı İslam ülkelerin de zaman zaman sürtüşmelere neden olmuştur.

İslam ülkelerinde laikliğin ortaya çıkışı, tarihi gelişimi ve uygulanma şekilleri ile bu konulardaki tartışmalar, laikliğin doğup yayıldığı Batı ülkelerinden farklı olmuştur. İslamiyet, ulus devletlerin kurulmasıyla dini ve siyasi otoritenin birbirinden tamamen ayrıştığı Avrupa ülkelerindeki Batı Hıristiyanlığının yaşadığına benzer bir reform süreci geçirmediği için, İslam ülkelerinde laiklik iç dinamiklerden daha çok dış dinamiklerin ve gelişmelerin etkisiyle başlamıştır. Batı ülkelerinde ortaya çıkarak dini ve siyasi otoritenin birbirinden ayrışmasına yol açan ulus devlet fikri, İslam dünyasında 19. yüzyılın sonuna kadar ortaya çıkmamıştır. Batıda gelişen laiklik, dinin ve ruhban sınıfının siyaset ve devlet yönetimi üzerindeki baskı ve otoritesini ortadan kaldıran bir yapı doğurmuştur.

Batı'da laiklik siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik gelişmelere paralel olarak kademeli bir şekilde gelişmiştir. İslam dünyasında ise laiklik Batı ülkelerinin tersine tedrici bir şekilde gelişmemiştir. Laiklik, İslam dünyasına bu tür iç gelişmelerden daha ziyade Avrupa sömürgeciliğinin ve yayılmacılığının 19. yüzyıl başlarında başlattığı ideolojik bir ürün olarak dışarıdan bir akım olarak girmiştir. Batı sömürgeciliği ile yüz yüze kalan Müslüman top-

lumların 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında üzerinde yoğunlaştığı konu, varlıklarını sürdürebilmek, bağımsızlıklarını korumak veya ülkelerini işgalcilerden kurtarmak olmuştur. Özellikle bilim ve teknoloji alanı başta olmak üzere Batının kaydettiği ilerleme ve gelişme laik kültürün üstünlüğü ve çağdaşlığa ulaşmanın yolu olarak değerlendirilmeye başlanmıştır.

Laikliğin kabulü ve yayılmaya başlamasıyla birlikte İslam dünyasında ortaya çıkan, çağdaş gelişmişlik için bu yolun mu yoksa daha başka alternatif yolların mı benimsenmesi gerektiği tartışmaları uzun süre devam etmiştir. İslam dünyasında süregelen din-devlet ilişkileri ve laiklik tartışmalarının bir ekseninde İslam'ı sadece ferdi bir inançtan ibaret sayan ve din ile devlet işlerinin ayrı olmasını savunan görüşler yer almakta diğer ekseninde ise, İran örneğinde olduğu gibi, İslam'ın siyasi otoritenin kaynağı olması gerektiğini savunan görüşler yer almaktadır. İslam dünyasının 18. ve 19. yüzyıldan itibaren şahit olduğu ve kendi bünyesinde gerçekleştirdiği yenilikler ve geçirdiği modernleşme süreci laikliğin, İslam dünyasına girmesine ve bağımsız İslam ülkelerinin kuruluşundan itibaren çeşitli biçimlerde uygulanmasına zemin hazırlamıştır.

SIRA SİZDE

3

Laikliğin Batı'daki gelişimi nasıl olmuştur? İslam dünyasına laiklik nasıl girmiştir? Karşılattırınız.

Laiklik İslam dünyasının kendi tarihi tecrübe ve kültür geleneğinin bir ürünü olmadığı ve İslam ülkelerine milli devletlerin kuruluş tartışmaları sırasında veya müteakiben girdiği için bu kavramın tam karşılığı bulunmamaktadır. Laiklik kavramı Türkçeye Fransızcadan geçerken Arapçada bu kavramın karşılığı olarak 19. yüzyılda “materyalist” veya “ateist” manasına gelen aşağılayıcı ve küçümseyici bir terim olan “dehri” kelimesi kullanılmıştır. Günümüz Arapçasında laiklik terimini karşılamak için “dünya” veya “dünyevi işler/konular” manalarına gelen “ilmaniyye” kelimesi kullanılmaktadır. Türkçede ise yukarıda açıklamaya çalıştığımız süreç “laiklik” kavramı ile ifade edilmekte ve aynı zamanda “seküler”, “sekülerlik” ve “sekülerizm” gibi kavramlar da zaman zaman kullanılmaktadır. Popüler dilde birbirinin yerine de kullanılan bu kavramlar arasındaki nüansa işaret etmek bakımından daha önce de belirttiği gibi şunu söylemek mümkündür. Laiklik kavramı sistemsel, yapısal, ilkesel ve kurumsal bir anlam ifade eder. Sekülerlik kavramı ise daha çok dini hayattaki bir dönüşüme, dinin toplumsal alandaki rolündeki bir değişime ve bir tür dünyevileşmeye işaret eder.

İslam ülkelerindeki laiklik anlayışı, uygulamaları ve laiklik yanlısı söylemler ve karşıt tepkiler her ülkenin kendi toplumsal ve siyasal yapısına, tarihsel birikim ve deneyimlerine göre şekil almıştır. Örneğin, 18. ve 19. yüzyılda başlatılan Osmanlı modernleşmesi projesini miras olarak devralan Türkiye Cumhuriyeti, laik bir devlet sistemi kurmak ve laikliği kurumsallaştırmak üzere bir dizi reformlar yapmıştır. Diğer İslam ülkeleri de kendi birikimlerine göre politikalar belirlemiştir. Bugün gelinen noktada Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu 45 ülkeden on biri din devleti, yani İslami bir devlet; on beşi İslam'ı resmi din olarak kabul eden devletler; on dokuzu ise anayasal olarak laik olan ülkelerdir.

Türkiye’de Laiklik ve Din-Devlet İlişkileri

Türkiye’de laikliğin gelişimi ve kurumsallaşması söz konusu olduğunda bu süreci ağırlıklı olarak Cumhuriyet dönemi ile başlatma eğiliminin yaygın olduğu görülmektedir. Hâlbuki Osmanlı devletinin, Batı eğitim metotları ve

kurumlarını, hukuki sistemlerini ve askeri teknolojisini yaygınlaştırmak için 19. yüzyılda başlattığı modernleşme hareketi ve buna bağlı reformlar İslam dünyasında ilk laik kurumların ortaya çıkmasına öncelik etmiştir. Türkiye’de moderniteye geçişi, siyasal ve yapısal dönüşümleri tarihsel bir bütünlük ve devamlılık içinde anlamak gerekir. Bu açıdan bakıldığında Cumhuriyet öncesi başlayan dönüşümleri sürecin bir parçası olarak görmeden tarihi bütünlüğü anlamak mümkün olmaz. Genel hatlarıyla Tanzimat’ın ilanıyla başlayıp Gülhane Hatt-ı Hümayunu’nun ilanı ile devam eden ve hukuki yapının değişmesiyle başlayan süreç, Cumhuriyet dönemindeki değişim projesinin temelleri olarak görülebilir. Ayrıca I. Meşrutiyet’in ilanı ve 1876 Kanun-ı Esasi’nin kabulü, II. Meşrutiyet’in ilanı siyasal yapıda klasik anlayıştan uzaklaştığını gösteriyordu ki bu da uzun dönemde aslında laiklikle sonuçlanan bir süreçte hazırlık olarak yorumlanabilir.

Birinci dünya savaşından yenilgiyle çıkan Osmanlı devletinin yıkılmasını müteakiben kurulan Türkiye Cumhuriyeti laik temeller üzerine kurulmuş, dini ve dünyevi otoriteyi temsil ettiği düşünülen halifelik lağvedilmiştir. Din siyasi meşruiyet ve otorite kaynağı olmaktan çıkarılmıştır. Laikliğin temellerinin atılması, yapısal ve yasal dönüşümlerin gerçekleştirilmesi sürecinde, dini siyasi meşruiyet aracı olmaktan çıkaran halifelik kurumunun kaldırılması, 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat Kanunu, 1925 tarihli tekke ve zaviyelerin kapatılmasına ilişkin kanun, 1926 tarihli Türk Medeni Kanunu ve 1934 tarihli bazı kisvelerin giyilmesini yasaklayan kanunların çıkarılması laik yapıya geçişin önemli basamakları arasında yer alır. Türkiye Cumhuriyeti devletinin 1924 tarihli ilk anayasasındaki devletin dininin İslam olduğu ilkesi 1928 yılında anayasadan çıkarılmış, yerine 1937 yılında yapılan bir değişiklikle Türkiye Cumhuriyeti devletinin “laik” olduğu ilkesi konulmuştur. Aynı ilke 1961 Anayasası’nda Cumhuriyetin temel nitelikleri arasında sayılmıştır. 1982 Anayasası da bu ilkeyi Cumhuriyetin temel ilkeleri arasında saymış ve bu ilkenin değiştirilemeyeceğinin ve değiştirilmesinin teklif dahi edilemeyeceğinin altını çizmiştir. Anayasa bir taraftan laiklik ilkesini benimserken diğer yandan herkesin din ve vicdan hürriyetine sahip olduğunu belirtmiştir.

SIRA SİZDE

4

Osmanlı son dönemi ve Cumhuriyetin ilk yıllarında laikliğe geçişi sağlayan gelişme ve reformları özetleyiniz.

Laiklikle ilgili anayasada yer alan önemli bir düzenleme Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili olmuştur. 3 Mart 1924 tarihinde Şer’iye ve Evkaf Vekâleti kaldırılmış ve din işlerinden sorumlu Şeyhülislamlık makamı ilga edilmiştir. Bunun yerine din hizmetlerinde devamlılığı sağlamak, toplumun dini ihtiyaçlarını karşılamak ve bu alanda doğabilecek kurumsal boşluğu doldurmak amacıyla, 429 sayılı Kanunla, Başvekâlet bütçesine dâhil ve Başvekâlete bağlı Diyanet İşleri Reisliği, bugünkü adıyla Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur. 1961 Anayasası 154. maddesiyle Diyanet İşleri Başkanlığı’nı bir anayasa kurumu olarak düzenlemiş, genel idare içinde yer vermiş ve bu kurumun, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirmesini öngörmüştür.

1982 Anayasası ise Diyanet İşleri Başkanlığı ile şöyle bir düzenleme yapmıştır: “Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milatça dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanunda gösterilen görevleri yerine getirir.” Öte yandan 633 sayılı ve 22.6.1965 tarihli “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun”, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın görev alanlarını “İslam dini” ile sınırlamaktadır.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın varlığı zaman zaman laiklik açısından eleştiri konusu olmuşsa da din hizmetlerinin dağınık ve kurumsal organizasyondan tümüyle bağımsız ve denetimsiz yürütülmesinin kendine özgü sorunlar doğurabileceği, gruplaşmalara yol açacağı ve milli birlik ve bütünlük açısından olumsuz sonuçlar doğurabileceği öne sürülmüştür. Anayasa mahkemesine göre de İslam dininin çıkar çevreleri tarafından kötüye kullanılması, devletin ve laiklik ilkesinin mevcudiyeti açısından sorunlar yaratabileceğinden Diyanet İşleri Başkanlığı'nın anayasal bir kurum yapılması, tarihsel deneyimlerden ve Türkiye'nin sosyo-politik şartlarından ortaya çıkan bir gereklilik olarak değerlendirilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı bir din hizmetleri sınıfının ve yönetsel örgütlenmesinin varlığı da anayasaya aykırı gözükmemektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili düzenlemeler yanında zorunlu din eğitimi de laiklik açısından tartışma konusu yapılmaktadır. 1982 Anayasasının ilgili 24. maddesi şu düzenlemeyi getirmiştir: "Din ve Ahlak eğitimi ve öğretimi devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din Kültürü ve Ahlak öğretimi ilk ve orta öğretim kurumlarında okulların zorunlu dersleri arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitimi ve öğretimi ancak kişinin kendi isteğine, küçüklerin de kanuni temsilcilerinin talebine bağlıdır." Anayasanın bu maddesinde öngörülen ders müfredatının belirli bir İslam yorumunun yansıttığı, farklı inanç gruplarının öğretilerini içermediği yönünde eleştiriler yapılmaktadır. Türkiye'de din-devlet ilişkileri ve laiklik söz konusu olduğunda, din özgürlükleri, azınlık dini grupların hakları, kamu bütçesinden farklı inanç gruplarına kaynak aktarılması konuları da kamuoyunda tartışılmaktadır.

Mısır'da Laiklik ve Din-Devlet İlişkileri

Mısır'da laik bir devletin inşası ve laik hukuk müesseselerinin kuruluşu Hidiv İsmail'in (1863-1879) desteğiyle 19. yüzyılda başlamış ve 1882 İngiliz işgalini müteakiben bu laikliği kurumsallaştırma politikası daha yoğun uygulanmıştır. Yirminci yüzyılın başlarında ise İslam'ın kişisel inanç konularına indirgenmesini savunan Ahmet Lütfi el-Seyyid ve el-Cezire gazetesi etrafında toplanan laik aydınlar ortaya çıkmıştır. Birinci dünya savaşını takip eden yıllarda Ezher Üniversitesi de dâhil dini kurumların devlet denetimi altına alınmasını ve özel hukuk hariç her alanda Şeriatın yerine Batı hukukunun ikame edilmesini destekleyen Mısır'daki milliyetçi partiler genelde laikliği benimsiyordu.

Muhammed Hüseyin Heykel ve Taha Hüseyin gibi laiklik yanlısı aydınlar, 1920'lerde bu fikirleri ve Batı kültürünün üstünlüğünü daha tutkulu biçimde desteklemiş ve tanınmış âlimlerden Ali Abdürrazık, 1925 yılında İslamiyetin siyasi ilkelerinin olmadığını; demokrasi ve düşünce özgürlüğüne izin verdiğini ilan etmiştir. Bu tür fikirlerin apaçık desteklenmesi, 1928 yılında hem sekülerizmi kınayan hem de Ezher'i bu akımı savunanlara karşı etkin muhalefet izlememekle itham eden İhvan-ı Müslimin (Müslüman Kardeşler) hareketinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Hareketin lideri Hasan el-Benna şeriatın tekrar ikamesi, zekât gibi İslami modellerin yeniden canlandırılması çağrısında bulunurken Batı modelini sosyo-ekonomik eşitsizlikler yaratmakla itham etmiştir. Mısır'da 1930'dan bu yana laik devlet ile İslami bir topluma dönüş çağrısı yapan dini hareketler arasındaki gerilim yaşanmaktadır.

Cezayir’de Laiklik ve Din-Devlet İlişkileri

1831 yılında Fransa’nın işgal ettiği Cezayir’de İslamiyet, siyasi gelişmelerde önemli bir rol oynamış, milli birlik ve dayanışmanın temellerinden biri olmuştur. Özellikle 1830-1962 Fransız işgali döneminde İslamiyet, sömürge karşıtlığı, bağımsızlık mücadelesi ve Cezayir milliyetçiliği için bir ilham kaynağı olarak görülmüştür. Cezayir’in bağımsızlığını kazandığı 1962 yılında ülke liderliğini üstlenen Ulusal Kurtuluş Cephesi, İslami, sosyalist ve liberal görüşleri kapsayan milliyetçi eğilimleri bünyesinde topluyordu. Halkın çoğunluğunun Müslüman olduğu ülkede 1963 yılında çıkarılan Cezayir Anayasasında devletin sosyalist olduğu ve resmi dininin de İslam olduğu ilan edilmiştir.

Mısır gibi Cezayir’de de kentli burjuvazi ve aydın sınıfın kültürünün baskın olduğu laik bir devlet kurulurken halk kitleleri arasında İslam kültürü merkezi önemini korumuştur. Ulusal Kurtuluş Cephesi’nin sosyalist politikalarının başarısızlığı ve 1980’lerdeki siyasi baskılar daha fazla demokrasi taleplerinin ve hükümetin yetersizliğinden duyulan toplumsal hoşnutsuzluğu başarılı şekilde kullanan kitlesel bir İslami hareketin, Ulusal İslami Cephe’nin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ulusal İslami Cephe ve diğer İslami örgütler yabancılaştırıcı ve yozlaştırıcı olduğu gerekçesiyle laik batı kültürüne karşı çıkarken, şeriat ile yönetilen bir devlet kurulması çağrısı yapmaya başlamıştır. Demokratik açılıma kapalı bir yönetimin hüküm sürdüğü, sosyo-ekonomik eşitsizliklerin olduğu ve her siyasi gurubun meşruiyet aracı olarak din dilini kullandığı diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi Cezayir’de de din-devlet ilişkilerindeki gerilimler sürmektedir.

Tunus’ta Laiklik ve Din-Devlet İlişkileri

Bağımsızlığına kavuştuğu 1956’dan 1987 yılına kadar Habib Burgiba’nın tek adam olarak hükmettiği Tunus, otuz yılı aşkın bir süre tek parti iktidarı ile yönetilmiştir. Burgiba, Batı yanlısı ve laik bir modernleşme süreci başlatmıştır. Ülkedeki elit sınıfın benimsediği Fransız kültürü Tunus’taki İslam ve Arap mirasını gölgede bırakmıştır. Devlet yazışmalarında ve yüksek eğitimde Fransızca resmi dili olarak kabul edilirken, elit kesimin kullandığı dil de Arapçadan çok Fransızca olmuştur. Batı değerlerini benimseme ve modernleşme politikasının bir parçası olarak Şer’i mahkemeler kaldırılmış, kadınların başörtüsü yasaklanmış, Kuzey Afrika’nın meşhur eğitim-öğretim merkezlerinden Zeytuna Medresesi kapatılmış ve ulemanın gücü zayıflatılmıştır.

Burgiba İslam’ın artık geçmişi temsil ettiği ve Tunus’un geleceği için tek umudun Batı olduğu görüşünü benimsediğinden bu yöndeki reformları ısrarla sürdürmüştür. Yukarıda söz edilen reformlar, İslam ve Arap mirasının Fransız kültürünün gölgesinde kalması, ekonomik çöküntü, Arap milliyetçiliğinin ve sosyalizminin başarısızlığı gibi iç ve dış nedenler Tunus’ta muhalefet hareketlerin doğmasına neden oldu. Burgiba yönetimimin silahlı kuvvetleri kullanarak Ocak 1978’te muhalif göstericileri ezmesi Tunus’taki İslami hareketin siyasallaşması açısından bir dönüm noktası olmuş ve 1979 yılında İslam Cemaati (Cemaat-i İslami) adındaki dernek kurulmuştur. Tek partili sistemin kısa süreli liberalleşme döneminde İslam Cemaati hareketi seçimlere katılmak için İslami Eğilim Partisi’ne dönüştürülmüş ancak Burgiba bu partinin seçimlere girmesine izin vermemiştir.

İslami hareketin siyasi muhalefete dönüşmesini bir tehdit olarak değerlendiren Burgiba yönetimi, Raşit Gannuşi de dâhil İslami Eğilim Partisi liderlerinin ve mensuplarının çoğunu tutuklamıştır. Hükümetin gerici, radikal, kökten dinci, İran devrimi ve şiddet yanlısı suçlamalarıyla tutuklanan parti üyelerinden bir kısmı işkence görürken bir kısmı da ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Burgiba'nın aksine Tunus'un geleceği için tek umudun İslam olduğunu savunan Gannuşi ise mevcut sistem içinde siyasal katılımla sosyal değişimin gerçekleşmesi gerektiğini savunmakta ve şiddete başvurulmasını reddetmektedir.

Burgiba'nın Batı yanlısı ve laikliği pekiştirici politikalarını destekleyen Başbakan Zeynel Abidin Bin Ali, 1987 yılında yönetimi ele geçirmesinin ardından kendi iktidarını meşrulaştırmak ve popüler destek tabanını genişletmek için bir dizi girişimlerde bulundu. İlk önce Hacca gitti, konuşmalarında İslami unsurlara yer vermeye başladı, radyo ve televizyonlarda ezanın okunmasına izin verdi, Zeytuna İlahiyat Fakültesi'ni açtırdı. Ancak Zeynel Abidin Bin Ali'nin, siyasi liberalleşme ve çok partili adil seçim sözünde durmayarak adını Rönesans Partisi (Hizbu'n Nahda) olarak değiştiren İslami Eğilim Partisi'nin başarısından çekindiği için 1989 seçimlerine hile karıştırdığı iddia edilmiştir. Bu da Rönesans Partisi ile iktidar arasındaki gerilimin turmanmasına neden olmuştur. Hükümet, Rönesans Partisini çökertmek için sistematik bir kampanya başlatmıştır.

Pakistan'da Din-Devlet İlişkileri

İslam dünyasının en kalabalık nüfus yoğunluğunun bulunduğu Güney ve Güneydoğu Asya İslam ülkelerinde bölgenin siyasi tarihi, bölge nüfusunun dini, kültürel ve etnik yapısından kaynaklanan farklılıkları uzlaştıran yönetim biçimleri ortaya çıkarmıştır. 1947 yılında bağımsızlığını kazanan Hindistan demokratik laik bir ülke olduğunu ilan etmesine ve Kongre Partisinin bütün dini ve etnik grupları kucakladıklarını söylemelerine karşın, ülke, din ve mezhep çatışmalarına sahne olmuştur. Yoksulluk ve cehaletin de kamçılacağı Hindu milliyetçiliği ve ayrımcılığı Hindistan'daki İslami mirası kökünden kazımayı hedeflemiştir. Hint alt yarımadasında yaşayan Müslümanlar Muhammed Ali Cinnah ve İslam Birliği (Muslim League) önderliğinde kendi kaderlerine yön verebilmek ve bağımsız Müslüman kimliklerini korumak için Pakistan devletini kurmuşlardır. Pakistan'ın kuruluşu sırasında tartışmalar demokrasi, çoğulculuk, modern ihtiyaçlara göre İslam hukukunun uygulanması ile devletin laik ve kültürün Batı'ya açık olmasını savunan modernistler ile Cemaat-ı İslami hareketi gibi demokratik bir Pakistan devletinin şeriatla yönetilmesini isteyen muhafazakâr gruplar arasında olmuştur.

İlke olarak Pakistan her zaman İslami bir cumhuriyet olarak tanımlanmasına karşın uzun yıllar laik bir devlet olarak yönetilmiştir. 1956 Pakistan Anayasasında İslami düşünceden bir rehber olarak bahsedilmesine rağmen devletin dininin İslam olduğu ifade edilmemiştir. Anayasa sadece İslami yasalarla sınırlandırılmamış, İngiltere modelini örnek alan parlamenter bir demokrasi rejimi kurulması için laik kanunlara da yer verilmiştir. Askeri bir darbeyle 1958 yılında yönetimi ele geçirecek kendisini modern İslam'ın savunucusu ilan General Eyüp Han, 1956 Anayasasını ilga ederek geleneksel uygulamaları hedefleyen yasalar çıkarmıştır. Boşanma sırasında kadınların nafaka haklarını korumak için çok evliliği kısıtlayan ve dini vakıfları kamulaştıran hukuki düzenlemeler yapmıştır. Mevlana Mevdudi gibi âlimler ve Cemaat-ı İslami gibi muhafazakâr çevreler ise bu reformlara karşı

muhalefet hareketi başlatmıştır. 1970 yılında başbakan olan Zülfikar Ali Butto dönemi (1970-1977) Pakistan tarihinde bir dönüm noktası olmuştur. Başlangıçta sosyalizmi benimseyen Butto'un başbakanlığı döneminde çıkarılan 1973 Anayasasında İslam devlet dini olarak kabul edilmiş ve hem başbakanın hem de cumhurbaşkanının Müslüman olması zorunluluğu getirilmiştir. 1977 yılında askeri bir darbe ile iktidarı ele geçiren General Ziyau'l Hak ise İslamileştirme programı başlatmıştır. Son dönem Pakistan tarihi, bir taraftan demokrasi ve devletin uygulamaya koyduğu İslami sistem, diğer taraftan da modern ve geleneksel İslami eğilimler arasında yaşanan mücadeleyi yansıtmaktadır.

İslam dünyasındaki laiklik tartışmaları ve din-devlet ilişkilerini okurken bu gelişmelerin gelecekte alacağı biçimlere ilişkin projeksiyonlar geliştiriniz.

İran'da Din-Devlet İlişkileri

İslam dünyasında meşruiyetini dinden alan bir sınıf tarafından İslam hukukuna göre yönetildiği iddia edilen İran, Şii geleneğe yaslanmaktadır. Şii İslam'ın devletin dini olarak ilan edildiği Safevi hanedanlığının kuruluşundan (1501-1732) beri din ve devlet işlerinin iç içe girdiği İran'da, idareciler kendi meşruiyetlerini Şii İslam'ı ve Şii din adamı sınıfını koruma iddiasıyla sağlamıştır. Uzun süre Kacar (Qajar) Hanedanı (1794-1925) idaresinde kalan İran, Avrupalı güçlerden birinin sömürgesi olmamış ancak 19. yüzyılın sonunda ekonomisi yavaş yavaş Avrupa'nın kontrolüne geçmiştir. Bu durum Şahların otoritesini sınırlamaya uğraşan Şii mollaların, tüccarların, laik liberallerin öncülüğünde kısa süreli 1906 Anayasa Devrimi'ne yol açmıştır. Bu anayasadaki bir madde mollaların tüm yasaları gözden geçirip İslami ilkelere uyumlu hale getirmesini de ihtiva ediyordu. İngiliz-Rus entrikalarının ve Şahın baltalamasıyla başarısızlıkla sonuçlanan bu devrimin ardından Pehlevi hanedanı (1925-1979) iktidarı ele geçirdi ve Şah Rıza Pehlevi (1925-1941) Türkiye'yi örnek alarak laik bir devlet kurma çabasına girişti.

Şah Rıza Pehlevi ve oğlu Muhammed Rıza Şah Pehlevi dönemi (1941-1978) İran'da devletin öncülük ve empoze ettiği modernleşme çabalarının yoğun olarak sürdürüldüğü, modern seküler okul sisteminin ve Batı kaynaklı hukuki düzenlemelerin yapıldığı, dini kurumların sıkı devlet kontrolüne alındığı, ulema sınıfının gücünün azaltıldığı bir dönem olmuştur. Pehlevi dönemindeki modernleşme politikasının bir parçası olarak 1920 ve 1930'larda erkeklere Batı tarzı giyinme kuralı getirilirken, kadınların başörtüsü takmaları yasaklanmıştır.

Mumammed Rıza Şah'ın idaresindeki İran'ın askeri, siyasi ve ekonomik bakımdan Batı ve Amerika Birleşik Devletleri'ne gün geçtikçe daha bağımlı hale gelmesi, gelir düzeyindeki uçurumun artması, ulema ve tüccar sınıfının gücünü kaybetme riskiyle karşılaşması ve muhaliflere ağır cezalar verilmesi gibi gelişmeler Şii dini otoritelerin desteklediği kitlesel direnişin ortaya çıkıp geliştiği bir dönem olmuştur. 1979 İran Devrimi mollaları, pazar esnafı ve tüccarları, laik İran milliyetçilerini, bazı Marksistleri ve çoğu eğitimli olan kadınları bir araya getirmiştir.

Ayetullah Humeyni liderliğinde gerçekleştirilen devrim sonrasında mollaların etkisi daha ağır bastığı için İran'da dini kurallara dayalı olduğu iddia edilen bir devlet kurulmuştur. Humeyni'nin Haziran 1989'da ölümünden sonra Haşimi Rafsancani devlet başkanı seçilmiş ve 1990 yılından sonra tedrici bir siyasal liberalleşme ve muhalefet süreci başlamıştır. 23 Mayıs 1997'de yapılan başkanlık seçimlerinde ılımlı bir söyleme sahip Muhammed Hatemi'nin seçimi kazanması liberalleşme sürecinin devamını

sağlamıştır. Hatemi, muhafazakâr çevrelerin ve mollaların tartışmaya yanaşmadıkları sivil toplum, medeniyetler arası diyalog, İslam ve demokrasi arasındaki bağdaşma, din-siyaset ilişkileri, siyasal liberalleşme, hukukun üstünlüğü ve kadının statüsü gibi konularda geniş katılımlı tartışmalar başlatmıştır. Bu dönemde İran'ın Batı ve ABD ile ilişkilerinde olumlu bir gelişme olurken bu ülkeler arasında kültürel ve entelektüel değişimler için uygun ortam hazırlandı. Daha çok demokratik özgürlükleri kısıtlaması, radikal dini hareketleri desteklemesiyle gündeme gelen İran rejimi, Hatemi liderliğinde devrimin ilk dönemlerindeki katılığını kaybetmiştir. 1997 yılında Taliban rejiminin katı uygulamalarını bile kınayan İran'da liberal eğilim güçlenmiş olmakla beraber ülkedeki Şii mollaların gücü hala etkili bir şekilde hissedilmektedir. 2004 ve sonraki yıllarda yapılan seçimlerde çoğu ılımlı ve modernist adayın seçime girmesi engellenmiş ve bu nedenle muhafazakârlar seçimlerden daha güçlü olarak çıkmıştır.

Özet

Laiklik kelimesinin anlamlarını açıklayabilmek.

Laiklik (laïcisme) ilk kez 16. yüzyılda İngiltere'de papaz olmayanların da kiliseleri yönetiminde rol alabileceklerini savunan düşünce akımını ifade etmek üzere kullanılmıştır. Fransa'da 1870 yıllarından itibaren kullanılmaya başlanan laiklik kavramı, Yunancadaki *laikos* kelimesinden türetilmiş olup halktan olan yani ruhban sınıfına mensup olmayan anlamına gelir. İngilizce de ise laiklik kavramına karşılık olarak Latince *saeculum* kelimesinden gelen sekülerizm (secularism) ve dünyevi anlamına gelen seküler (secular) kavramları mevcuttur. Batı dillerindeki "lâïque" (laik) kelimesi ruhbanlığa, kilise teşkilatına ve dini alana ait olmayan anlamına gelir. Siyasi anlamda laiklik devletin dinler karşısında mutlak tarafsızlığı anlamında kullanılmaktadır. Bu manada laiklik devletin siyasî varlığı üzerinde dinsel inançların söz konusu olmaması; onun bütün din ve mezhepler karşısında tarafsız tavır alması, vicdan ve inanç özgürlüğüne saygı göstermesi şeklinde anlaşılacaktır.

Sekülerleşme teorilerini açıklayabilmek.

Sekülerleşme teorileri genel olarak modern değerler ve kurumları benimseyen ve özümseyen toplumlarda dinin toplumsal ve siyasal alanlardaki etkinliğinin ortadan kalkacağını, bireysel olarak ta dini pratikler, ibadetler ve ritüellere katılımın gerileyeceğini öngörür. 19. yüzyılda A. Comte, H. Spencer, E. Durkheim, M. Weber, K. Marks ve S. Freud gibi düşünürler sanayi toplumunun gelişimine paralel olarak dinin önem kaybedeceği görüşünü savunmuştur. Sekülerleşme kuramlarına bakıldığında "Rasyonalizm ve inanç kaybı" argümanı ile "İşlevsel evrim ve amaç kaybı" yaklaşımlarının daha baskın ve yaygın olduğu görülmektedir.

"Rasyonalizm ve inanç kaybı" yaklaşımına göre rasyonalizm (akılcılık) modern dünyada, kilisenin merkezi iddialarını boşa çıkarmış ve Batı Avrupa'da hurafeye dayalı dogmaları yıkmıştır. Rasyonalizm inanç kaybına neden olmuştur. İnanç kaybı ise dinin çözülmesine, kiliseye üyelik ve devam alışkanlıklarının ve bireysel dini pratiklerin erozyona uğramasına, mezhebi kimliklerinin toplumsal anlamlarının kaybolmasına, inanç temelli kurum faaliyetlerine katılım ve sivil toplumdaki dini gruplara verilen desteğin azalmasına neden olmuştur. "İşlevsel evrim ve amaç kaybı" yaklaşımına göre

ise sanayi toplumlarındaki işlevsel ayrışma, dinin toplumdaki merkezi rolünün ortadan kalmasına neden olmuştur. İş yaşamındaki profesyonelleşme, mesleki farklılaşma kilise ve din adamlarının uzun süredir yapmakta olduğu işleri ve yetkileri ellerinden almıştır. Devletin kurduğu okul, hastane ve bakım evi gibi kurumlar kilisenin bu ve benzer alanlardaki hegemonyasına son vermiştir.

Din-Devlet ilişkisi modellerini açıklayabilmek.

Anayasal düzenlemeler açısından bakıldığında başlıca beş devlet yapısı ve din-devlet ilişkisi modelinden bahsetmek mümkündür: 1- Anayasada laiklik ilkesinin açıkça kabul edildiği model. 2- Anayasada laiklik ilkesinin açıkça belirtilmediği (laik) model. 3- Anayasada bir devlet dininin benimsendiği ama uygulamada laik olan model. 4. Anayasada resmi bir devlet dini veya mezhebinin benimsendiği ve dinin kısmen veya tamamen yasama kaynağı olduğu model. 5. Din karşıtı model.

Türkiye’de laikliğin anayasal olarak gelişimini ifade edebilmek.

Türkiye Cumhuriyeti devletinin ilk anayasasındaki (1924) devletin dininin İslam olduğu ilkesi daha sonra çıkarılmış (1928) ve yerine daha sonra yapılan bir değişiklikle Türkiye Cumhuriyeti devletinin “laik” (1937) olduğu ilkesi konulmuştur. Aynı ilke ile 1961 Anayasası’nda Cumhuriyetin temel nitelikleri arasında sayılmıştır. 1982 Anayasası da bu ilkeyi Cumhuriyetin temel ilkeleri arasında saymış ve bu ilkenin değiştirilemeyecek ve değiştirilmesi teflik edilemeyecek olduğunun altını çizmiştir. Anayasa bir taraftan laiklik ilkesini benimserken diğer yandan herkesin din ve vicdan hürriyetine sahip olduğunu belirtmiştir.

Kendimizi Sınayalım

1. Laiklik terimi papaz olmayanların da kiliselerin yönetiminde rol alabileceklerini savunan düşünce akımını ifade etmek üzere 16. yüzyılda ilk kez hangi ülkede kullanılmıştır?
 - a. Fransa
 - b. Almanya
 - c. İngiltere
 - d. Hollanda
 - e. ABD
2. Sekülerizasyonu “geleneksel ve kutsal kozmosun çözülüşü olarak” tanımlayan teorisyen aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. P. Berger
 - b. Dobbelaere
 - c. E. Durkheim
 - d. B. Wilson
 - e. T. Luckmann

3. Türkiye Cumhuriyeti devletinin laik olduğu ilkesi hangi yıldaki değişiklik ile anayasaya girmiştir?
- 1924
 - 1928
 - 1937
 - 1961
 - 1982
4. Türkiye, laiklik anlayışı ve uygulaması bakımından aşağıdaki ülkelerin hangisinden en fazla etkilenmiştir.
- Almanya
 - İngiltere
 - ABD
 - Fransa
 - Hollanda
5. Diyanet İşleri Başkanlığı ne zaman kurulmuştur?
- 1920
 - 1924
 - 1937
 - 1950
 - 1961

Kendimizi Sınyalım Yanıt Anahtarı

- c** Yanıtınız doğru değilse, “Laiklik (Kavram ve Yaklaşımlar)” konusunu yeniden okuyunuz.
- e** Yanıtınız doğru değilse, “Dobbelaere, Luckman, Berger ve Wilson’a Göre Sekülerleşme” kısmını yeniden okuyunuz.
- c** Yanıtınız doğru değilse, “Türkiye’de Laiklik ve Din-Devlet İlişkileri” konusunu yeniden okuyunuz.
- d** Yanıtınız doğru değilse, “Din ve Devlet İlişkisi Modelleri” konusunu yeniden okuyunuz.
- b** Yanıtınız doğru değilse, ““Türkiye’de Laiklik ve Din-Devlet İlişkileri”” konusunu yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Farklı biçimlerde formüle edilen ve sınıflandırılan geleneksel sekülerleşme teorilerine göre modernleşen toplumlarda zorunlu olarak din zayıflar. Dini inanç, öğreti ve kurumların birey ve toplum üzerindeki etkisi azalır. Din bireysel bir özellik kazanır. Siyasi ve hukuki kararların alınmasındaki tüm etkisini yitirir. Dini kurumların geleneksel olarak yürüttükleri etkinliklere katılım ve üyelik azalır.

Sıra Sizde 2

Demokratikleşme, serbest piyasa ekonomisi ve rekabete dayalı kurumsallaşma ile devletin ekonomi, eğitim ve medya alanlarındaki tekelinden vazgeçerek gittikçe küçülmesi fırsat alanlarının sürekli genişlemesine neden olmuştur. Devlet müdahalesinin azaldığı, özgürlük alanlarının genişlediği, kurumsal rekabet ve yarışın günlük hayatın bir parçası haline geldiği toplumlarda dini cemaatler, gruplar, akımlar ve kurumlar sürekli bir rekabet halinde toplumsal hayatı paylaşma veya toplumdaki mevcut ekinlik alanlarını genişletme yarışına girmektedir. Bu sosyolojik gerçekler ve yeni toplumsal yapı, geleneksel modernleşme ve sekülerleşme kuramlarının yeniden gözden geçirilmesini gerektirmektedir.

Sıra Sizde 3

Batı'da laiklik siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik gelişmelere paralel olarak kademeli bir şekilde gelişmiştir. İslamiyet, ulus devletlerin kurulmasıyla dini ve siyasi otoritenin birbirinden tamamen ayrıştığı Avrupa ülkelerindeki batı Hıristiyanlığının yaşadığına benzer bir reform süreci geçirmediği için, İslam ülkelerinde laiklik iç dinamiklerden daha çok dış dinamiklerin ve gelişmelerin etkisiyle başlamıştır. Laiklik, İslam dünyasına iç gelişmelerden daha ziyade Avrupa sömürgeciliğinin ve yayılmacılığının 19. yüzyıl başlarında başlattığı ideolojik bir akım olarak girmiştir.

Sıra Sizde 4

Tanzimat, Gülhane Hatt-ı Hümayunu ve I. Meşrutiyet'in ilanı; 1876 Kanun-i Esasi'nin kabulü, II. Meşrutiyet'in ilanı laikliğin Osmanlı dönemi kökenleri sayılabilir. Cumhuriyet döneminde ise halifeliğin kaldırılması, Tevhid-i Tedrisat Kanunu, tekke ve zaviyelerin kapatılmasına ilişkin kanun, Türk Medeni Kanunu ve bazı kisvelerin giyilmesini yasaklayan kanunların çıkarılması önemli reformlardır.

Sıra Sizde 5

İslam coğrafyasındaki toplumsal dönüşüm sürecinde din-devlet ilişkileri ve laiklik alanındaki sancılı gelişmeler devam edeceğe benzemektedir. Bu sancılar hem iç hem de dış faktörlerden kaynaklanmaktadır. Örneğin birçok İslam ülkesinde elit sınıf ve iktidar odakları otoriteren bir yöntemle siyasi projelerini uygulamakta ve zaman zaman dış destekle ayakta kalmayı yeğlemektedirler. Toplumun büyük bir kesiminin içine düştüğü ekonomik zorluklar, refah dağılımındaki adaletsizlikler ve siyasal katılımın sınırlandırılması gibi faktörler din-devlet ilişkileri ve laiklik tartışmalarına da yansımakta ve tarihin getirdiği gerilimleri trmandırmaktadır.

Yararlanılan Kaynaklar

- Berger P. L. ve Luckmann, T. (1967). **The Social Construction of Reality, A Treatise in the Sociology of Knowledge**, (Garden City: Doubleday.
- Berger, P. L. (1999). "The Desecularization of the World: A Global Overview" **The Desecularization of the World, Resurgent Religion in World Politics**, (Ed. Peter L. Berger, ed. (Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999), s.1-18.
- Davie, G. (2000) **Religion in modern Europe: A Memory Mutates**, Oxford: Oxford University Press
- Davie, G. (1999). "Europe: The Exception That Proves the Rule?" **The Desecularization of the World, Resurgent Religion in World Politics**, (Ed. Peter L. Berger), Washington: Ethics and Public Policy Center.
- Dobbelaere, K. (2002). **Secularization: An Analysis in Three Levels**, Brussels: Peter Lang Publishing.
- Fowler, R., Hertzke A. ve Olson. L. (1999). **Religion and Politics in America: Faith, Culture and Strategic Choices**, Boulder: Westview Press.
- Gürsoy, K. (2003). "Laiklik", *DİA*, XXVII, İstanbul, s.61-62.
- Hadden, J. (1987). "Towards Desacralizing secularization theory," **Social Forces**, Vol. 65, No. 3.
- Hervieu-Leger, D. (2000). **Religion as a Chain of Memory**, Oxford: Polity Press.
- Mills, C. W. (1959). **Sociological Imagination**, New York: Grove Press, s. 32-33.
- Pippa N. ve Inglehart R. (2004). **Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide**, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shiner, L. E. (1967). "The Concept of Secularization in Empirical Research," **Journal for the Scientific Study of Religion**, Vol. 6, No. 2, s. 209-212.
- Stark, R. and Finke, R. (2000). **Acts of Faith, Explaining the Human Side of Religion**, Berkeley: University of California Press.
- Wilson, B. (1982). **Religion in Sociological Perspective**, Oxford: Oxford University Press.

6

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Küreselleşmeyi tanımlayabilecek,
- Küreselleşmeye yaklaşımları özetleyebilecek,
- Küreselleşmenin dünyadaki işleyişini açıklayabilecek,
- Dinin küresel dünyadaki işlevlerini saptayabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Küresel
- Yerel
- Modern-Ulus Devlet
- Aynılık-Farklılık

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Roland Robertson'ın "Küreselleşme" isimli kitabını okuyunuz.
- Cevat Özyurt'un "Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma" kitabının ilgili bölümlerini okuyunuz.
- Richard Falk'un "Küreselleşme ve Din" Kitabını gözden geçiriniz.
- Oliver Roy'un "Küreselleşen İslam" kitabını gözden geçiriniz.

Küreselleşme ve Din

GİRİŞ

Dünya sürekli olarak bir değişimden geçmektedir. Bilhassa son yirmi otuz yıldan bu yana değişim daha da hızlı yaşanmaktadır. Çevremize baktığımız zaman, hayatımızı etkileyen bu değişimler rahatlıkla fark edilmektedir. Söz gelimi; radyo ve televizyonun ardından internet ve yeni bilgi teknolojileri, gündelik yaşamımızda ağırlığını daha çok hissettirmektedir. İletişim araçlarındaki bu gelişmeler ile dünyanın diğer ülkelerindeki insanlarla konuşmak, yazışmak ve ileti göndermek mümkün hale gelmektedir. Dünyada meydana gelen olaylardan anında haberdar olunmaktadır. Son yüzyıl içerisinde buharlı trenlerden otomobillere ve uçağa kadar ulaşım araçlarındaki gelişmeler, birçok yere daha kolay ve hızlı ulaşımı mümkün kılmaktadır. Buna bağlı olarak, mal ve hizmetlerin ülkeler arası akışı da hızlanmaktadır. Böylece bir başka kültüre ya da ülkeye ait olan her şey, dünyanın diğer ucundaki insanlara da ulaşabilmektedir. Bugün birçok şirket, kendi ülkelerinin sınırlarını aşarak uluslararası hale gelmekte; diğer ülkelerde mallarını pazarlayabilmektedirler. Meselâ; Coca-Cola, McDonalds, Microsoft gibi farklı alanlarda mal ve hizmet sunan şirketlerin ürünleri, üçüncü dünya ülkeleri de dâhil olmak üzere birçok yerde görülmekte ve kullanılmaktadır. Bu da teknolojiden, kültür ve siyasete kadar bir etkileşimi ve “benzeşme”yi beraberinde getirmektedir. Bunun bir sonucu olarak klasik anlamda “mekan” ve “zaman” kavramlarının anlam değişikliklerine uğradığı söylenebilir.

Diğer yandan, siyaset ve kültür alanlarında da gözle görülür bir değişim süreci yaşanmaktadır. İmparatorluklar devrinin ardından dünyada yaygın bir şekilde boy gösteren modern-ulus devletler, yeni oluşumlar, ittifaklar ve güç dengeleri ile eski anlamlarını kaybetmeyle yüz yüze gelmiştir. Geçtiğimiz yüzyılın ortalarından itibaren kurulmaya başlanan NATO, Birleşmiş Milletler (B.M.) Uluslararası Para Fonu (I.M.F.), Avrupa Birliği (A.B.) gibi örgütlenmeler, dünya ölçeğinde etkin hâle gelerek siyasi konularda belirleyici olmaya başlamışlardır. Benzer şekilde bu değişim sürecinde, farklı kültürler kendi küçük dünyalarından çıkarak iletişim araçları vasıtasıyla dünyanın her yerine yayılmaya başlamışlardır. Daha da önemlisi, modernleşme süreci ile birlikte batılı yaşam biçimi ve kültürel kalıpları, neredeyse genel bir standart olarak dünyanın diğer ülkelerindeki insanların hayatlarına nüfuz etmiştir. Nitekim alışveriş merkezlerindeki raflara bakıldığı zaman, batılı tüketim alışkanlıklarının izlerini büyük oranda görmek mümkün olacaktır. Dolayısıyla “aynılaşma” ve “farklılaşma” beraber yürümektedir. İşte tüm bunlar, “küreselleşme” (globalleşme) şeklinde adlandırılan ve dünya gündeminde çok tartış-



şılan bir olgunun, dünyadaki ve çevremizdeki tezahürlerinden bir kısmıdır. Örneklerden de rahatlıkla anlaşılacağı üzere, dünyanın bir yerinde meydana gelen bir olay, politik hareket ve kültürel değişimler, sadece bir bölge ile sınırlı kalmamakta, farklı yerlerde farklı oranlarda etkilerde bulunmaktadır.

Küreselleşme ile ilgili tartışma ve daha geniş bilgiler için www.turkcebilgi.com sitesine bakınız.

KÜRESELLEŞME (TANIM VE ÇERÇEVE)

Yukarıda betimlemeye çalıştığımız değişim ve dünya manzarası, konuyla ilgili bir fikir vermekte ve onun farklı boyutlarına işaret etmektedir..Sosyal bilimlerdeki pek çok kavram gibi küreselleşme kavramı farklı biçimlerde anlaşılmakta ve tanımlanmaktadır. Kavrama olumlu ya da olumsuz yaklaşımlar, farklı kullanımlar içerisinde belirginleşmektedir. Bazıları için bu kavram, yeni bir barış ve demokratikleşme çağrısı açacak tarzda uluslar arası sivil toplum vadini çağrıştırmaktadır. Bazıları içinse, tehditkâr bir biçimde Amerika'nın ekonomik ve siyasal egemenliğini akla getirmektedir. (Berger, 2003: 10) Tabii ki ortada farklı bakış açılarının olması doğaldır. Fakat bugün küreselleşmenin bir olguyu mu yoksa dünya çapında geçerlilik kazandırılmaya çalışılan bir ideolojiyi mi ifade ettiği hususu hâlâ tartışmaların ana mihrini oluşturmaktadır. (Kutluer, 2006: 15)

O halde küreselleşme nasıl tanımlanabilir? Bir kavram olarak küreselleşme; hem dünyanın küçülmesine hem de bir bütün olarak dünya bilincinin güçlenmesine gönderme yapmaktadır. (Robertson, 1999/a: 21) dünyanın küçülmesi, artık dünyada olup bitenlerden kolaylıkla haberdar olmak ve karşılıklı etkileşimi anlatmaktadır. Bu durum, insanı kendi ülkesi dışında tüm dünyayla ilgili hale getirmekte ve bir dünyalılık bilinci oluşturmaktadır. Dolayısıyla Roland Robertson'ın deyişiyle, giderek artan karşılıklı bağımlılık tek bir mekan olarak dünya bilincini inşa etmektedir. (Robertson, 1999/a: 295) Bilhassa elektronik karşılıklı bağımlılık (internet gibi), dünyayı "küresel bir köy" olarak yeniden oluşturmaktadır. (McLuhan, 2007: 48) "Küresel köy" ifadesi, hem dünyayı yeni imajlarla inşa etmekte, hem de tümüne erişilebilir oranlarda küçültmektedir.

Burada her şeyden önce, bir bilinç durumu söz konusudur. Zaten küreselleşmenin özüne ilişkin karakteri, küreselliğin bilincine varma ile gerçekleşecektir. Bir başka deyişle, birey küresel düzeye ilişkin bir bilinçlilik düzeyine ulaşacaktır. Bu durum, dünyanın hepimizin katıldığı bir arena olarak kavranışında görülmektedir. (Friedman, 1999: 82-85) Böylece daha önce uzakta sayılanlar yakın hale gelmekte, her şey her şeyle ilintili olabilmektedir. Bu, aslında küresel (global) ölçekte düşünen bir insana doğru giden yolu açmaktadır. David Harvey, küreselleşmeyi "zaman mekan sıkışması" olarak tanımlamaktadır. Ona göre, mekan ve zamanın nesnel niteliklerinde kapsamlı değişimler olmakta ve insanların dünyayı görüş tarzı çok köklü bir biçimde değişmek zorunda kalmaktadır. (Harvey, 1999: 270) Bir kere zaman "hız"lanmıştır. Zamanın hızlanması demek ulaşım ve iletişim gibi birçok faaliyetin daha kısa zamanda yapılabilmesi demektir. Bundan yüz yıl önce sine kadar, belki günlerce zaman harcanarak kat edilen mesafeler, bugün uçakla birkaç saat içerisinde alınabilmektedir. Mekanın sınırları da eski önemini yitirmiştir. Sanal âlemde internet üzerinden tüm dünyaya ulaşmak ve ileti göndermek mümkündür. Sınırlar söz konusu olduğunda mekanın önemini kaybetmesi, sınır ötesi sermaye akışının hızlandığı finans sektöründe

daha belirgin olarak gözlenmektedir. Şirketlerin ana yönetimleri belirli merkezlerde olmasına karşın, uluslararası sermaye dolaşımı, küreselleşmenin mekan kavramını nasıl değiştirdiğini gösteren bir başka örnek olarak zikredilebilir. (Bauman, 1999/a: 27)

Tanımlar, küreselleşmenin farklı niteliklerine işaret eder. Aslı itibarıyla bir dünyalılık bilincinin oluşumuna doğru giden süreci tanımlayan küreselleşme, insanı farklı aidiyetlerin (soy, ulus vb.) dünyalılık bilincine doğru çekmektedir. Hiç şüphesiz buna teknolojik, kültürel, politik vb. gelişmeler eşlik etmektedir.

SIRA SİZDE

1

Yukarıda küreselleşmeye dair tanımları inceleyiniz ve küreselleşme tanımlarında öne çıkan anahtar kavramları yazınız.

KÜRESELLEŞME (TARİHSEL SÜREÇ)

“Aydınlanma”, “modernlik”, “ulus-devlet” ve “postmodernlik” gibi kavramlarla yakın ilişkiler içerisinde anlam kazanan küreselleşme, aslında çok boyutlu bir süreç olarak dikkat çeker. Bu bağlamda küreselleşme kavramının daha net anlaşılabilmesi açısından tarihi gelişim çizgisi önemlidir. Bir bakıma küreselleşmenin, yukarıda sayılan süreçlerin bir sonucu olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan küreselleşmenin mantıki olarak bu kavramlarla hâlâ devam ede gelen paralel ilişkileri de söz konusudur.

DİKKAT



Yukarıda zikredilen dört kavram birbirleriyle son derece yakın bağlantılar taşımaktadır. “Aydınlanma” felsefesi, bilhassa modernlik ve ulus-devletin temelinde bulunmaktadır. Postmodernizm ise Aydınlanma düşüncesinden farklılaştığı iddiasındadır. Küreselleşme, bugün dünyanın yaşadığı bir durum olarak, zikredilen süreçlerle sebep sonuç ilişkisine sahiptir. Bu sebeple küreselleşme, bu süreçler anlaşılmadan bir süreklilik olarak kavranamaz.

Ortaçağ Avrupa’sından çizgi olarak bir kırılmayı ifade eden Aydınlanma, esas itibarıyla Tanrı merkezli bir evren ve insan anlayışından, insan merkezli bir evren anlayışına geçişi anlatmaktadır. Bu, Ortaçağ’da hâkim olan kilise egemenliğinin sona ererek, insanın Tanrı’ya müracaat etmeden yeni bir dünya kurma teşebbüsünü anlatmaktadır. Kant’ın “Aydınlanma nedir?” sorusuna verdiği cevapta ortaya çıkan, “kendi suçu ile düşmüş olduğu ergin olmayış hâlinde kendi imkan ve enstrümanlarıyla kurtulması” (Cevizci, 2003: 756) düşüncesinde vahiy, bu “ergin olmayış halini” ifade etmektedir. Dolayısıyla insan, Tanrı vahyine ihtiyaç duyduğu sürece aydınlanmış olmayacaktı. Modern dünya, böyle bir anlayış temelinde ortaya çıkmıştır. Modernitenin dayandığı öncüller vardır. Bunlar; bireyselleşme, sekülerleşme, ilerleme, kentleşme, modern ulus-devlet gibi unsurlardır. (Aydın, 2009: 95) İmparatorlukların dağılmasının ardından, modern dünyanın siyasi yapılanması, ulus-devlet modeli temelinde ortaya çıkmıştır. İmparatorluklar, farklı etnik ve dini gruptan insanları bünyelerinde barındıran geniş ölçekli yapılar olarak, özellikle Fransız Devrimi’nden sonra yavaş yavaş kaybolmaya başlamışlardır. Bunun karşısında modern ulus-devlet yapıları ise, tek bir etnisiteyi merkeze alan, teritoryal (toprağa bağlı) daha dar yapılar olarak dünyada boy göstermeye başlamışlardır. Bugünkü dünya büyük oranda bu yapılanmanın bir sonucudur. Nitekim Türkiye başta olmak üzere Fransa, Almanya, Japonya gibi tüm ülkeler etnisite merkezli kurulan ulus-devletlerdir. Ulus-devlet yapılarının özelliklerinden biri, konumuzla bağlantılı olarak toprağa bağlı olması ise, bir diğeri tek tipçi anlayış ve milliyetçi duygulara yaslanmasıdır. Dolayısıyla bünyesinde var olan farklılıklara

kapalıdır. Bu açıdan ulus-devlet, hâkim bir kültür ve politik yapı eşliğinde varlığını sürdürür.

Aslında ulus-devletin bu karakteri, modernitenin özünü oluşturan yapının bir yansımasıdır. Modernite, Batı merkezci yönelimi ve niteliğinden dolayı, dünyanın Batı dışında kalan insanların da Batı'nın geçtiği aşamalardan geçeceğini savunmaktadır. Bunun anlamı; Batı dışında geriye kalanların da er ya da geç Batıya benzeyecekleri düşüncesidir. Bu, açıkça modernitenin baskıcı (totaliter) karakterini göstermektedir. Öte yandan sürekli ilerleyen (bir başka deyişle, hep iyiye doğru giden) tarihin sonunda, dünya insanına bir tür cennet vadinde bulunmaktadır..

Modern dünyaya eşlik eden bir diğer süreç de sanayileşmedir. Sanayileşme, feodal toplum ilişkisinden endüstriyel topluma geçiş açısından insanlık tarihinde bir devrim sayılabilir. Mal ve hizmetlerin “seri” ve “ucuz” üretimi ve piyasaya sunulmasını makinelerle gerçekleştiren sanayileşme, hem toplumların yapısında ciddi değişimlere sebep olmuş, hem de sömürgeci koşulları daha da hızlandırmıştır. Bir kere mal ve hizmetlerin makinelerle seri üretimi, giderek hız kazanmış; teknolojik araçların gelişmesiyle birlikte bu hız daha da artmıştır. Dolayısıyla üretimde de bir artış olmuştur.

Üretimdeki artış, en basit biçimde hammadde, işgücü ve malların satımı gibi süreçlerde de bazı değişimleri zorlamıştır. Zaten coğrafi keşiflerle birlikte başlayan sömürgeleştirme, hammadde ve işgücü temin etmek amacıyla artık sistematik hale gelmiştir. Sömürgecilik ilk başta, açık işgallerle yapılırken, Doğudan ve Afrika ülkelerinden hem hammadde hem de birçok insan Batıya aktarılmıştır. 1950’den sonraki süreçte ise açık işgaller büyük oranda sona ererken, sömürge koşulları devam etmiştir. Bu arada çalışmak üzere Doğu, Ortadoğu ve Afrika ülkelerinden insanlar da Batıya göç etmişlerdir.

Sanayileşme ile birlikte kapitalizmin ölçek büyütmesinin bir sonucu olarak, gerek hammadde ve ucuz işgücü temini, gerekse mal ve hizmetlerin tüketilmesi ulus ölçeklerini zorlayıp sınırları aşmaya başlamıştır. Öncelikle üretilen malların iç pazar ihtiyaçlarının çok üzerinde olması, dış pazara açılmayı bir zorunluluk haline getirmekteydi. Diğer yandan hammadde ve ucuz işgücü temini de, her yönüyle ulus-devletlerin sınırları dışında yeni arayışları gündeme getirmiştir. Böylece uluslararası şirketler dünya ölçeğinde boy göstermeye başlamıştır. Tabii ki bu ulus aşırı şirketlerin farklı ülkelerde konumlanabilmesi; hem ulus-devletlerin yerleşik düzenini zorlamış, hem de onun zeminini hazırlayan teknolojik ve kültürel değişimlerin ortaya çıkışını sonucunu doğurmuştur.

Bir kere sermayenin ülkeler arası akışının kolaylaşması gerekiyordu. Çünkü ulus-devlet sınırlarını aşamayan sermayenin, şirketlerin küreselleşmesini (dünya ölçeğine yayılmasını) engellemesi söz konudur. Dolayısıyla süreç içerisinde dış yatırımlara olanak tanınmış ve yabancı sermayenin girişini kolaylaştıran serbestlikler getirilmiştir. Hatta Batı dışı birçok ülkede “uyum yasaları” adı altında bu süreci kolaylaştıracak adımlar atılmıştır.

Bugün McDonalds, Coca Cola, Microsoft gibi ulus aşırı şirketler dünya ölçeğinde yapılmışlardır. Bunlara bağlı olarak malların ulus-devlet sınırlarını aşip rahatlıkla dolaşıma çıkabilmesi mümkün olmuştur. Meselâ; 1980 öncesi Türkiye’de yurtdışına çıkmak, döviz bulundurmamak, yabancı sigaralar sınırlı ya da yasaktı. Bugün geline nokta, döviz ve yabancı sigaralar da dahil olmak üzere, tüm yabancı mal ve hizmetler Türkiye’de serbest olarak

bulunabilmektedir. Daha da önemlisi, ulus-devletin sermayedeki “milliyetçi” karakteri giderek aşınmaya başlamıştır.

Dünyayı küresel boyutlara getiren gelişmelerde ekonomi, önemli ve başat bir faktör olmakla birlikte, küreselleşmeyi sadece ekonomi merkezli ele almak eksik olacaktır. Ekonomik bakımdan bu gelişmelere paralel olarak, kültürel değişimler de kendisini göstermiştir. Küreselleşme, bu anlamda modernleşmenin bir ölçek büyütmesi olarak Batı standartlarının tüm dünyaya yayılmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla Batı kültürü ve yaşam biçimi tüm dünyaya doğru yayılmaktadır. Fakat öte yandan iletişim araçlarının gelişmesiyle birlikte, dünyanın farklı yerlerindeki yerel kültürler de kendilerini dünya ölçeğinde ifade etmeye başladılar. Bu bağlamda bir kültürel çeşitliliğin ortaya çıkması da söz konusudur. Küreselleşme sürecini ve dünyada olmanın daha fazla farkında olunmasını, teknolojik gelişmeler hızlandırmakta ve yoğunlaştırmaktadır.

Bu durum yeni etkileşim ve yakınlaşma biçimleri oluşturmaktadır. Artık dünyanın herhangi bir yerinde meydana gelen bir olayın etkileri, sadece o bölge ya da ülkelerle sınırlı kalmamaktadır. Dünyanın birçok bölgesini farklı şiddetlerde ama mutlaka etkilemektedir. Bundan yüzyıllarca önce, iki ülke birbirleriyle meydan savaşı yapmakta; öncelikle bunun etkisi kazanan ve kaybeden taraflar üzerinde hissedilmekte idi. Her ne kadar böyle bir savaşın karşılaşan devletlerin nüfuzları oranında çevreye etkileri bulunmakta ise de, bu etkilerin sınırlı olduğunu söyleyebiliriz. Fakat günümüzde iki ülke arasındaki savaş ya da bir gerilimin etkileri tüm dünyada hissedilmektedir. Bundan da öte dünya ülkeleri arasında oluşan bağımlılık o hale gelmiştir ki bir ülkedeki kriz diğer ülkelere doğru dalga dalga yayılmaktadır. A.B.D.’de 2007’de başlayan ve dünyanın diğer ülkelerini de etkileyen finans krizini buna örnek olarak göstermek mümkündür.



Yukarıda anlatılan küreselleşmenin tanımı, tarihsel sürecini gözden geçiriniz ve çevrenizde küreselleşmenin bir yansıması olarak gördüğünüz gelişmeleri yazınız.

KÜRESELLEŞME TEORİLERİ

Çok boyutlu ve karmaşık ilişkiler ağı olan küreselleşme, üzerinde çokça tartışmaların yapıldığı bir konudur. Bu bağlamda ne olduğu, oluşumu ve işleyişi hakkında farklı adlandırmalar ve görüşlerin olması gayet doğaldır. İşte bu başlık altında küreselleşmeyi açıklamaya çalışan teorileri ele almak gerekmektedir. Bunlardan başlıcalarını kısaca şöyle ifade edebiliriz.

1- Immanuel Wallerstein-Modern Dünya-Sistemi

Sosyal bilimlerde tartışılan teorilerden ilki Immanuel Wallerstein’a aittir. Wallerstein, küreselleşme kavramını “modern dünya-sistemi” ile tanımlamaktadır. Ona göre, modern dünya-sistemi 16. yüzyılda, öncelikle Avrupa’da vücuda gelmiştir. Kendi içerisinde bir dizi süreç sayesinde, bu dünya sistemi kesintisiz olmasa da, devamlı bir şekilde 19. yüzyılın orta veya sonlarında yerkürenin bütün coğrafi bölgelerine yayılmıştır. Bu coğrafi bölgeleri kendi toplumsal işbölümüne eklemiştir. Böylelikle tarihsel bakımdan yeni bir durum yaratmıştır. İnsanlığın tarihinde ilk defa olarak, yeryüzünde sadece bir tek tarihsel sistem bulunmaktadır. Bu kapitalist dünya-ekonomi, bugün hâlâ varlığını sürdürmekte ve toplumsal işbölümüne yeryüzünün bütün

coğrafi bölgelerini de eklemektedir. Zaten bugün kapitalist dünya-ekonomisinin siyasal üst yapısı olan devletlerarası sistemin parçası olmayan hiçbir devlet yoktur. Bu durum, kültürel baskılar oluşturmakta; kültürel baskılar yerkünün bütün alanlarının toplumsal gerçekliklerine nüfuz etmektedirler. (Wallerstein, 1998: 148)

Wallerstein, modern dünya sistemini bir kapitalist dünya ekonomi sistemi olarak tanımlamaktadır. Bu, onun biçimsel yapısının ve üretim tarzının tarifidir ve bu ikisi ayrılmaz. Onun dünya ekonomisi olması şu sebebe dayanmaktadır: Bir kere toplumsal işbölümünün sınırları geniştir ve çok sayıda kültürel alanı kapsamaktadır. Bundan ötürü bir “dünya”dır ve bir tek birleştirici siyasal yapıya sahip değildir. Ancak siyasal bir üst yapısı vardır. Bu üst yapı “hükümran devletler” ağıdır. Bu ağda çok büyük olan devletlerle sistemin üyeleri olan ve onun tarafından tanımlanan devletler vardır. Bunlar arasındaki ilişkiler de hükümran devletlerin ilkelerine bağlanma üzerine kuruludur ki, bu bağlanma ya da bağlanmama maddi ödüllendirme ve cezalandırma ile desteklenmektedir. (Wallerstein, 1998: 146-147) Dolayısıyla Wallerstein’a göre, kapitalist dünya ekonomisi (world-economy) sosyal hayatın asıl bağlamını oluşturmakta; ekonomi, siyaset ve kültür gibi hayatın öteki yönlerini belirlemektedir. Açıkçası modern küresel sistem her şeyden önce ekonomi, bilhassa serbest piyasa ve metalaşmaya dayalı kapitalizmdir. Bu dünya sisteminde dünya, merkez, çevre ve yarı çevre bölgelerine ayrılmıştır. Sermayenin toplandığı merkez bölgedeki ülkeler, sisteme egemendir. (Kutluer, 2006: 31)

Görüldüğü üzere Wallerstein, modern dünya-sistemi olarak adlandırdığı küreselleşmeyi kapitalizm bağlamında açıklamakta; merkez ve çevre ülkeler olmak üzere devletleri hiyerarşik bir sıralamaya tâbi tutmakta; merkezdeki küresel aktörlerden başlayarak çevre ülkelere doğru gelişen iç bağımlılığı açıklamaya çalışmaktadır.

2- Zygmunt Bauman-Küresel Dünya Düzensizliği

Küreselleşmeyi daha çok “etki” ve “etkileşim” anahtar kavramları etrafında algılayan Bauman, bir karmaşıklığa vurgu yapmaktadır. Bauman’a göre, küreselleşme kavramından çıkan en derin anlam; dünya meselelerinin belirsiz, kuralsız ve kendi başına buyruk doğasıdır. Bir merkezin, bir kontrol masasının, bir yönetim kurulunun, bir idari büronun yokluğudur. Küreselleşme bu yönüyle yeni dünya düzensizliğidir.

Küreselleşme kavramı, küresel girişimler ve çabalardan çok, niyet ve tahmin edilmemiş global etkilere işaret etmektedir. Bu sebeple, küreselleşme herkesin ya da en azından en verimli ve girişken olanların yapmayı istediği ya da arzu ettiği şeyler hakkında değildir. Neye maruz kalındığı ve insanların başına ne çoraplar örüldüğü hakkındadır. (Bauman, 1999: 69-70)

3- Roland Robertson-Glokalleşme

Roland Robertson, öncelikle küreselleşme diye adlandırılan şeyin uzun, düzensiz ve karmaşık bir süreç olduğuna vurgu yapmaktadır. Robertson, dünyanın sistemliliği bakış açısından, en fazla sürekliliği olan tartışmanın küreselleşme olduğunu düşünmektedir. O, küresel bütünlüğün belirli yadsımlarını onaylamıyor ise de dünya halklarının teklifleri doğrultusundaki eğilimlerin karşı konulamaz olduklarını düşünmektedir. (Robertson, 1999/a: 24-50)

Robertson'a göre, global kavramı, global ve lokal küçültme yoluyla elde edilmektedir. Yani Roland Robertson'ın bakış açısından küreselleşme kavramı, küresel ile yerel olanın etkileşimidir. (Robertson, 1999/b: 119-123) Bunun anlamı; küresel (evrensel) ile yerel olanın karşılıklı olarak bir gerilim ve iletişim içerisinde olmasıdır. İşte bu sebeple "global" ve "local" (yerel) kelimeleri bir anlamda kaynaştırılarak "glokalleşme" kavramı elde edilmiştir. Robertson bunu, bir yandan tikellik ile farklılığa, öte yandan evrensellik ile türdeşliğe doğrudan ve dengeli bir ilgiyle yaklaşmak şeklinde ifade etmektedir. Bu yaklaşım büyük ölçüde, 20. yüzyılın sonlarında tikelciliğin evrenselleşmesinin ve evrenselciliğin tikelleşmesinin içiçe geçmesini içeren derin, ikili bir sürece işaret etmektedir. (Robertson, 1999/b: 166)



Robertson, diğer teorilerden farklı olarak küreselleşmeyi tek bir kültürün homojen bir biçimde tüm dünya ölçeğinde mutlaka kabul edilmesi ve mutlak bir homojenlik olarak tanımlamaz. Bir yandan homojenleşme, bir yandan da farklılaşma süreçlerinin bir etkileşimi olarak ele alır.

Aslında Robertson, modernleşmenin kavramlarını, ölçeklerini büyütürken küresel mantık içerisinde yeniden ele almakta ve tanımlamaktadır. Bilindiği gibi modernleşme, bireysel varlıkların cemaat denilen sosyal form içinde anonimleşmesi gerçeğinden gittikçe kopuşu ve birey/toplum farklılaşmasının giderek artışı anlamına gelmektedir. Robertson, cemaat yerine ulusal toplumları, cemiyet yerine küresel toplumu koyarak ölçeği küreselleştirmektedir. Bu ilişki, belli bir ulusal toplumda yerleşik olan norm ve değerleri, dünyanın öteki toplumları tarafından konulan norm ve değerlerle giderek artan biçimde yüz yüze getirmektedir. Bu bağlamda küreselleşme, tüm bir dünyanın tek bir mekan oluşturmak adına, giderek artan bir şekilde karşılıklı olarak bağımlı hale gelmesine yol açan kapsayıcı bir süreçtir. (Kutluer, 2006: 35-37) Böylece Robertson, küreselleşmeyi sadece dünyanın homojenleşmesi, bütünleşmesi olarak gören anlayışlara mesafeli durmakta ve evrensel ile yerelin karşılıklı bağımlılık ve ilişkisi olarak yorumlamaktadır.

4- Anthony Giddens-Modernliğin Küreselleşmesi

Öz olarak Anthony Giddens, modernliğin kurduğu ağ ve şebekenin ölçeğinin büyümesi bağlamında küreselleşmeye bakar. Giddens, küreselleşmeyi yeni bir süreç olarak görmez. O, yeni bir döneme girmekten ziyade, modernliğin sonuçlarının eskisinden daha çok radikalleştiği bir başka döneme girildiğini söyler. Bu durum zaten modernleşmenin evrenselleşme iddiaları ile paralellik arz etmektedir.

Giddens'a göre bugün Batı'nın dünyanın geri kalan kısmını kavrayan penceresinin giderek gevşemesi, ilk önce Batı'da ortaya çıkmış kurumların etkisinin azalması değil, tam tersine bunların küresel olarak yaygınlaşmasının sonucudur. Bu bağlamda modernliğin dört kurumsal boyutu olan ulus-devlet sistemi, kapitalist dünya ekonomisi, askeri dünya düzeni ve uluslararası iş bölümünün bir etkileşimi olarak ve ölçek büyütürken küreselleşme kendisini göstermektedir. Giddens, küreselleşmenin ortaya çıkışında zaman-mekan (uzam) ilişkisine değinir. Ona göre, mekanik saatin icadı ve nüfusun tamamına yayılması, zamanın mekandan ayrılmasında çok önemli bir olaydı. Böylece modernliğin ortaya çıkışıyla herhangi bir yüz yüze etkileşim durumundan uzak olarak, yüz yüze olmayan (sanal) ilişkileri geliştirerek mekânın önemini azaltmaktadır. İşte modern dönemde zaman-mekan uzaklaşması, önceki bütün dönemlerden daha fazladır. Yerel ve toplumsal biçim ve olaylar arasındaki ilişkiler de buna uygun olarak esnerler. Küreselleşme, asıl olarak

bu esneme sürecine işaret eder; farklı toplumsal bağlamlar ya da bölgeler arasındaki bağlantı biçimleri bir bütün olarak yerküre yüzeyinde şebekelenir. Buna göre, küreselleşme, uzak yerleşimleri birbirlerine, yerel oluşumların kilometrelerce ötedeki olaylarca biçimlendirildiği ya da bunun tam tersinin söz konusu olduğu yollarla bağlayan dünya çapındaki toplumsal ilişkilerin yoğunlaşması olarak tanımlanabilir. (Giddens, 1997: 13-72)



Mekân-zaman ilişkilerindeki dönüşüm, küreselleşmenin anlaşılması açısından ciddi önem taşımaktadır. Öncelikle yukarıda geçen mekanik saat ifadesini açıklayalım. Mekanik saat anlayışına göre gün 24 saate ayrılmıştır. Bunlar saniye, dakika gibi alt zaman dilimleriyle birbirlerinden eşit mesafe ile ayrılmaktadır. Meselâ, bir insan saat sekizde işe başlamakta, saat beşte iş bırakmaktadır. Modern öncesi dönemde ise zaman sabah namazı sonrası gibi daha bağlamsal bir içerik taşımaktaydı. Doğrusu mekân için de aynı durum geçerlidir. Küreselleşme, mekânın önemini azaltırken, onun zamanla bağlantısını koparmaktadır. Böylece aynı zaman içinde dünyada bir “yer”le ilgili olunabilmektedir.

KÜRESELLEŞMENİN BOYUTLARI

Yukarıda anlattıklarımızdan da anlaşılacağı üzere, küreselleşme çok boyutlu ve karmaşık ilişkiler ağına sahiptir. Bu açıdan kavramı, sadece bir boyutuyla tanımlamak eksik olacaktır. Bu boyutlar, küreselleşmenin bütüncül bir şekilde ele alınmasını sağlayacaktır. Bu bağlamda, küreselleşmenin farklı boyutlarını kısaca özetlemeye çalışacağız. Bu boyutları, ekonomik, politik, kültürel, iletişim ve ekolojik küreselleşme olarak sınıflandırmak mümkündür. (Chass-Dunn, 1999: 190-193) Şimdi bunları sırasıyla inceleyelim.

1- Ekonomik Küreselleşme

Hemen peşinen belirtmek gerekir ki, küreselleşmenin ekonomik boyutu, diğer boyutlarına bir zemin oluşturması bakımından özel önem taşımaktadır. Sanayileşmenin insanlık tarihinde bir devrim niteliğinde olduğunu biliyoruz. Seri üretime bağlı olarak ortaya çıkan gereksinimler ve tüketimin sınırsız olarak teşvik edildiği kapitalist sistemde, büyüme için de bir sınır bulunmamaktadır. Bu durum, yeni sermaye birikimi ve sermaye sahiplerinin oluşumunu getirmiştir. İlk zamanlarda modern ulus-devlet yapısı içerisinde “devlet” de ekonomik işleyişte bir unsur olarak yer aldı. Hatta devlet, özel sektör karşısında en büyük işletmeciler arasında yer aldı. Bu yapı içerisinde sermaye de “ulusal” nitelikleri ağır basan bir unsur olmuştur.

Giderek hızla artan üretimin ülke içinde tüketimi doğal olarak mümkün değildir. Bu durum, ulus sınırlarını aşan yeni arayışları gündeme getirmiştir. Bilhassa küresel aktörler diye bahsedilen Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Fransa, Almanya gibi ülkeler bu arayışlara önyak olmuşlardır. Giderek devletlerin, özel şirketler lehine ekonomik faaliyetlerden çekilmesi gerçekleşmiştir. Dolayısıyla özel kuruluşlar ve şirketler bu arayışların öncüsü olmuşlardır. Meselâ, merkezi ABD’de olan Coca-Cola’nın Çin ve daha büyük boyutta üçüncü dünya ülkelerine girişi bu çerçevede düşünülebilir. Dolayısıyla sermayenin büyümesi bağlamında kapitalizmin, gelişen yeni küresel koşullara bir ayak uydurması söz konusudur. Bir başka deyişle, küreselleşme ekonomik anlamda kapitalizmin yeni gelişen formu olarak da nitelendirilebilmiştir. Bu bağlamda “küreselleşme, kapitalist dünya sisteminin merkez-

lerinin dünya ekonomisini kendi ihtiyaçlarına göre şekillendirme çabasının devamı” (Somel, 2002: 150) olarak da görülebilmektedir.

Sanayileşmenin temerküz ettiği Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa’da küreselleşmeye giden süreçte önemli gelişmeler yaşanmıştır. Büyük işletmeler bu ülkelerde kurulmuştur. Bu, birçok hammaddenin Batı’ya taşınması, işlenmesi, işlenen malların yine dış pazara satılması işlemlerinin maliyetlerini gündeme getirmiştir. Batı’da sanayi işletmelerinde doğan işgücü ihtiyacı için, üçüncü dünya ülkelerinden ciddi bir işçi göçü olmuştur. Nitekim 1950’den sonra Türkiye’den başta Almanya olmak üzere Avrupa’ya doğru olan işçi akını bunun bir sonucudur. Ayrıca sanayileşme sonrası oluşan ekolojik sorunlar; diğerleriyle birleşince Batılı devletler, üçüncü dünya ülkelerinde yeni yapılanmalara gitmeye başlamışlardır. Bu yapılanma, şirketlerin yönetim merkezlerini değiştirmeden, ağlarını genişletmelerine imkan sağladığı gibi, Batı ülkelerinde sanayileşme sonrası yaşanan politik, kültürel ve ekolojik sorunları Batı dışına kaydırmıştır.

Bugün ulus aşırı şirketler çok farklı ülkelerde yatırımlar yapmakta; şirketlerin farklı şubelerini bir merkezden yönetmektedirler. Bir Amerikalı yatırımcı İstanbul Menkul Kıymetler Borsası’nda (İ.M.K.B.) yatırım yapmakta, bir Japon markası ürünün Türkiye’de üretimlerini gerçekleştirmekte ve diğer ülkelere satmakta, bir banka hesabındaki para, dünyanın her yerine ânında aktarılabilir. Tüm bu gelişmeler ekonomik anlamda dünya ülkelerini birbirlerine yakınlıktırarak, yerli ve yabancı yatırımlar birbiri içine geçmekte, şirketleri daha hızlı ve akışkan hale getirmektedir. Dolayısıyla üretim, işgücü, satın alma bağlamında ulus-devlet sınırlarının ekonomik anlamda aşılıp küreselleştiğini söyleyebiliriz.



Küreselleşmenin ekonomik boyutu ile ilgili olarak çevrenizde ne gibi değişim ve farklılar olmuştur?

2- Politik Küreselleşme

İmparatorluklar döneminden başlayarak ulus-devletler de dahil olmak üzere, bir ülkenin kendisine ait bir iç ve dış politikanın olduğunu görüyorduk. “Bill Clinton’un tarihte ilk defa iç ve dış politika arasında bir farkın kalmadığını ilan edebilmesi” (Bauman, 1999: 20) küreselleşmenin politik boyutunu açıklamaları bakımından üzerinde durulmaya değerdir. Peki bu söz ne anlama gelmektedir? Bilindiği gibi imparatorluklar döneminde, kozmopolit bir yapı varlığını korumaktaydı. Yani farklı etnik ve dini kökenden insanlar bir imparatorluk içerisinde bulunuyorlardı. Fransız Devrimi ile birlikte dünyaya yayılan ulusçuluk akımı, modern-ulus devletleri yaygın bir yapı haline getirmiştir.

Tek bir etnisite merkezli hareket eden ulus-devletler, ister istemez himayeci ve dışarıya kapalı olduğu kadar “milliyetçi” politikalar izlemişlerdir. İlerleyen süreçte, ülkeler arasında farklı yapılanmalar kendisini göstermiştir. Bu yapılanmalar bir yandan ulus-devletin kendi politik çizgilerini izlemelerine izin verirken, öte yandan bir birlik ve ittifak oluşturmaktaydılar. Nitekim NATO ve Varşova Paktı gibi dünyanın iki kutuplu olduğu zamanlarda bunlar yaşanmıştır. Fakat Avrupa Birliği, ulus-devletlerin daha büyük bir birlik içerisinde çok boyutlu anonimliklerini ifade etmektedir. Bir kere genel normlar ve değerler etrafında bir yapılanma vardır ki, Batı’nın siyasi dini, kültürel birliktelikleri bu yapılanmanın ana şemsiyesini oluşturmaktadır. Bu durum, Birlik içerisinde yer alan ülkelerin genel politikalarını da belirlemekte, Birlik içinde öne çıkarılan ilkeler temel standartlar haline gelmektedir. Bu ülkeler,

devletlerarası ilişkiler ve tüm politikalarında standart hâline gelen ilkeleri uygulamaya çalışmaktadırlar. Hatta Birlik üyesi olmayan bazı ülkeler de, kendi politikalarını Avrupa Birliği yasalarıyla uyumlu kılmak üzere çaba göstermektedirler.



Gerek genel anlamda küreselleşme, gerekse küreselleşmenin politik boyutunda modern ulus-devlet merkezi önemdedir. Çünkü bu süreçte modern ulus-devlet, hem tek bir milliyet hem de sınırları olan bir toprak parçası içerisinde homojenliği (aynılığı) vurgulamaktadır. Küreselleşme ise, hem bu sınırları dünyanın en geniş sınırlarına kadar genişletmesi, hem farklı kültür ve etnisitelere meşruiyet vermesi, hem de farklılıkları görünür kılmasıyla ulus-devlet anlayışı ile gerilim içindedir.

Batı standartlarının dünyaya yayılmasına sebep olan bu durum, güç dengeleri ile bağlantılı görünmektedir. Küresel aktörler dediğimiz dünyaya hakim devletlerin de, bu bağlamda tüm dünyaya bazı değerleri yaymak istediklerini bilmekteyiz. Bu, bir noktadan sonra, baskıcı bir tarzda meydana gelmektedir. Nitekim 11 Eylül 2001 olaylarından sonra Amerika Birleşik Devletleri'nin işgalleri hâlâ devam etmektedir. Öte yandan teorik düzeyde de bunu destekleyici argümanlar ileri sürülmektedir. Meselâ, Francis Fukuyama'nın "tarihin Sonu" şeklinde bilinen, Batılı demokratik ve liberal değerlerin insanlığın ulaşabileceği yegâne değerler silsilesi olduğunu belirten tezi Batılı değer ve normların "küresel" olduğunu iddia etmektedir. (Fukuyama, 1999: 13-49)

Bugün gelinen noktada, ulus-devlet bir yapı olarak varlığını sürdürmekle birlikte, işlevlerinde eskisine göre ciddi bir kayıp meydana gelmiştir. Herhangi bir yerde meydana gelen politik bir olayın ya da siyasi tavır alışların, dünya ölçeğinde diğer ülke ve devletlerin politikalarında bir etki bırakması, hiçbir devletin dünyada kendi içine kapanmasına izin vermemektedir. Artık hiçbir sorunun iki ülke arasında özelleşmesi gibi bir durum da söz konusu olmamaktadır. Meselenin bir başka boyutu da, vatandaşın ulus-devlet sınırları dışında uluslar arası hukuk ve kurumlarla ilişkisidir. Bu ilişkiler çerçevesinde yurttaş, hükümet ve siyasi liderlerden yurt içindeki toplumun düzeninin sağlanmasıyla ilgili uluslararası yükümlülükler dâhil, hukuka uymalarını bekleme hakkına sahiptir. Siyasi kimlik temeli olarak ulus-devlet sınırlarının bulanıklaşması, aynı zamanda hükümetin zayıflamasına eşlik etmektedir. (Falk, 2005: 218-219) Buna göre vatandaş, ulus-devlet sınırlarını aşarak küresel düzeyde örgütlenmiş ya da norm haline gelmiş ilkelerin ülke içinde uygulanmasını talep etmektedir. Zaten bu yönde devletlerarası yapılanmalar da hızlanmaktadır.

3- Kültürel Küreselleşme

Kültürün toplumdan topluma farklılaşması göz önüne alındığında, her kültürel yapının bir kendine özgülük taşıdığını söyleyebiliriz. İşte bu durum, farklı toplumların kültürlerinden bahsedebilmeyi mümkün kılmaktadır. Kültürlerin farklılaşması, aslında bir etkileşim, iletişim ve tanıma bakımından önem taşımaktadır. İnsanoğlunun tarihsel süreci içerisinde sönmüş kültürler de dâhil olmak üzere olabildiğince farklı kültürlerle rastlamaktayız. Bunların bir kısmı folklorik özellikler kazanarak tarih sahnesindeki yerlerini almışlardır. Yakın zamana gelinceye kadar farklı kültürleri tanıma daha çok ticaret kervanları, yolculuklar ve özel gayretler ile mümkündü. Ancak iletişim araçlarının getirdiği imkânlar, yolculukların kolaylaşması, farklı kültürlerin günümüzde tanınmasını daha da kolaylaştırmıştır.

Kültürel anlamda küreselleşmenin iki boyutunu burada zikretmeliyiz. Birinci boyut modern Batı kültürünün tüm dünyaya yayılması anlamında bir küreselleşme. İkinci boyut da, farklı yerel kültürlerin dünya ölçeğinde kendilerini çok rahat ifade edebilmeleridir ki, böylece kültürler tüm dünyada dolaşıma girebilmektedirler. Modernlik çok geniş arka planıyla Batı kültürü ve yaşam tarzını içermektedir. Batı'nın, tüm dünyanın modernleşeceği iddiası, zaten özünde küreselleştirici bir özellik taşıdığı göstermektedir. Hakkaten modernizm çok farklı yollarla dünyada birçok ülkeyi etkisi altına almıştır. Dolayısıyla bugün modern Batı kültürü global çapta yaygınlık kazanmış durumdadır.

Öte yandan farklı kültürlerin dolaşıma girmesiyle, kültürel anlamda bir çoğulculuk meydana gelmiştir. Bu anlamda kültürün küreselleşmesi, kültürel çoğunluğun artması süreci (Jary-Jary, 2000: 253) olarak da görülmektedir. Bugün sıklıkla tartışılan "çokkültürlülük" kavramı, hâkim kültür yanında her kültürün kendisini ifade etmesini içermektedir. Diğer yandan bu iki boyutun, yeni hâkim kültürle yerel kültürlerin etkileşimi de yeni kültürel durumları dünya insanının önüne getirebilmektedir. Bu etkileşimler, bir kültürün kendisini ifade edebilmesi şeklinde gelişebileceği gibi, bir eklektiklik (her kültürden farklı unsurları bir araya getirerek bir bütün oluşturma) biçiminde de olabilir.



Yukarıda anlatılan kültürel küreselleşme bağlamında "çokkültürlülük" konusunda dünyada yaşanan tartışmalar ve problemlerden örnekler veriniz.

4- İletişimde Küreselleşme

Sanayileşmeden sonra dünyada devrim niteliğinde bir gelişmeden bahsedilecekse bu, herhalde iletişim alanında gerçekleşmiştir. Geride bıraktığımız son yüzyılda iletişim araçlarının baş döndürücü bir hızla geliştiğine tanıklık ettik. İletişim araçlarındaki çeşitlilik artışı hâlâ bütün hızıyla devam etmektedir. Gazete, telsiz, radyo, uydu televizyon, internet ve cep telefonları bu iletişim devriminin farklı uğrak noktalarını oluşturmaktadır.

Türkiye'de 1968 yılında ilk defa televizyon kuruldu. Tek kanallı televizyon günlerinden uydu aracılığıyla yapılan yayınlara doğru işleyen süreç, giderek dünyayı ülkedeki insanların odasına getirdi. Hatta 1991 yılında Kuveyt'i işgal eden Irak'ı karşı A.B.D. öncülüğündeki savaş ve 2003 Irak işgalini tüm dünya canlı yayında izlediler.

Bugün gelinen noktada cep telefonları ile ânında görüşmeler mümkün olabilmektedir. İnternet ise, iletişimin çok daha hızlı, ucuz ve aktif bir şekilde yapılabildiği bir ortamdır. Dünyanın en uzak yerlerine fotoğraf, dosya ve bilgi gönderilebilmekte; hatta canlı yayın ortamı da sağlanabilmektedir. Yine söz gelimi; A.B.D. ve Avrupa'da bir üniversitenin kütüphanesindeki kitapların içeriğine ulaşmak artık imkân dâhiline girmiştir. Aslında iletişim, tüm araçlarıyla küreselleşmenin gerçekleşmesinin bir ortamı, aracı olarak işlev görmektedir.

5- Küreselleşmede Ekolojik Boyut

Çevre, insanlığın ilk dönemlerinden bu yana insanı kuşatan bir olgudur. Ancak, son birkaç yüzyılda üzerindeki olumsuz etkiler konuşulmaktadır. Sanayileşme ile birlikte Avrupa'dan başlayarak dünyanın birçok yerinde

fabrikalar inşa edilmeye başlandı. Fabrikaların dumanları ve zararlı atıkları çevreyi kirletmeye başladı. Bu bağlamda hava kirliliği insanlığın genel olarak karşılaştığı önemli problemlerden birisi oldu. Bu problemi Türkiye'nin özellikle büyükşehirleri yoğun bir şekilde yaşadı. Fabrika atıklarının çevresindeki tarım arazileri ve bilhassa denizlerde ortaya çıkardıkları kirlilik en çok konuşulan sorunlar arasında yer aldı. Buna şehirlerin alt yapılarına ait atık sular da eklenince problemler daha da arttı.

Yine petrol ürünleri kirliliği bir başka açıdan arttıran unsur oldu. 1991 Körfez Savaşı sırasında petrolle kirlenmiş deniz kıyısında yüzen bir hayvan resmi, zihinlerde bu felaketin bir simgesi olmuştu. 2010 yılında Meksika kıyılarında bir İngiliz firmasının petrol aramaları sırasında sızsan binlerce ton petrolün doğal hayata verdiği zarar ve benzeri olayların önlenmesi aylarca gündemi meşgul etmiştir.

Ekolojik felaketleri sadece sanayi atıkları ile sınırlamak mümkün değildir. Bugün bitki ve hayvan genleri üzerinde oynamalar yapılması, felaketin farklı boyutlarını ortaya çıkarmıştır. Nitekim GDO'lu ürünler, tarım ilaçları, melez tohumlar da küresel düzeyde birer felaket olarak yerlerini almışlardır. Bunların dışında tüm dünyada konuşulan kimyasal silahlar da insanlık için bir tehdit haline gelmiştir. Bu silahlar dünyada az sayıda ülkelerde bulunmakla birlikte, dünyayı yok edecek derecedeki gücü, onu ister istemez tüm dünyanın ortak gündemi haline getirmiştir. Dolayısıyla bu da küresel bir sorun olarak konuşulmaya devam etmektedir.

“Küresel ısınma” diye adlandırılan sorun ise, belki bu başlığın ana eksenini oluşturmaktadır. Dünyanın giderek ısınması ile buzulların erimesi, mevsimlerin değişmesi sorunu ile karşı karşıya kalınmaktadır. Bunun gelecekte okyanuslardaki su seviyesini yükseltmesi ve bazı kıtaların su altında kalmasına sebep olacağı beklenmektedir.

DİN VE KÜRESELLEŞME

Din ve küreselleşme ilişkisini tartışmak, aslında bir noktadan sonra din ve değişim ilişkisini analiz etmeye doğru kaymaktadır. Varoluşundan bu yana bütün farklılıklarıyla birlikte insanlığın bir gerçeği olan din ile kırk elli yıllık bir geçmişe sahip küreselleşme arasındaki ilişki, bu çerçevede iki boyutta ele alınabilir. Bunlardan birincisi, küresel bir dünyada dini söylem, düşünce ve anlayışlardaki değişimdir. Bir başka deyişle, dinin küreselleşmenin kalıpları içerisinde yeni formudur. İkincisi ise, dinin küreselleşme üzerindeki etkileri ile içinde bulunduğumuz koşullarda sunacağı imkânlardır. Dolayısıyla din ile küreselleşme arasındaki etkileşimi burada inceleyeceğiz. Bu bağlamda önce küreselleşmenin din üzerindeki etkileri üzerinde durabiliriz.

Küreselleşmenin Din Üzerindeki Etkileri

Din ile toplumun tarih boyunca ilişkileri, bu ilişkilerin çok çeşitli örnekleri ve onlara ilişkin tartışmalar bilinmektedir. Tek bir kategoride ele alınmayan dinler, farklı bakış açılarından farklı sınıflamalara tabi tutulmuşlardır. Fakat nasıl sınıflanırlarsa sınıflanırlar, son tahlilde insanoğlunun tarihinden ayrılmaz bir realitedir. Ancak tarihin farklı dönemlerinde, sosyal yapılar ve şartlarla da bağlantılı olarak dinin konumu, algılanışı vb. de değişimler

olmuştur. Söz gelimi; feodal dönem ile sanayi devrimi arasında hiç şüphesiz bu bağlamda değişimler söz konusudur.

Ortaçağ Avrupa'sında hâkim olan ruhban sınıfın otoritesi (yani kilise hâkimiyeti) modern zamanlara geldiğinde köklü bir değişime uğramış; Tanrı merkezli bir evren ve insan anlayışından insan merkezli evren ve insan anlayışına geçiş yaşanmıştır. Bu geçiş ile din oldukça büyük bir konum kaybetmiş ve insan hayatının birçok alanlarından el çektirilerek etkisi sınırlandırılmıştır. Kamu hayatının dışında bireysel olarak bir vicdan işi olarak nitelendirilmiştir. Buna göre insanoğlunun birçok ihtiyaçları yanında dini ihtiyaçları da ilgili kurumlar tarafından karşılanacaktı. Dinin vicdan sınırları içine ve hayatın belirli bir alanına çektiildiği bu durum karşısında yeni arayışlar hızlanmıştı. Bunun mantıkî sonucu olarak, dinin kurumsal yapılar dışında daha çok bireyselleştiği ve sivilleştiği görülmektedir. Bugün küresel dünyada dinin temel tezahürlerinden birisi budur.

Dinin sivilleşmesiyle bağlantılı olarak ortaya çıkan bir başka husus da yeni dini hareketlerdir. Yeni dini hareketler, dünyanın birçok yerinde mevcut klasik, kurumsal dini yapı ve mezheplerin dışında, daha eklektik unsurları içinde barındıran ritüalistik ve âyinsel boyutları ağır basan, fakat sistematik ve tutarlı bir inanç, ibadet ve gündelik yaşam uygulamaları içermeyen yapılardır. Bu dini hareketler, farklı kültürlerin ve dinlerin dünya ölçeğinde daha rahat tanınmasıyla çeşitlenmekte ve daha da eklektik hale gelebilmektedir.

Hiç şüphesiz ulus-devletin sınırlı dolaşım imkanları ile küresel dünyanın imkanları arasındaki fark, dinin dünyada farklı biçimlerde tezahür etmesine sebep olmuştur. Bir kere her ulusun kendi etnisitesini merkeze alarak kurduğu ulus-devleti, aynı zamanda homojen bir dini anlayışı da içinde barındırmaktadır. Hatta bunu gerektirmektedir. Ulus-devlet içerisindeki bu homojen kimlikler, süreç içerisinde farklılaşmış ve çoğul hale gelmiştir. Bunu ekonomik, politik ve kültürel gelişmeler zorladığı gibi teknolojik imkanlar da önemli bir zemin hazırlamışlardır. Amerika ve pek çok Avrupa ülkesinde farklı sebeplerle gelen çeşitli dinlere mensup insanlar, ülkelerde hem homojenliği bozmuşlar hem de kültürel anlamda entegrasyon problemlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır. Bu fiili durum, küresel dünyada çokkültürlü ve buna bağlı çok dinli yapıları konuşulur ve tartışılır hâle getirmiştir. Tabii ki sadece Asya ya da Ortadoğu'dan Batı'ya işçi akını ve göçler olmamıştır. Paralel bir biçimde Batı'dan doğuya doğru da bu göçleri izlemek mümkündür. Aslında bunların tamamı kalıcı bir göç olmak zorunda da değildir. Artık daha geçici yerleşmeler görünmeye başlamıştır. Bu durum dünya ölçeğinde bir dolaşımı hızlandırmakta ve sürekli kılmaktadır. Dolayısıyla insanların çok farklı din ve kültürle teması, en azından zihinlerde homojenliğin kırılmasına ve çeşitliliğin içselleştirilmesine sebep olmaktadır.

Bu açıklamaların ardından küreselleşen dünyada dinle etkileşim içerisinde oluşan çeşitliliğe kabaca bir göz gezdirebiliriz. Bunlara şimdilik isim olarak değineceğiz ve yeri geldikçe ilgili başlıklar altında bazıları üzerinde duracağız. Dünyaca etkinlik gösteren Evanjelik hareketi, Yahudi, Hristiyan ve İslam fundamentalizmleri, İlmî İslam Projesi, Latin Amerika'da kilise önderliğindeki hareketler. Bir çok sivil dini hareketlerin dünya ölçeğinde yapılması, yeni dini hareketler bunlardan sadece bir kaçıdır.



Bu konuda dünya ölçeğinde çeşitliliği görebilmek ve konuyla ilgili küreselleşme çerçevesinde yapılan analizleri öğrenmek için Oliver Roy'un Küreselleşen İslam (Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yay. 2003) kitabını okuyunuz.

Küreselleşen Dünyada Din

Din ile küreselleşme arasındaki etkileşimin, dünyada ortaya çıkardığı yeni formlar konuşulmaya devam etmektedir. Doğrusu küreselleşme ve din ilişkisini sadece modern zamanlarda salt dini kalıplar içerisinde düşünmemek gerekir. Gelişen noktada, hayatın birçok alanlarında dinin çok çeşitli şekillerde kendisini göstermesi söz konusudur. Ekonomik, politik, kültürel vb. birçok toplumsal sorunun dinle bağlantılı olarak tartışıldığı gözlemlenmektedir. Bu açıdan, dinin küreselleşen dünya içindeki yansımalarını izleyerek, konuyu olabildiğince geniş bir perspektiften ele almak mümkündür.

Öncelikle şu tespitle başlayalım: Tanrı'nın sözünü tüm insanlara ulaştır- mak isteyen ve insanlar arasında yer ve kültür bakımından ayırım yapmayan dinler, evrensel bir düşünceyi yaymalarından dolayı küreselleştirici bir etkiye sahiptir. (Özyurt, 2005: 29) Doğal olarak bu, evrensel oldukları iddiasına sahip dinler için geçerli olabilecek bir yargıdır. Dünyada Hıristiyanlık ve İslam gibi iki büyük ve evrensel din, bu bağlamda küresel olma potansiyeli taşırlar. Hatta Robertson, İslam'ın tarihsel olarak genel bir küreselleştirici yapısı olduğunu söylemektedir. Ona göre bu potansiyel küreselleşme biçimi başarılı olsaydı, günümüz küreselliği farklı biçimde kavranırdı. (Robertson, 1999/a: 52) Fakat Yahudilik gibi bir ırka özgü hale gelmiş; ya da Budizm, Hinduizm gibi hem sınırlı bölgelere mahsus hem de global etkinliği olmayan dinler, özünde küreselleşmeci öğeler taşımamaktadır. Bir dinin küreselleşmeci potansiyel taşıması demek; insanları tüm çeşitliliğiyle kuşatabilmesi anlamına gelmektedir.



Dinlerin küreselleşmeci bir özelliğe sahip olması, öncelikle onun evrensel olma iddiası ile ilgilidir. Bir dinin, evrensel olabilmesi için, hem zaman hem de mekân bakımından kuşatıcı olması gerekir. Buna göre, bir din yeryüzündeki tüm insanları içine alacak, sadece belirli bir mekân, bölge, etnik grupla sınırlanmayacak düzeyde kuşatıcı olursa evrensellik kazanabilir. Evrensel olanın küresel hâle gelmesi ise, kısaca dünya ölçeğinde yaygın ve egemen olması anlamına gelir. Bu açıdan evrensellik ile küresellik arasında ince bir ayırım çizgisi koymak gerekir.

Diğer yandan modern zamanlardaki konumlandırmanın aksine, dinin kamusala doğru yayılan etkisi, küreselleşme süreci ile yakın bağlantılar taşımaktadır. Özellikle son birkaç on yıl boyunca, beşeri kuvvet olarak din, özel meseleler kadar kamusal meselelerle de ilgili hale gelmiştir ve dünya çapında çok yönlü bir dirilişi bulunmaktadır. (Falk, 2001: 32)

Hakikaten din, salt özel alan içinde konumlandırılmasının aksine, toplumların çok farklı sorunlarına cevaplar üreten bir ümit ve referans kaynağı da olmuştur. Erken modernleşme teorilerinin aksine, din 1950'lerden itibaren dünyada yeniden dirilişe geçti. Özgürlük arayışı ve yoksullukla mücadele gibi sosyal hareketlerin hem öncüsü hem de destekçisi oldu. Meselâ; Cezayir Kurtuluş Hareketi, Malcolm X, Polonya'da İşçi Hareketleri, Latin Amerika'daki bağımsızlık ve sosyal adalet hareketleri bu konuda önemli örneklerdir. Özellikle Latin Amerika'da rahipler ve teologlar müesses sosyal nizamın savunucuları olma şeklindeki rollerini terk etmişler ve etkileyici bir şekilde, kilisenin misyonunu fakirlerin ıstırabını almak üzere aktif bir girişimle irtibatlandırmışlardır. (Falk, 2001: 100) Bu durum, dinin insan hayatını hem de küresel boyutta kuşatıcı olduğunu yeniden ortaya koymuştur. Bunların dışında din, küresel ölçekte meydana gelen bir çok sorunun, kendisi içinde cevabının arandığı bir olgu olmaya başlamıştır. Bu, genel anlamda dinlerdeki adalet, hak, paylaşım gibi temel niteliklerle bağlantılı olduğu

kadar, dinin telafi edici işlevinden de kaynaklanmaktadır. Meselâ; bugün, yoksulluk dünyayı tehdit eden en önemli sorunların başında gelmektedir. Küreselleşme süreci ile bu, daha da belirgin hâle gelmiştir. Birleşmiş Milletler İnsani Gelişme Raporu'na göre, dünyada en üstteki 358 küresel milyarderin toplam serveti en yoksul kesimden 2,3 milyar insanın (dünya nüfusunun % 45'i) toplam gelirine eşittir. (Bauman, 1999: 82) Bu dengesizlik, ölçek büyüten kapitalizm karşısında dinleri bir ümit kaynağı olarak ortaya çıkarmaktadır. Bu açıdan dini içerikli birçok sosyal olay ve söylemin sayısı her geçen gün artmaktadır.

Din, ulus-devlet sınırlarının aşınarak küreselleşmenin yayılması oranında, yeni durumun içinde farklı özelliklerle kendisini göstermektedir. Ulus-devlet vatandaşlığının, küreselleşmenin yaygınlaşması oranında dünya vatandaşlığına doğru dönüşümü söz konusudur. İşte tam da bu noktada din, küresel bir sivil toplum ve dünya vatandaşlığının oluşturulması ile demokratik uygulamaları yeniden tanımlamaktadır. (Falk, 2001: 36) İletişim ve ulaşım imkanlarının artması ile insanların farklı dinlerle karşılaşma ve onları tanıma süreci de hızlanmıştır. Eskiden belki Avrupalı, bir Müslümana ya televizyon programında ya da Ortadoğu'da bir ülkeye seyahatinde rastlıyordu. Fakat bugün Avrupa'da çok farklı ülkelerden Müslümanlar yaşamaktadır. Şimdi Avrupalı bir insan farklı bir dinden insana somut olarak kendi yaşam tecrübesi içinde rastlamakta; her gün sokakta Müslümanın yaşam tarzının farklı boyutlarına şahit olmaktadır. Meselâ; daha önceki sömürgeci politikalarından dolayı Fransa'da ağırlıklı olarak Cezayir, Fas, Tunus; İngiltere'de Pakistan, Hindistan ve Afrika'dan Müslümanlar yaşamaktadır. Öte yandan Müslümanlar da farklı dinden insanlarla hayatın içinde karşı karşıya gelmişlerdir. Bu durum hem karşılıklı tecrübeleri arttırmış, hem de dinin gittiği yeni coğrafyalarda o bölgenin şartları içinde yeniden yorumlanmasına sebep olmuştur. Meselâ, "İslam'ın batılılaşması" ya da "Euro İslam" (Avrupa İslam'ı) gibi kavramlar ve tanımlar böyle bir sürecin sonucudur. Buna göre Müslümanlar Batı'da yaşadıkları son elli-altmış yıllık süre içerisinde Batı kültürü, siyaseti vb. koşullar içinde İslam'ı kendi yaşamlarında yeniden tecrübe etmişlerdir. Bu tecrübe, İslam ülkelerinden doğal olarak farklılıklar taşımaktadır. İşte meselâ, "Euro İslam" Müslümanların Avrupa koşulları içerisinde yaşadıkları ve tartıştıkları İslam'ı anlatmaktadır. Benzer bir ilişkiyi batılıların doğu dinleri karşısında edindikleri tecrübeler için de söyleyebiliriz.

Üstelik bu tecrübeleri bugün daha da hızlandıran şey, küreselleşmenin mekana ihtiyaç duymayan yapısıdır. Televizyondan sonra bugün internet, küreselleşmenin (=dünyalılığın) en iyi yakalanabileceği ve yaşanabileceği yerdir. Üstelik internet, televizyondan farklı olarak aktif katılımı mümkün kılmasıyla, bu tecrübelerin hem karşılıklı paylaşılabilmesini hem de yeni tecrübeler edinilebilmesini mümkün kılmaktadır. Nitekim çok farklı din, mezhep, cemaat, topluluk, dini hareket vb.. internet siteleri kurmuşlardır. Bunlar dünya çapında takip edilmektedir. Dolayısıyla bir kişi, masasının başında bulunduğu yerden, farklı din ve dini hareketleri tanıma olanağına sahiptir. Hatta bu sayede sadece belirli bölgelere mahsus Budizm gibi yerel düzeydeki dinler de dünya ölçeğinde dolaşıma girmişlerdir.

Dinlerin bir şekilde kamuya dair siyaset, eğitim, kadın ve eşitlik gibi konularla ilgili hale gelmesi, onların küresel ölçekte de dünya politikaları arasında görünür kılmasıdır. 11 Eylül olaylarını bu çerçevede örnek göstermek mümkündür. Bu olayın hemen ardından "İlmüli İslam" şeklinde isimlendirilen ve dünya ölçeğinde bir proje olarak uygulamaya sokulduğu iddia edilen bir tartışma güncelliğini korumaktadır. Gerek 11 Eylül, gerekse

“İlmlî İslam” şeklinde isimlendirilen proje, İslam’ın yeniden yapılandırılması gibi din ve küreselleşme açısından son derece önemli bir konunun tezahürleri olarak ortaya çıkar. 11 Eylül olayları, o günden bu yana sonuçları itibarıyla sadece A.B.D. ve Müslümanları ilgilendiren bir konu olmamıştır. Hemen akabinde işgal edilen Afganistan ve Irak gibi ülkeler ile onların çevresindeki devletler değil, tüm dünyayı bir şekilde etkilemiştir.

Küresel dünya yukarıda da resmedildiği üzere birçok sorunun içinde yaşadığı geniş fakat küçülmüş bir evrendir. Bu sorunlara çözüm üretme konusunda dine yoğun bir ilgi görülmektedir. Tam da bu noktada, küreselleşen dünya sorunları karşısında dinin ne gibi katkılarının olacağını, ya da ne gibi imkanları içinde barındırdığını sorabiliriz. Falk, bu katkıları sekiz maddede özetlemektedir. (Falk, 2001: 37-39)

- 1- Mahrumiyet Duyarlılığı: Din, bilhassa sosyo-ekonomik olacak en alt toplumsal katmanlarda bulunan ezilmişlerin sorunlarına duyarlılık gösterilmesi noktasına dikkatleri çeker.
- 2- Medeniyet Yankısı: Dini devrimci dilin ve arzuların popüler kültürde derin kökleri bulunmaktadır. Bu, en ümitsiz zamanlarda bile dini bir ümit haline getirmektedir.
- 3- Dayanışma Ruhü: Din, daha çok birleştiricidir. İnsanlar arasında dayanışma ve kardeşliğe önem verir. Dolayısıyla dini bilincin birleştirici özelliği vardır.
- 4- Normatif Ufuklar: İstiraba duyarlı beşeri potansiyelleri olumlayıcı ve ümitvâr bir tarzda tanımlayan ilkesel ufuklara dair bir inanca işaret etmektedir.
- 5- İnanç ve İtikat: Bir fikrin dönüştürücü yeteneklerine olan inançtır. İnançlar, en başta insan zihniyetini ve perspektifini belirleyen ve dönüştüren özelliğe sahiptirler.
- 6- Sınırlar: Dinin kendisine ait sınırları varsa da, beşeri hata yapabilirliği de dikkate alır.
- 7- Kimlik: Kimliği varoluşçu bir tarzda yeniden kurar. Geçici ve sınırlı bir kimlik kurmaz. Bu da insan ve toplumu kuşatıcılığını sağlamaktadır.
- 8- Uzlaşma: Denge ve uzlaşmalara davet eder. Aşırı eylem ve davranışlardan uzaklaştırır.

Küreselleşen dünyada sorunların hem ölçeği büyümüş hem iç içe geçmiş hem de tüm insanları ilgilendirir hale gelmiştir. İnanç, ibadet, dayanışma, paylaşım, telafi etme, kimlik kazandırma gibi birçok nitelikleri içinde barındıran dinin, küresel dünyada etkinliği ve işlevinin daha da artacağı beklenebilir.



Yukarıda anlatılanlara bağlı olarak dinin küreselleşen dünyada öneminin artmasına dair örnekler veriniz ve bunun sebeplerini yazınız.

Özet

Küreselleşmeyi tanımlayabilmek.

Küreselleşme, bir takım iletişim araçları ve teknolojinin gelişmesine paralel olarak, insanın sadece bulunduğu yer değil, tüm dünya ile ilgili hâle gelmesidir. Meydana gelen olayların, yapılan eylemlerin ve politik, ekonomik, kültürel tüm gelişmelerin tüm dünyayı ilgilendirmesi, etkilerinin meydana geldiği yerle sınırlı olarak kalmamasıdır. Bu anlamda insanda, dünyanın tümüne ait bir farkındalık oluşturmaktadır.

Küreselleşmenin tarihsel arka planını açıklayabilmek.

Şunu bilmek gerekir ki, sosyal olaylar belirli bir sürekliliğe sahiptirler. Küreselleşme, aslında Batı dünyasında daha önce başlayan Aydınlanma, modernlik gibi süreçlerle son derece yakın bağlantılar taşımaktadır. Küreselleşme, bu süreçlere dayanmakla birlikte, onlardan kimi özellikleriyle de farklılaşmaktadır. Bu açıdan Batı'nın kendi tarihi ve bu tarihin akışı içerisinde yer alan kapitalizm, Aydınlanma, modernlik, postmodernlik, küreselleşme içinde önemli yer tutarlar.

Küreselleşmeyi teorilerle açıklayabilmek.

Teori, bir olguyu açıklamaya çalışır. Küreselleşme teorileri de küreselleşmeyi açıklamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Immanuel Wallerstein, küreselleşmeyi "modern dünya sistemi" şeklinde daha çok ekonomi ve kapitalizm merkezli açıklamıştır. Zygmunt Bauman, küreselleşmenin henüz yerleşmediğini vurgulamak üzere onu düzensizlik şeklinde tanımlamaktadır. Roland Robertson, küreselleşmenin hem aynılık hem de farklılık özelliklerinin altını çizerek onu yerel ile küresel olanın bir etkileşimi olarak görme eğilimindedir. Anthony Giddens ise, modernliğin sürekliliğine dikkat çekerek, küreselleşmeyi modernliğin dünya ölçeğinde yayılması şeklinde görmektedir.

Küreselleşmenin boyutlarını sıralayabilmek.

Küreselleşme, sadece ekonomi ya da iletişimle açıklanabilecek bir kavram değildir. O, içiçe geçen birçok ilişki ve ağların ortasında yer almaktadır. Bu bağlamda, küreselleşmenin ekonomik, politik, iletişimsel, kültürel ve ekolojik yönleri, başlıca boyutları olarak sayılabilir. Hiç şüphesiz, küreselleşmenin ilgili olduğu boyutlar bunlarla sınırlı değildir.

Din ve Küreselleşme ilişkisini açıklayabilmek.

Din ve küreselleşme çok boyutlu ilişki içindedirler. Din, insan hayatının tüm boyutlarını kapsayıcı bir fenomendir. Buna göre, din insana ve topluma dair tüm sorunlarla ilgilendiği gibi, insanlar da dinden sorunlarına hem çözüm beklemekte hem de dinin mânevî himayesine sığınmaktadır. Din de küresel dünyada daha çok görünür olmuştur. Yeni dini hareketlerden, küresel düzeyde genişleyen yeni dini oluşumlara kadar bir dizi gelişmeler yaşanmaktadır.

Kendimizi Sınayalım

1. Küreselleşmeyi bir bütün olarak dünya bilincinin güçlenmesi şeklinde tanımlayan kişi aşağıdakilerden hangisidir?
 - a. Roland Robertson
 - b. Jonathan Friedman

- c. Zygmunt Bauman
d. Richard Falk
e. Anthony Giddens
2. Küresel ile yerel olanın karşılıklı bir iletişim ve gerilim içinde olduğunu ifade eden küreselleşme teorisi aşağıdakilerden hangisidir?
- a. Modernleşmenin küreselleşmesi
b. Modern dünya sistemi
c. Küresel Dünya Düzensizliği
d. Tarihin Sonu
e. Gokalleşme
3. Küreselleşmeyi bütün diğer süreçlerden daha çok ekonomi merkezli ele alıp açıklayan kişi aşağıdakilerden hangisidir?
- a. Jean Baudrillard
b. Zygmunt Bauman
c. İmmanuel Wallerstein
d. Roland Robertson
e. Richard Falk
4. Francis Fukuyama'nın Batı'ya ait liberal demokratik değerlerin, insanlığın ulaşabileceği en son nokta olduğunu ifade eden tezinin adı aşağıdakilerden hangisidir?
- a. İlmli İslam
b. Tarihin Sonu
c. Medeniyetler Savaşı
d. Zaman-uzam esnemesi
e. Modern dünya sistemi
5. Aşağıdakilerden hangisi küreselleşmenin daha çok politik boyutuyla ilgili bir kavramdır.
- a. Modern ulus-devlet
b. Çokkültürlülük
c. Euro İslam
d. Yerellik
e. Yeni dini hareketler

Kendimizi Sınyalım Yanıt Anahtarı

- 1. a** Yanıtınız doğru değilse, “Küreselleşmenin tanımı ve çerçevesi” konusunu yeniden okuyunuz.
- 2. e** Yanıtınız doğru değilse, “Küreselleşme Teorileri” konusunu yeniden okuyunuz.
- 3. c** Yanıtınız doğru değilse, “Küreselleşme Teorileri” konusunu yeniden okuyunuz.
- 4. b** Yanıtınız doğru değilse, “Küreselleşmenin Boyutları” konusunu yeniden okuyunuz.
- 5. a** Yanıtınız doğru değilse, “Politik Küreselleşme” konusunu yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Sivil toplum, dünyalılık bilinci, yeni demokratikleşme hareketleri, yeni dünya düzeni, küresel kapitalizm, dünyanın küçülmesi, küresel köy, karşılıklı bağımlılık, zaman-mekân ilişkisi, iletişim, uluslar arası şirketler, sanal âlem bunlar arasında sayılabilir.

Sıra Sizde 2

İnterneti bunun en başta gelen örneğidir. İnsanlar çok uzakta olsa bile, onlarla internet üzerinden kamera ile görüntülü konuşmak mümkün olmuştur. Yine Greenpeace denilen çevreci örgüt, ekolojik sorunlara küresel ölçekte dikkat çekmektedir. 11 Eylül olaylarının ardından başlayan Irak ve Afganistan işgal-leri tüm dünya ülkelerinin politikalarını etkilemektedir.

Sıra Sizde 3

ABD’de, Çin’de veya dünyanın herhangi bir yerinde üretilen bir malı, kısa sürede çevremizdeki alışveriş merkezlerinin raflarında görebilmemiz mümkündür. Kapitalizm, neredeyse tüm dünyaya yayılmış durumdadır. Farklı ülkelerde yapılan şirketler, bankalar, parayı ânında dünyanın her yerine transfer edebilmektedirler. Üretilen mallar, dünya ölçeğinde belirli standartlara ulaştırılmaya çalışılmaktadır.

Sıra Sizde 4

Avrupa’da yaşanan entegrasyon ve çokkültürlülük problemi, bunun örneklerinden birisidir. Avrupa’da yaşayan ve farklı din ve etnisiteden insanlar, çok çeşitli talepleriyle çokkültürlülük tartışmasının ortasında yer almaktadırlar. Meselâ, en son İsviçre’de cami, minare vb. tartışmalar bunun bir yansımasıdır.

Sıra Sizde 5

Din, insan hayatının kapsamına giren bütün sorunlarla ilgili olduğunu göstermektedir: Aile, yoksulluk, gündelik yaşam, uyuşturucu, alkolizm, insanlar arası ilişkiler. Bu çerçevede dünyada devâsâ boyutlarda var olan ve giderek büyüyen sorunlara karşı başta İslam olmak üzere dinler, hem çözüm önerileri getirmekte, hem de bu sorunlar karşısındaki telâfi edici rol oynamaktadırlar. Bu sebeple küreselleşen dünyada dinin önemi daha çok artmaktadır.

Yararlanılan Kaynaklar

- Aydın, M. (2009). **Moderniteye Dışarıdan Bakmak**, İstanbul.
- Bauman, Z. (1999). **Küreselleşme-Toplumsal Sonuçları**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul.
- Berger, P. L. (2003). “Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri”, **Bir Küre Bin Bir Küreselleşme**, Ed. Peter L. Berger-Samuel P. Huntington, Çev. Ayla Ortaç, İstanbul.
- Cevizci, A. (2003). “Aydınlanma”, **Felsefe Ansiklopedisi**, Ed. Ahmet Cevizci, c.1, İstanbul.
- Chass-Dunn, C. (1999). Cristopher Chass-Dunn, “Globalization: A World-Systems Perspective”, **Journal of World Systems Research**, Vol. 5, 2, Utah.
- Falk, R. (2001). **Küreselleşme ve Din**, Çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul.
- Falk, R. (2005). **Yırtıcı Küreselleşme-Bir Eleştiri**, 3. baskı, Çev. Ali Çakır, İstanbul.
- Friedman, J. (1999). “Küresel Sistem, Küreselleşme ve Modernliğin Parametreleri”, **Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm**, 2. baskı, Ankara.
- Fukuyama, F. (1999). “Tarihin Sonu mu?”, **Tarihin Sonu mu?**, Çev. 2. baskı, Ankara.
- Giddens, A. (1998). **Modernliğin Sonuçları**, Çev. Ersin Kuşdil, 2. baskı, İstanbul.
- Harvey, D. (1999). **Postmodernliğin Durumu-Kültürel Değişimin Kökenleri**, Çev. Sungur Savran, 2. baskı, İstanbul.
- Jary, D.-Jary, J. (2000). **Collins Dictionary of Sociology**, 3rd Edition, Glasgow.
- Kutluer, İ. (2006). “Küreselleşme Mahiyeti ve Boyutları”, **Küreselleşme, Ahlâk ve Değerler**, Ed. Ali Ulvi Mehmedoğlu-Yurdagül Mehmedoğlu, İstanbul.
- Mc Luhan, M. (2007). Gutenberg Galaksisi: Tipografik İnsanın Oluşumu”, 2. baskı, İstanbul
- Özyurt, C. (2005). **Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklaşma**, İstanbul.
- Robertson, R. (1999/a). **Küreselleşme-Toplum Kuramı ve Küresel Kültür**, Çev. Ümit Hüsrev. Yolsal, Ankara.
- Robertson, R. (1999/b). “Glokalleşme: Zaman-Mekan ve Homojenlik-Heterojenlik, **Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm**, 2. baskı, Ankara.
- Roy, O. (2003). **Küreselleşen İslam**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul.
- Somel, C. (2002). “Azgelişmişlik Perspektifinden Küreselleşme”, **Doğu Batı**, S. 18, Ankara.
- Wallerstein, I. (1998). **Jeopolitik ve Jeokültür-Değişmekte Olan Dünya**, Çev. Mustafa Özel, 2. baskı, İstanbul.

7

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Kamusal alan kavramını rahatlıkla tanımlayabilecek,
- Kamusal alanın içeriklerini özetleyebilecek,
- Kamusal alanı benzer kavramlardan ayırt edebilecek,
- Dinin kamusal alan içindeki konumunu saptayabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Kamusal alan
- Özel alan
- Halk
- Devlet

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Çok yazarlı olarak yayımlanan “Sivil Bir Kamusal Alan” kitabını okuyunuz.
- Richard Sennett’in “Kamusal İnsanın Çöküşü” kitabını gözden geçiriniz.
- Jürgen Habermas’ın “Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü” isimli kitabını inceleyiniz.
- Hannah Arendt’in “İnsanlık Durumu” kitabını inceleyiniz.

Kamusal Alan ve Din

GİRİŞ

Gündelik hayatımızda, içerisinde “kamu” kelimesinin geçtiği birçok cümle kurarız: Kamu İktisâdî Teşekkülleri (KİT), kamu borçları, kamu kurumları, kamu malları ve kamuoyu yoklaması gibi. Bu benzeri cümlelerde yer alan kamu” kelimesi ve kavramı farklı anlamlara işaret etmektedir. Kamu İktisâdî Teşekkülleri, devlete ait üretim sektörlerini ifade ederken, kamu borçları devlete, dolayısıyla halkın tümüne ait borçları; kamu kurumları, devletin hastane, okul vb. tüm sağlık, eğitim ve bürokratik kurumlarını; kamu malları devlete ve millete ait olan varlıklarını kamuoyu ise halkın görüşünü ifade etmektedir. Bu çerçevede, gündelik yaşamımızda kamu kurumlarıyla birçok işlerimizi görmekteyiz. Sağlık alanında hizmet veren devlet hastaneleri, şehir hizmetlerinde belediyeler, eğitim alanında üniversiteler vb. bu anlamda düşünülebilir. “Kamusal alan” kavramı ise, birçok tartışma, soru ve sorunlarla beraber gündeme gelmiştir. Bu kullanımlarda da ortaya çıktığı üzere kamusal alan, genel olarak insanların ortak ilgi ve yaşam alanlarını tanımlayan bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır.

İnsanların gündelik hayatı, çok farklı unsurları içinde barındırdığı gibi, bu farklı unsurların meydana geldiği yer de farklı mekanlar olabilmektedir. Söz gelimi; sabahleyin evde bir baba kalkar, kahvaltı yapar ve sonra işine gider. Sabahtan akşama kadar işte çalışır. Çocuklar eğitim almak üzere okula giderler. Anne ev içi faaliyetlerle uğraşır. Hastalandıkları zaman hastaneye, ibadet için camiye ve diğer birçok işleri halletmek için farklı mekanlarda bulunurlar. Ev dışındaki bu mekanların hepsi, sadece bir aile ya da kişiler için değil, o toplumda yaşayan tüm insanların kullanımına açılmışlardır. Bu mekanlara sadece aynı ideoloji, aynı dine inanan ya da aynı düşünceye sahip insanlar gelmezler. Çok farklı yönelime sahip insanlar gelirler. Dolayısıyla bu ortak mekânlarda insanlar bir araya gelirken, aslında birçok şeyi de paylaşırlar ve aralarında etkileşimler olur. Bu anlamda kamusal alan sadece fiziki bir mekan değil, onun da ötesinde soyut bir paylaşım, etkileşim, müzakere ve metafor alanını ifade eder.

İşte tek tek hiç kimseye ait olmayıp ortaklaşa kullanılan ve birçok hizmetlerinden faydalanan bu mekanlar, genel anlamda kamusal alanlardır. Kamusal alanlar, bu sebeple o toplumda yaşayan insanların ortak ilgilerinin yoğunlaştığı yerlerdir. Dolayısıyla kamusal alan herkesin ortak katılımlarının rahatlıkla sağlanabileceği mekanlar olarak birtakım düzenlemelerin konusu olur. Yani kamusal alanda bulunma, oradan faydalanma bazı ilke ve kurallar

çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bu ilke ve kurallar, herkese ait olan kamusal alanda, o toplumda yaşayan ve düşünce, inanç, etnik yapısı ne olursa olsun herkesin faydalanabileceği şekilde olmalıdır. Aksi halde, bu alanlar “herkese” ait olmaktan çıkmaktadırlar. Kamusal alanda olup biten her şey insanların gözleri önündedir ve burada gizlilik yoktur. Buna karşılık insanların özel hayatları da vardır. Özel hayat, kişinin kendisiyle, eşiyle, çocuklarıyla kısacası daha dar bir çevresiyle paylaştığı hayattır. Bu açıdan kamusalın dışında bir özel alandan bahsedilmektedir. Ev, özel alana örnek olarak verilebilir. Gündelik hayatta insanlar, evlerinde birçok düzenlemeleri istedikleri gibi yapabilirler. Sözelimi; giyinme şekilleri, yemek yeme saatleri, özel odalar, özel alanın görece serbestliğini gösterirler. Fakat misafir odaları ve salonlar belirli zamanlarda evin yani özel alanın sınırlı da olsa diğer insanlara açıldığı mekanlardır. Orada misafir kabul edilir. İnsanlar belirli oranlarda kendilerine çeki düzen verir ve misafirlerle ortak bir mekanı paylaşırlar.

İşte toplum hayatında ortaya çıkan tüm bu örnekler, direkt olarak kamusal alan konusunu gündeme getirirler. Birçok tartışmanın merkezinde bir konu olarak kamusal alan, hâlâ ilgi odağı olmaya devam etmektedir. Bilhassa ortak bir mekân olarak kamusal alanın nasıl düzenleneceği, farklılıkların orada nasıl bir araya getirileceği, farklı din inanç ve düşüncelerin kendilerini kamusal alanda nasıl ifade edecekleri hâlâ tartışılmaktadır. Bu bağlamda, bir yaşam tarzının yansımaları olarak dinlerin kamusal alanda nasıl yer alacağı bu konuda en önemli problemlerden birisi olagelmıştır. Kamusal alanda dîni sembollerin görünürlüğü, kamu kurumları içinde ibadethane açılması gibi konular bu tartışmanın en önemli yansımalarıdır.



Kamusal alan konusunda daha detaylı bilgi almak ve bazı analizleri daha net olarak görebilmek için www.birikimdergisi.com adresinde Jürgen Habermas'ın ansiklopedik bir metin hüviyetindeki kamusal alan konulu makalesini okuyunuz.

KAMUSAL ALAN (TANIM VE ÇERÇEVE)

Türkiye toplumunun bilhassa yirmi otuz yıllık geçmişinde kamusal alan tartışmaları ciddi bir biçimde yer almaktadır. Konunun tartışılabilir hâle gelmesi, bir yandan farklı çevrelerden gelen farklı yorumlarla ilintilidir. Kamusal alan kavramı, muğlak ve birbirinden oldukça farklı algılamaları gündeme getirmiştir. Diğer taraftan kavramın politik ve ideolojik çerçevede daha yoğun ele alınması bu muğlaklığı artıran bir öge olmuştur. Bir de Batı kökenli bir kavram olarak kamusal alan, içinden çıktığı coğrafyanın tarihi süreçlerinden bağımsız ele alınca, Türkiye’de nasıl bir bağlamda ele alınacağına dair karmaşayı daha da görünür kılmıştır.

Gündelik kullanımda “kamu” kelimesi, yoğun bir şekilde sosyal, kültürel ve politik tartışmaların içinde sıklıkla geçmektedir. Türkiye’de “kamusal” kelimesi özellikle 1980’li yıllardan sonra, kamu borçları, kamu kurumları gibi kullanımlar üzerinden ve devlet”, “halk” ve “umum” gibi anahtar kavramlar üzerinden tanımlanmıştır. Somut olarak özel bankaların batması sonucu oluşan borçların bir kamu (halkın) borcu haline gelmesi, kamu kurumlarının devlet kurumları anlamını kazanması, pratikte toplumsal hafızada bu kavramların bu şekilde anlaşılmasını sağlamıştır.

Kamu kelimesi sözlükte hep, bir ülkede halkın bütünü, amme, halk, kamu yararı anlamlarına gelmektedir. Sözlük, Yunus Emre’nin “Biz kimseye kin tutmayız/Kamu âlem birdir bize” beyitini örnek verirken bu ortak ilgiyi

göstermektedir. Kamusal ise “kamu ile ilgili” şeklinde anlatılmaktadır. (Komisyon, 1998: 1180-1181) Bir başka yerde, “kamu” kelimesinin bütün, cümle, hepsi, herkes şeklindeki anlamı, bir ülke halkının tamamı, mâşer gibi anlamlarla genişletilmektedir. (Doğan, 1982:514) Bu durumda, kamunun öznesi halk olurken, kamusal da herkese açık anlamına gelmektedir. (Aydın, 2002: 102) Kelimenin kökenine yapılan vurgularda “halk” ve “ortak”lık belirleyici görünmektedir. Buna göre ortak ilgi ve yararlar, herkesi ilgilendiren şeyler, herkese mâl olabilecek konular kamusal alanın konusunu teşkil etmektedir. Bunun dışında devletin de kamusal alan tanımlarında ve kamusal alanın içeriklendirilmesinde önemli bir yer kapladığı burada belirtilmelidir. Dolayısıyla kamu ile ilişkisi bakımından devlet de dile getirilmiş olmaktadır.

Kamusal alan kavramının sınırlarını belirtmek üzere, onun neleri içerdiğini tartışmak gerekmektedir. Rappa, bu bağlamda kamusal alan kavramının boyutlarını şu şekilde betimlemektedir.

- 1- Kamusal alan insanlar arası iletişim ve karşılıklı etkileşimin gerçekleştiği alandır.
- 2- İnsan faaliyetlerinin oluşturduğu metafor alanıdır.
- 3- Taraflar arasında farklı tarz ve biçimlerde gerçekleşen bilgi alışverişlerinin yapıldığı mekandır.
- 4- Her türlü ilişki ve tartışmaların yapıldığı mekandır.
- 5- Gerek devlet gerekse devlet dışı oluşumların politikalarının gerçekleştirildiği alandır. (Rappa, ty: 7)

Bu boyutlara baktığımız zaman, kamusal alanın öncelikle farklı düşünce, inanç, felsefi görüş, düşünce ve tarza sahip insanların ortak mekanı olduğu anlaşılmaktadır. Bu farklılıklar bir şekilde aynı mekanda bulunabilmekte, ortak ilgi alanları oluşturmakta ve tartışmalar yapmaktadırlar. İnsanlar arasında iletişim ve bundan daha önemlisi etkileşim kamusal alanda sağlanabilmektedir. Burada özellikle “etkileşim” kelimesine dikkat çekmek gerekmektedir. Çünkü etkileşimin olabilmesi farklılıkların bulunmasını gerekli kılmaktadır. Kamusal alanda yapılan faaliyetler ve tartışmaların bütüne herkese ait olması önem taşımaktadır. Bunlar dışında devlet ve sivil toplum kuruluşlarının politik, toplumsal, kültürel ve benzeri tüm faaliyetlerin gerçekleştiği alan da kamusal alandır. Zaten, modern zamanda devletin birçok politikalarının “kamusal”la bir şekilde ilgili olduğu bilinmektedir. Diğer yandan sivil toplum kurumlarının temel faaliyet alanları ve varlık gerekçesi de kamusaldır.

Kamusal alanın bu çerçeve içinde bazı tezahürleri vardır. Bunlardan ilki, kamu alanında görünen her şeyin herkes tarafından görülebilir ve duyulabilir olması ile mümkün olan en geniş açıklığı ifade etmesidir. İkincisi, “kamu” terimi, içinde özel olarak bize ait olandan ayrı hepimiz için ortak olan bir dünyayı bize gösterir. Ancak bu dünya, insanların üzerinde hareket ettikleri sınırlı bir mekanı ve organik yaşamın genel durumunu oluşturan yeryüzü ya da doğayla aynı değildir. Daha çok insan eseri bir dünyada birlikte yaşayanlar arasında olup biten meselelerle olduğu kadar insan elinden çıkma şeylerle, insan faaliyetleriyle ilgilidir. Tabi burada kalıcılık da çok önemlidir. Bir kamu alanının varlığı; peşinden dünya insanlarını bir araya toplayan onları birbirleriyle ilişkiye sokan bir şeyler topluluğuna dönüşmesi kalıcılıkla

ilgilidir. (Arendt, 2000: 9) Bunun bir sonucu olarak kamusal alanın doğal bir mekan olarak değil insan faaliyetlerinin ortak mekanı olarak ortaya çıktığını görüyoruz.

Tam da bu noktada, kamusal alanın bir tezat ilişkisi içinde konumlandığını belirtmeliyiz. Bu bağlamda kamusal, özelde olabilecek olmayan demektir. “Özel”de olabilecek iken kamusal olan ise, aslında kamusal değil, devletleştirilmiş olandır. Dolayısıyla kamusal ancak özelin sınırları içerisine giremeyecek, özel tarafından doldurulması mümkün olmayan bir varlık kazanmaktadır. (Cangızbay, 1998: 185-186) Buna göre, kamusal ve özel alanlar birbirlerine göre tanım bulmakta ve sınırları belirginleşmektedir. Özel alan, aslında kamusala mâl olmayan, herkesi ilgilendirmeyen mahrem alanı tanımlamaktadır. Söz gelimi; ev böyle bir özel alanın en başat örneğidir. Nitekim aile, insani yaratımlar (insan eserleri) olmaktan çok, doğal potansiyeller olarak algılanmıştır. Buna göre insanın kamusal alanda kendisini inşa etmesi karşısında, özel alan doğasını gerçekleştirebileceği yer olarak görülmekteydi. (Sennett, 2002: 35) Bu doğallık, aynı zamanda mahremiyeti ve gizliliği de içermektedir. Çünkü kamusal alan, bir aleniyeti, açıklığı ifade ederken, özel alan insanın kendi mahremiyetini yaşadığı bir yerdir. Bu bağlamda ailenin mahremiyetinin gizli tutulması, ev içi hallerinin dışarı söylenmemesi durumlarını hatırlayabiliriz.

Doğal olanın (yani özel alanda yapılanların) bir gerçeklik durumu olarak görülmesi ya da özel alanda yapılanların insanın daha gerçekçi eylemleri olduğu düşüncesi, ferdin kamusalda sürekli izlendiği duygusuyla, rol ve imajlara önem vermesiyle de ilintilidir. Dolayısıyla kişi, ailede en yalın ve gerçekçi hâliyle bulunmakta ve davranmaktadır. Arendt’in dediği gibi, sadece gizlilik ve mahremiyet alanında yaşanabilecek şeylerden söz etmeye başladığı zaman aslında yapılan iş, bundan önce asla sahip olamadıkları bir gerçeklik alanından bahsetmektir. (Arendt, 2000: 93) Fakat burada iki noktanın altını çizmeliyiz. Birincisi; evin (ailenin) kamuya açık mekanlarının ve zamanlarının olması. Meselâ; bayramlarda, özel gün ve gecelerde eve misafir kabul edildiğinde, o mekanlar da (misafir odası, salon vb.) kamusal bir nitelik taşır. Bu açıdan evlerin misafir odaları daha farklı ve özel olarak düzenlenmektedir. İkinci husus ise; günümüzde iletişim araçlarının yaygınlaşmasına paralel olarak özel alanın sınırlarının daralıyor olmasıdır. Bu hususu daha sonra kamusal alan tartışmaları başlığında ele alacağız.



Yukarıda anlatılan kamusal alan kavramının farklı tanımlarını inceleyiniz. Kamusal alanın farklı boyutlarına işaret eden anahtar kavramları yazınız.

Tarihsel Süreçte Kamusal Alan

İnsanlar yüzyıllardır bir devlet çatısı altında bulunmakta, birbirleriyle ilgi ve ilişkilerini ev dışı alanlarda farklı biçimlerde yaşamaktadırlar. Bu anlamda kamusal alanın öz olarak çok uzun bir tarihinin olduğunu söyleyebiliriz. Fakat “kamusal alan”ın bir kavram olarak tartışılması ve gündeme girmesi, daha yakın zamanlara rastlamaktadır. Bu durum, kavramın hem tarihini hem de tarihsel süreç içerisinde kendisine yüklenen anlam ve değişimleri ele almayı zorunlu kılmaktadır. Öte yandan ülkemizde, birçok sosyal ve politik sorunlar eşliğinde gündeme gelen kamusal alan kavramının, Batı kökenli olduğu da hatırlanırsa, tarihi süreç ve değişimin tartışılması daha da önem kazanmaktadır. Çünkü kamusal alan denilen kavramın içinden çıktığı coğrafya olan Batıdaki tarihi, bağlamı (hangi somut olaylar ve durumlarla ilintili olduğu) ve değişim süreci ortaya konduğunda, konunun daha rahat ve net bir

şekilde anlaşılması mümkün olacaktır. Bu, aynı zamanda Türkiye’de de kamusal alan kavramının hangi çerçevede tartışıldığı hususunda önemli doneleri (verileri) bize sunacaktır.

Sennett’in belirttiğine göre, yaklaşık 1470’li yıllarda kamu sözcüğünün İngilizcede ilk bilinen kullanımı, kamuyu toplumun ortak çıkarı ile bir tutmak şeklindedir. Yaklaşık yetmiş yıl sonra, buna sözcüğün genel gözleme açık ve ortada olan şeklinde yeni bir anlamı daha eklenmiştir. Bu bağlamda, “kamusal” sözcüğü herkesin denetimine açık olan anlamına gelirken, “özel” sözcüğü kişinin ailesi ve arkadaşları ile sınırlanan mahfuz bir yaşam bölgesi anlamında kullanılmaktaydı. Bir de bununla bağlantılı kozmopolit sözcüğüne değinmeliyiz. 1738’eki kayıtlara göre Fransız dilinde kozmopolit, her yere girip çıkabilen, âşına olduğu şeylerle hiçbir alakası ya da benzerliği olmayan durumlarda da rahat hareket edebilen kimseydi. Toplum içine (kamuya) çıkabilen manasında bu yeni kozmopolit, mükemmel bir kamusal insan olarak tanımlanır. (Sennett, 2002: 33)

Şunu belirtmek gerekir ki, Yunan felsefesinde kamusal-özel ayrımı, siyasetin kamusal dünyası ile aile ve ekonomik ilişkilerin özel dünyasına dayanmaktaydı. Modern sosyolojide ise bu ayrım, normalde ev ile işin ayrılmasına göndermede bulunmaktadır. Marshall, 1999: 380) Yunan düşüncesinde kamusal ve özel arasında bir karşıtlık ilişkisi bulunmaktaydı. Çünkü Yunan düşüncesine göre, insanın siyaseten örgütlenebilir olması, merkezinde evin ve ailenin yer aldığı bu doğal birlikten yalnızca farklı olmakla kalmaz, onlarla doğrudan bir karşıtlık ilişkisi içine de girer. Bilhassa kent devletinin doğuşu ilke insanın (burada birinci derecede erkeğin) özel yaşamına ilaveten ikinci bir yaşam tarzını yani politik hayatı kattığı anlamına gelmekteydi. Bundan sonra her yurttaş, hayatında iki düzene aynı anda ait hâle gelmiştir. Böylece yaşamında kendisine ait olanla (özel alan), kamusal alan arasında keskin bir ayrım ortaya çıkmaktadır. (Arendt, 2000: 60)

Habermas’ın dediği gibi, burada kamusal hayat, pazar meydanında (agora) cereyan eder; kamu, mahkeme ve meclis müzâkereleri biçiminde oluşabileceği gibi, savaş oyunları gibi ortak eylemde de oluşmaktadır. Buna göre kamusal hayata katılabilmenin koşulu, bir aile reisi olarak özel hayat alanında özerk olmaktır. Fakat bu kamuya katılmadan yoksullar, mülksüzler, köleler ve kadınlar engellenir. Dolayısıyla toplumun her kesimine açık değildir. Yunanlıların bilincinde kamu, özel alanın karşısında bir özgürlük ve istikrâr âlemidir. Her şey kamuda olup biter; orada meseleler ele alınır, konuşulur, tartışılır ve en sonunda bir şekilde ulaşılır. Hayat kavgası ve hayati ihtiyaçların karşılanması zorunluluğu özel alan içinde gizlice ele alınırken, kamu onur kazanılan serbest alan sunmaktadır. Aristo’nun sıklıkla zikrettiği erdemler, ancak kamu alanında mümkündür. Daha sonraki süreçte kavram, sosyal gelişmelere paralel anlamlar da kazanmıştır. Buna göre kamu, özgül olarak aynı dönemde mal mübadelesinin ve toplumsal emeğin alanı olarak kendi yasalarına göre kurumlaşan burjuva toplumuna ait olmuştur. Tam da bu süreçte “temsili kamu”dan “edebi kamu”ya geçiş vardır. Edebi kamu, tabii ki sadece burjuvazinin toprağında yetişmiş bir alan değildi. Bu kamu, prens sarayının temsili kamusuyla belli bir süreklilik ilişkisi arz eder. Burada okumuş orta sınıflar (şâir, aydın, yazar) burjuvanın öncüleri olarak akıl yürütmeler yapmış ve devlet aygıtını monarkın şahsi alanından ayırıp özerkleşmeyi sağlamaya çalışmışlardır. Böylece saraydan koparak şehirde karşı güç oluşturmuşlar; saraylı soylu toplumun kibar âlemiyle kurdukları iletişim vasıtasıyla bunu öğrenmişlerdir. Onlar sarayın kültürel, siyasal muhalifi olarak kahvehânelerde, sokaklarda ve çeşitli organizasyonlarda ilk

edebi kamuyu oluşturmuşlardır. Bu mekanlarda şiirler, yazılar, nutuklar ile kral ve prenlere karşı Burjuvazi adına muhalefetlerini yükseltmişlerdir. (Habermas, 2002: 59-97)



Kamusal alanın oluşumunda, burjuvazinin yerini ihmâl etmemek gerekir. Batıda o dönemde, yeni ortaya çıkmış kent soylu bir sınıf olan burjuvazi, ekonomik bakımdan elde ettikleriyle de görünürdü. Bu çerçevede burjuvazinin en büyük endişelerinden birisi de sahip olduğu ekonomik birikimlerin monarklar tarafından müsâdere edilmesiydi. Dolayısıyla monarkların konumunun zayıflaması, burjuvaziye sevindirecek bir durumdu. İşte tam da bu noktada, burjuvazinin genel desteğiyle oluşan edebi kamuda şâirler, yazarlar, entelektüeller var oldu. Bunlar ürettikleri ürünler ile monarklara eleştiride bulundular.

18. yüzyıl başlarına gelindiğinde, “kamusal” olanın kimleri içerdiği ve kamuya çıktığında, çıkılan yerin neresi olduğu konusu, bilhassa Londra, Paris gibi Avrupa başkentlerinde öne çıkmaya başlamıştır. Burjuvalar, daha öncesine göre toplumsal kökenlerini gizleme kaygılarından sıyrılmışlardır. Çünkü sayıları oldukça artmıştı. Onların yaşadıkları şehirler, toplumdaki çok çeşitli grupların ilişkiye geçtikleri bir dünya hâline gelmişti. Böylece “kamu” sözcüğü modern anlamını kazanmış ve dolayısıyla artık yakın arkadaşlar ve aile kesimlerinden farklı konumu olan bir toplumsal yaşam bölgesi değil, göreceli olarak çok çeşitli insanları içine alan bir kamusal alan haline gelmektedir. Bunun bir yansıması olarak kahvehânelerle birlikte kafeler ve birçok ortak mekânlar sosyal merkezlere dönüşmüştür. Tiyatro ve opera salonları, eskiden olduğu gibi koltuklarını aristokratların paylaştığı yerler olmaktan çıkarak açıktan yapılan bilet satışlarıyla geniş bir kamu kesimine açılan mekanlar olmuşlardır. Şehrin nimetleri dar bir elit kesimden geniş bir toplumsal yelpazeye açılmıştır. Öyle ki, alt sınıflar bile kendi bahçelerinde gezintiler yapmak gibi bazı sosyal âdetleri benimsemeye başlamışlardır. 18. yüzyıl kent pazarları, Ortaçağ sonlarındaki durumlarından oldukça farklılaşmıştı. Satıcılar, sürekli değişen ve kim olduklarını bilmedikleri alıcı grupların ilgisini çekebilmek için yaşamaktaydılar. Tam da bu bağlamda kamusal ile özel arasındaki çizilen çizgiyi şu şekilde ifade edebiliriz: Kozmopolit kamusal davranışla, ailedeki doğanın taleplerini dengeleyen çizgi. Kamusal ve özel şeklindeki iki alanı birbirleriyle tezat konsepti içerisine yerleştiren bu yeni anlayış, onları bütünlüklü ve birbirini tamamlayıcı bir bakış açısıyla tanımlamaktadır. Buna karşılık aile ve derin dostluklar kurma yetenekleri insânî faaliyetler olmaktan çok, doğal potansiyeller olarak görülmektedir. Bu bağlamda 19. yüzyıl boyunca aile, kamusal alandan daha yüksek ahlâkî değerler taşıyan kendi başına bir dünya, idealize edilmiş bir sığınak görüntüsü vermekteydi. Anlatılan bu sürece göre, Roma ile modern çağ arasındaki fark, özel yaşama ne anlam verildiği üzerinde izlenebilir. Roma’da birey, özel yaşamda kamunun karşısına koyabilmek için dünyanın dinsel bakımdan aşılmasına dayanan bir ilke arayışı idi. Modern çağda ise, bir ilke değil, duygularda neyin sahici olduğuna ilişkin bir düşünüm baskın olmuştur. Bu bağlamda özel yaşam, kendi başına aile ve yakın arkadaşlarla baş başa kalmayı kendi başına bir amaç hâline getirmişti. (Sennett, 2002: 16-37)

Bu arada sanayileşme ve kapitalizm sürecinin kamusal alanla ilişkisine kısaca değinmeliyiz. Kamusal alanın özel alandan ayrı bir yaşam alanı olarak ortaya konmasında sanayileşme ve buna bağlı olarak kapitalist toplum yapısını zikretmeliyiz. 17. ve 18. yüzyıllarda ortaya çıkan sanayi toplumunda ekonomik üretim faaliyetlerinin yanı sıra, geleneksel aile fonksiyonları da aileden koparıldı. Bu bağlamda geleneksel toplum yapısında siyasal, ekonomik ve kültürel yaşamın merkezi olan ailenin bu işlevleri, modern toplumda farklılaşmıştır. Yanı sıra toplumdaki çok farklı ve kapalı halde

bulunan dünyalar, 17. yüzyıldan itibaren umurun ortak yaşamında aleniyete (açıklık) kavuşmuşlardır. Aristokratların mâlikânelerinde, cemaatlerin kapalı duvarları arasında, kiliselerin arka bahçelerinde, emekçi sınıfın izbe mahallelerinde dışa kapalı dünyalar, net bir biçimde aleniyet kazanmaktaydı. Bu aleniyetin yanı sıra kamusal yaşam giderek artan bir dinamizm de kazanmıştı. Sosyal yaşamın rekabetçiliği ve ortak yaşamın genişleyen alanı özel yaşamın alanını giderek daraltmıştır. (Çaha, 1998: 75)

DİKKAT



Kamusal ve özel alanın tarihî sürecini anlayabilmek, Türkiye ve Batıda kavramın nasıl bir değişimden geçtiğini ve nasıl özgül koşullara bağlı olduğunu daha net görmemizi sağlar. Basit bir düşünüşle, kamusal alanın her dönemde olduğu fikrinden yola çıkarak kamusal alan kavramı tarih boyunca değişmez ve hep aynı mekan ve durumları tanımlayan bir fenomen olarak görülemez. Söz gelimi; Yunan düşüncesinde kahramanlık ve erdem, 18. yüzyılda burjuvazi kamusal alanın anlaşılmasında önemli tarihsel bağlamlardır. Yine ekonomik faaliyetlerin özel alanın konusu olup olmaması, farklı zamanlarda değişmiştir. Dolayısıyla bu konudaki tarihsel süreç, sürekli dikkate alınmalıdır.

Yaşamın özel ve kamu alanları şeklindeki ayrımı, Antik kent devletlerinin ortaya çıkışından bu yana, birbirinden farklı biçimde var olmuşlardır. Bunlar hâne (ev, aile) ile siyasi alanlardır. (Arendt, 2000: 65) Buna karşılık modern zamanlarda kamusal, toplumların içinde bir alan hâline gelmiştir. Artık toplumlar nezdinde “herkes” veya “toplumlar arasında ortak” anlamında bir kamusal alan yoktu. Bilindiği üzere bu yeni durumda herkes, ulus-devlet olmaktadır. Böylece toplumların sivil mutabakatına dayanan ve hak, özgürlük, adalet gibi değerlerle açıklanabilecek bir ortak alan kalmamıştır. (Aydın, 2005: 113) Kamuyu ya da kamusal alanı devlete eşitleme anlayışının ortaya çıktığı nokta, biraz da burasıydı. Dolayısıyla kamusal alandaki farklılıklar ve sembollerin bir sorun olarak 20. yüzyıl boyunca ve hâlâ bugün tartışılmasının temelinde bu yatmaktadır denilebilir.

SIRA SİZDE



Yukarıda anlatılan kamusal alanın tarihsel süreci kısmını yeniden gözden geçiriniz. Bu çerçevede tarihin farklı dönemlerinde kamusal alana eşlik eden temel kavramları yazınız.

Kamusal Alan Kavramına Farklı Yaklaşımlar

Kamusal alan kavramı üzerine bugüne kadar farklı tartışmalar yapılmıştır. Kamusal alanın işleyişi, kamusal ilişkilerin düzenlenmesi ya da kamusal alan ilişkilerinin daha net anlaşılması bağlamında farklı yaklaşımlar söz konusudur. Şimdi bu yaklaşımları Seyla Benhabib’in Kamusal alan modelleri tasnifinden ve yaptığı tartışmalardan yola çıkarak kısaca ele alabiliriz.

1- Hannah Arendt ve Agonistik Kamu Alanı

Agonistik kavramı, Cumhuriyet ve sivil yaşamın erdem üzerine oturduğu geleneklerde ortak olan kamu anlayışı için kullanılmaktadır. Arendt, kamusal alan için agonistik görüşü benimsiyor görünmektedir. Agonistik görüş açısından kamusal alan, ahlâkî ve siyasal büyüklüğün, kahramanlığın ve seçkinliğin açığa çıktığı, gösterildiği ve diğerleriyle paylaşıldığı bir görünüm alanıdır. İnsanların tanınmak, üstün olmak ve itibar görmek için birbirleriyle rekabet ettiği, insânî diye nitelenen her şeyin geçici olmaması için güvence aranan yerdir. Bu ise, Yunanlılarda kent devletinin Romalılarda kamu işlerinin gördüğü işlev gibi, öncelikle bireysel hayatın geçiciliği ve boşunlığına karşı bir güvence ve kalıcılığa vurgu yapan bir alandır. Birleşimsel görüş

açısından kamusal alan, Arendt'in ifadesiyle insanların uyum içinde birlikte hareket ettikleri yerde ortaya çıkmaktadır. Burada özgürlüklerin kendisini göstermesi gerekir. Dolayısıyla Arendt'e göre, kamusal alan, topoğrafik ve kurumsal bir mekanı tanımlamaz. Meselâ; bireylerin bir sunum dinlemek için bir araya geldikleri bir mekan veya muhaliflerin yabancılarla toplandıkları bir oda böyle bir kamusal alana örnektir. Çeşitli topoğrafik yerlerin kamu haline gelmesi, bu mekanların konuşmalar, tartışmalar ve ikna yoluyla ortak eylem ve iktidar yeri olması anlamını taşımaktadır. Arendt, agonistik kamu alanında eylemin, kişinin kendisini başkasına açıklaması anlamına gelebileceğini vurgulamaktadır. Bu alan, ahlâkî açıdan homojen ve siyasal bakımdan eşitlikçidir. Burada bir anonimlik söz konusu olmadığı gibi, bir öne çıkma yarışı vardır. Arendtçi yaklaşım, kamusal alanı ya bir etkinliğin gerçekleştiği mekan ya da kamusal diyalogla içeriklendirmektedir. (Benhabib, 1996: 239-243)

Anlaşıldığı kadarıyla Arendt'in yaklaşımında kamusal alan, homojenleştirilmiş, birbirleriyle ayrıştırılmış bireyler toplamını ifade etmediği gibi, kurumsallaşmış, önceden kalıplaştırılmış mekanlara da işaret etmez. Arendt, kamusal alanda her şeyden önce özgürlükler temel zemine yerleştirir. Bu, bireyler arasındaki rekabetin, yarışın kendisini göstermesinin, sunumlamasının temel bir zemini olarak görünmektedir. Dolayısıyla farklılıklar bu doğal süreç içerisinde ortaya çıkarlar. Kişiler kendilerini bu ortamda rahatlıkla ifade edebilirler. Bu, aynı zamanda ortak ve aleni diyalogların gerçekleştiği mekandır.

2- Liberal Kamu Yaklaşımı

Bu modelin önemli isimlerinden Bruce Ackerman'ın "liberal diyalog" kavramı, bu yaklaşımın temelini yerleştirilebilir. Bunun mantıkî bir sonucu olarak iktidarın, "iyi"nin ne olduğunu vatandaşlardan daha iyi bildiğini ve diğer vatandaşların bir ya da daha fazlasından yaratılışları gereği üstün olduklarını savunmaları gerekmektedir. Bu yaklaşımda önemli olan, kamuda neyin iyi ve ahlâkî olduğunu ortaya koymak değildir. Fakat kamusal düzenin nasıl sağlanacağı önemli bir sorundur. Bu bağlamda, toplumda yaşayan insanlar neyin "iyi" olduğu konusunda ortak bir noktada buluşmalar da, önemli olan birlikte yaşama sorununu akla uygun nasıl çözecekleri hususunda bir araya gelmeleridir. Dolayısıyla liberal kamu yaklaşımında neyin iyi ve ahlâkî olduğu sorusu yerine, ortak yaşamın akla uygun olarak nasıl gerçekleştirileceği problemi ikâme edilir. Fakat bu, neyin iyi olduğu konusunda bir diyalog ve tartışmaya son vermemeli, hatta buna taraflar istekli olmalıdırlar. Bu tartışma ve diyalogun şu ilkeler çerçevesinde yapılması önem taşımaktadır. Birincisi, bir ahlâkî görüşün diğerlerinden üstün olduğu gibi bir anlayış terkedilmelidir. İkincisi, daha çok pragmatistlerin yaptığı üzere, ahlâkî ve değersel anlamdaki çeşitlilik ve farklılıkların tek bir dille ortak bir biçimde ifade edilebileceği gibi bir yanılgıya düşülmemelidir. Bu durum aynı zamanda, farklı ahlâk ve değerlerin eklektik bir biçimde bir araya getirilebileceği düşüncesine karşı çıkıştır. Bu diyalogun bir önkoşulu olarak taraflardan aşkın bir bakış açısını kabul etmeleri istenmelidir. Zira liberal kamu anlayışı açısından, bu aşkın bakış açısı, diğerlerini kendisini onaylamaya zorlamaktadır. (Benhabib, 1996: 243-244)

Liberal kamu anlayışının, özünde liberal özellikler taşıdığı görülmektedir. Bu bağlamda, iki temel noktanın altını çizmeliyiz. Öncelikle liberal kamu anlayışı, kamusal alanda herkesin kabullenmesini sağlayan değersel bir "iyi" fikrinin tespiti ve sabitleştirilmesine karşıdır. Dolayısıyla kamusal alanda tüm

“iyi”leri temsil edecek nötr ve objektif bir ahlâk ve “iyi”liğin olması söz konusu değildir. Bu anlamda çeşitlilik ve farklılıklara açık olmakla birlikte, onun temel problem yaptığı şey kamu düzeninin sağlanmasıdır. Dolayısıyla farklılıkların bir çatışmaya gitmemesi istenir. Bununla birlikte liberal kamu, farklılıkların yani tarafların birbirleriyle ahlâk ve iyiler konusunda sürekli olarak bir diyalog ve tartışmaya açık olmalarını gerektirmektedir.

Bundan daha önemli bir başka husus ise, aşkın yani vahyi ya da dini bir ahlâkîlik ve iyilik düşüncesi ve önerisine liberal kamunun daha baştan kapalı olmasıdır. Daha da ötede aşkın ya da vahyî bir “iyi”ye referansta bulunmamayı liberal kamunun insanı için bir önkoşul olarak kabul etmektedir. Bu durumda liberal kamunun dinlerin “iyi”leri ve “ahlâkî”lik anlayışları ve önerileri dışındaki farklılıklara açık olduğu söylenebilir ki, onun içkin (seküler) karakteri olarak ortaya çıkar.



Liberal kamu yaklaşımı, aslında liberalizmin farklı düşünce, görüş vb. ne bütün çeşitliliğiyle açık olduğunu söylerken, bunların içerisine dîni kaynaklı olanları dâhil etmez. Yani dîni kaynaklı “iyi” ve “ahlâkî”lere kapalıdır. Liberal kamu yaklaşımının açıklamasına göre bunun sebebi, vahiy ya da dîni “iyi”lerin kendilerini kabul ettirme konusundaki baskıcı tutumlarıdır. Bu durumda onun seküler yani içkin niteliği ortaya çıkar. Dolayısıyla liberal kamunun dîni bir “iyi”lik ve “ahlâkî”lik dışında bütün dünyevî düşünce ve görüşlere açık olması mümkündür. Burada da bir sınırlama söz konusudur.

3- Jürgen Habermas ve Söylemsel Kamu Alanı

Jürgen Habermas, modern toplumların gelişimini kamusal alana katılımın genişlemesi açısından analiz etmektedir. Modern zamanlarda gündelik yaşamın her alanında katılım daha da fazla önem kazanmıştır. Üstelik bu katılım, salt politik alanla sınırlı da değildir. Dolayısıyla sınırlı ve birçok şeyi dışarıda bırakan “politik” katılım üzerindeki vurgu, bundan daha kapsamlı olan söylemsel bir alana doğru kayar. Yani kamusal alana katılım, ancak dar bir şekilde tanımlanan politika alanında gerçekleşebilecek bir etkinlik olarak değil, toplumsal, kültürel ve diğer alanlarda da konuşulmayı gerektirecek bir etkinlik olarak görülmeye başlanmıştır. Bu çerçevede kirlenmiş bir limanın temizlenmesini amaçlayan sivil bir inisiyatifte katılmak, artık gazete ya da televizyonlarda basmakalıp sözlerle eleştirmekten daha az politik bir eylem değildir.

Burada Habermas’ın katılım kavramına verdiği anlam önemlidir. Buna göre katılım, yukarıdan dayatılan prensiplerin içerisinde şekillenmekten mesafe alarak, hem eylem normlarının hem de yapılacak tartışmaların izlek noktalarının da katılan taraflarca belirlenmesini içermektedir. Bu katılım, Habermas’ın anlayışında cumhuriyet ve sivil yaşamı erdeme dayandıran anlayış karşısında, bir politik doğru görüşü ile karmaşık modern toplumların gerçekliklerini birbirlerine eklemeye şansına sahiptirler. Bu görüşe göre kamusal alan, agonistik bir şekilde politik seçkinler arasında itibar kazanma ve mücadelelerin değil, demokratik bir şekilde genel olarak toplumsal normlardan, kolektif kararlardan etkilenenlere bu norm ve kararların oluşturulmasında, değiştirilmesinde ve benimsenmesinde söz hakkı tanıyacak ortamın yaratılması ve oluşturulması olarak anlaşılır.

Gerek liberal kamu anlayışı, gerekse Habermas’ın yaklaşımında kamuda diyalog fikri konusunda bir benzerlik olsa da, Habermas’da nötrlük kısıtlaması yoktur. Oluşturulan politikalar, kararlar ve süreçlerden etkilenen herkesin pratik bir söylem ve tartışmaya katıldıkları her yerde kamusal alan ortaya çıkar. Dolayısıyla yapılan tartışmaların sayısı kadar kamu alanı olması

mümkündür. Habermasçı kamusal alan anlayışında, çağdaş toplumların demokratikleştirilmesi, özerk kamu alanlarının çoğalması ve genişlemesine hizmet etmektedir. (Benhabib, 1996: 251)

Habermas'ın kamusal alan anlayışında altının çizilmesi gereken birkaç noktaya değinmeliyiz. Öncelikle Habermas, kamusal alanın içeriği ve sınırları kesin olarak çizilen bir alan olarak tanımlamaz. Ona göre, kamusal alan, o toplumda yaşayan ve siyasal, kültürel, toplumsal tüm karar süreçlerinden etkilenen insanların, aslında kendileri ile ilgili olan tüm meselelerde tartışmalara katılarak bir söylem üretmeleridir. Bunun anlamı; karar süreçlerine bir şekilde etkiye bulunmalarıdır. Bu bağlamda söylemsel kamu alanı, sürekli bir tartışma ve diyalogla içeriklenen bir alan olma hüviyetine bürünecektir. Habermas, burada aslında demokratik katılım süreçlerini de devreye sokan bir anlayıştıdır. Bu diyalog, tartışma ve üretilen söylemler, bir süreklilik kazanarak aslında kamusal alanın sürekliliğini sağlamaktadır.

SIRA SİZDE

3

Kamusal alana farklı yaklaşımlar konusu okuduktan sonra, her üç yaklaşım arasındaki temel farklılıkları yazınız.

İlgili Kavramlarla İlişkileri İçinde Kamusal Alan

Hiç şüphesiz insanların paylaştıkları mekan ve bu mekanların düzenlenmesi, insanlığın ortak bir sorunu olarak hep tartışılmalıdır. Fakat yukarıda anlatılan tanım, çerçeve ve tariheye bakıldığında, kamusal alan kavramının Batı merkezli olarak tartışılmaya başlandığını ve bugünkü içeriğine ulaşmasında Batı dünyasının sosyal bağlamının önemli olduğunu görmekteyiz. Bu çerçevede kavramın, duralan ya da genişleyen anlamları ile sosyal gelişmelere bağlı olarak kazandığı içerikler meseleyi anlamak için dikkate alınmak zorundadır. Bu, aynı zamanda yapılan kamusal alan tartışmalarının kendine özgü seyrini anlayabilmek açısından da bir zemin hazırlayacaktır.

Kamusal alan kavramına dair tanım, çerçeve ve farklı yaklaşımları sunduktan sonra, kamusal alan çerçevesinde, onunla birlikte tartışma konusu olan bazı kavramlara, tartışma konularına bu başlıklar altında değinmek istiyoruz. Bu tartışma konuları, kamusal alan kavramının içeriğinde bir şekilde yer almakta, onun bir boyutunu oluşturmaktadır. Diğer yandan bu sorun ve tartışmalar, Türkiye'de kamusal alan tartışmalarıyla birlikte sürekli gündeme gelmektedir. Şimdi bu kavram ve tartışma konularını kısaca ele alabiliriz.

Kamusal Alan ve Özgürlük

Özgürlük, modern zamanların neredeyse parolası hâline gelmiştir. Kamusal alanla bağlantılı olarak özgürlüğün tartışma bağlamı, toplumdaki bireylerin yaşam biçimlerine tanınacak serbestliğin garantilenmesidir. Bilhassa son yirmi otuz yıllık süreç içerisinde buna yönelik tartışmalar daha da artmış görünmektedir. Tabi ki bu tartışma, aynı zaman dilimi içerisinde artan bireyselleşme ile dışı daha açık modernleşme politikaları ve küreselleşme süreciyle yakın bağlantılar taşımaktadır. Zira bu süreçte özgürlük talepleri hem yoğunlaşmış hem de çeşitlenmiştir.

Toplum, birbirleriyle bağlantılı karmaşık bir ilişkiler ağı ve bütünüdür. Bu ağ, farklı kurumlarıyla işlemektedir. Fakat toplumu oluşturan temel ögenin insan olduğu bir gerçektir ve insanların ise birbirinden çok farklı kriterlere göre farklılaşması söz konusudur. Bugün dünya ölçeğine baktığımız zaman,

bu durumu birbirinden çok farklı diller, dinler, inançlar ve felsefî düşünceler açısından da izlemek mümkündür. Farklılıklar sadece devletler ve toplumlar arasında değil, aynı toplumun içinde de bulunmaktadır.

Bir toplumun oluşabilmesi belli oranda bütünlüklü bir yapıyı ve homojenliği gerektirir de, farklılıklar toplumların doğasında vardır. Bu çerçevede farklı dinler, etnik gruplar, kültürler kadar bunların kendi içerisinde bir çeşitlenmesi de söz konusudur. Dolayısıyla farklı mezhepler, tarikatlar, cemaatler, folklorlar alt düzeydeki farklılıklar olarak göze çarpmaktadır. Bu çeşitliliğin kendi özel alanlarında yaşamlarını sürdürmeleri bir problemle karşılaşmayabilirken, kamusal alanda bu farklılıkların kendilerini ifade edebilmeleri özgürlük bağlamında tartışılmalı bir durum olmuştur. Hâkim bir söylem ve düşünce tarafından sıkı bir kamusal alan düzenlemesi, farklı görüşlerin ifade edilmesinin önünde hep bir engel olarak görülmüştür.

Özgürlükle bağlantılı olarak kamusal alanın nasıl düzenleneceği ve işleyeceği konusunda iki pratik yaklaşımın bu zamana kadar kendisini gösterdiğini söyleyebiliriz. Birincisi, kamusal alanı “nötr” bir alan olarak varsayan yaklaşımdır ki, kamusal alanı tüm değer ve sembollere kapatmaktadır. Pratikte bu yaklaşım kamu alanının değerlerden arındırılması şeklinde tezahür etmektedir. İkincisi ise, kamusal alanı tüm farklılıkların ifade edilebileceği bir heterojenlik içinde varsaymaktadır. İkinci yaklaşım, daha özgürlükçü bir anlayışın altını çizmekle birlikte, bu ifade edişlerin içerik ve sınırlarına dair tartışmalar sürekli devam etmektedir. Fakat her hâlükârda belirtmelidir ki, farklılıkların kendisini ifade edecek düzeyde asgârî özgürlüklerin temel bir zemin olarak sağlanması, kamusal alanın sağlıklı bir şekilde inşası için gerek şart olarak öne sürülmektedir.



Bugün sosyal hayatta kamusal alanın özgürlükle bağlantılı tartışmalarının temelinde, farklı din, inanç ve düşünceden insanları kendilerini kamusal alanda nasıl ifade edecekleri ve farklılıkların sosyal hayatta yansımalarının nasıl olacağı üzerinde odaklanmaktadır. Özgürlük, soyut anlamda bütün düşünce ve inançlara kamusal alanda temsil edilmeyi ve kendisini ifade etmeyi içermektedir. Bunun nasıl sağlanacağı konusunda bir mutabakat oluşması da, oluşması gerektiği konusunda yoğun bir kabul olduğu söylenebilir. Kamusal alanın özgürlükle bağlantılı tartışması, bu konuda daha önce yaşanan sorunların ardından daha da hızlanmıştır.

Kamusal Alan ve Devlet

Yukarıda giriş ve tanım kısmında “kamu” kelimesinin özdeşleştirildiği unsurlardan en önemlisinin devlet olduğunu söylemiştik. “Kamu borçları”, “kamu bankaları” gibi tanımlamalarda ifade edilen “kamu” kelimesine, pratik kullanımda devlet anlamı verilmektedir. Dolayısıyla bunlar devlet borçları, devlete ait bankalar şeklinde düşünülmekte ve kullanılmaktadır. Hiç şüphesiz tüzel bir kişilik olarak devlet, burada yönetenleri ve içerdiği halkla vardır. Devlet organizasyonunu oluşturan halk ve genel umum, aslında hem borçların hem de bankaların asıl sahibidir. Fakat bilhassa modern zamanlarda devlet, halktan bağımsız, kendinden menkul bir anlam da kazanmıştır. Bu çerçevede devletin, halkın kendisi için oluşturduğu bir organizasyon olduğu gerçeğinden mesafe alınarak, özelden kamu alanının tek belirleyicisi ve sahibi olarak da görülmüştür. Bilhassa modern-ulus devletin homojen ve tektipçi yapısı, kamusal alanda da tek bir ideoloji, düşünce ya da felsefî görüşün hâkim hâle gelmesine ve farklılıklara izin verilmemesine sebep olmuştur. İşte kamusal alan tartışmalarının en önemli boyutunu tam da bu nokta oluşturmaktadır.

Hiç şüphesiz devlet, insan toplumlarının bir arada yaşaması, toplumun sürekliliğinin sağlanması, ortak ve bölünemez hizmetlerin gerçekleştirilmesi gibi işlevleri yerine getiren bir tüzel kişiliktir. Genel anlamda tarih boyunca da gerçekliği konusunda üzerinde ittifak edilen bir kavramdır. Düzen ve intizâmı sağlayarak, kaos ve karmaşıklığı önler. Ancak devletin halk ve insanlardan oluştuğu ve halkın çok farklı din, mezhep, inanç ve düşünceden insanların toplamına tekabül ettiği düşünüldüğünde, devletin tüm oluşum ve dağıttığı hizmetlerinde bu çeşitliliği dikkate alması beklenmektedir. Modern zamanlarda devlet bağlamında kamusal alanla ilgili sorun, tam da bu noktada oluşmaktadır. Bunun bir sonucu olarak iktidarı ele geçiren düşünce, felsefî görüş vb. devlete bir ideoloji biçebilmekte ve bu çerçevede kamusal alanda hâkim düşünce ya da felsefî görüşün dışındaki çeşitliliklerin kendisine nasıl yer bulacağı ciddi bir tartışma konusu oluşturmaktadır.

Bu bağlamda bu sorunla birlikte gündeme gelen “sivil toplum” ya da “sivillik” kavramlarından bahsetmeliyiz. Kamusal alanın tektipçi, farklılıklara kapalı bir biçimde otorite tarafından düzenlenmesi, geçtiğimiz zamanlar içerisinde ciddi toplumsal sorunlar oluşturmuş ve ciddi tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu tartışma ve sorunlar temelinde devletin egemen bir aygıt olarak sivilliklere kapalı oluşu ve tek belirleyici olması gösterilmiştir. Dolayısıyla sorunları aşmak üzere kamusal alanda sivil yapılanmalara izin verilmesi gündeme gelmiştir. Böylece “sivil toplum” kuruluşlarının oluşumu, çeşitlilik ve sivillik önünün açılması beklenmiştir. Sivil bir kamusal alan, bugün hem Batı ülkelerinde hem de diğer ülkelerde en fazla tartışılan konulardan birisidir. Kamusal alanın herhangi bir ideolojinin belirleyiciliği olmadan, sivil toplum kuruluşlarının katıldığı ve tartışıldığı bir mekan olması dile getirilen tezlerden birisidir.



“Kamusal” kelimesinin, devlet ile özdeşleştirilen kullanımının, bugün neredeyse daha baskın olduğu görülmektedir. Bu da, aslında devlete egemen olanların ideolojilerinin kamusal alanda baskın olmalarını, kamusal alanı düzenlemelerini, ilke ve normların bu egemen ideolojilerce belirlenmesini beraberinde getirmektedir. “Devlet” denilen aygıtın, sivil halk topluluğunun bir yansıması olarak görülmesi durumunda ancak kamusal alanın bu sivilliklere açık olmasından bahsedilebilir. Bu bakımdan devlete nasıl bir anlam yüklendiği, hem sivil toplum hem de kamusal alan kavramı açısından önem taşımaktadır.

Özel Alan ve Kamusal Alan Ayrımı

“Kamusal alan” kavramı, zikredildiği andan itibaren, bunun karşısına bir “özel alan” çıkmaktadır. Daha baştan itibaren bir karşıtlık ilişkisi içerisinde ele alınan bu iki kavram, tarihsel süreç içerisinde sabit ve değişmez bir durumu ve mekanı tanımlıyor değildir. Yukarıda tarihçe kısmında da bahsedildiği üzere, zaman içerisinde bu iki alanın boyut ve durumları değişmiştir. Fakat çağdaş kamusal alan-özel alan ayrıştırması ve bu çerçevedeki tartışmaların Batı’da birkaç yüzyıllık bir tarihi vardır.

Peki bugün özel ve kamusal alan nereye tekabül etmektedir? Hiç şüphesiz kamusal alan farklı yaklaşımlarda da zikredildiği üzere farklı şekillerde anlamlandırılabilir. Modern-ulus devlet, demokratikleşme, sivil toplum ve küreselleşme gibi farklı süreçlerle birlikte kamusal alanın nasıl düzenleneceği de yeni tartışma ve analizlere dâhil edilmektedir. Bugün genel anlamda özel alan, herkesi ilgilendirmeyen, umumun ilgisi dışındaki ev ve aile gibi alanları ifade edecek tarzda içeriklendirilmektedir. Buna göre kamusal alan da, bunun dışındaki tüm alanları kapsayacak tarzda, umumun

ilgisine açık mekanlar olarak gündelik dilde kullanılmaktadır. Fakat somut kamusal alan tartışmalarına baktığımız zaman, kamusal alan olarak zikredilen mekanların kimi zaman daralma ve genişlemeye uğradığını da görmekteyiz. Söz gelimi; parklar, sokaklar, hastaneler, okullar, tüm devlet daireleri ile ilgili tartışmalar başladığında, kamusal alanın nereleri kapsadığı sorusu tekrar gündeme gelmektedir.

Aile ve ev tabii olarak kamusal alan düzenlemelerinin dışında kalmakla birlikte, zaman zaman bu düzenlemelerden etkilenebilmektedir. Fakat yine de ev, kişinin “özel”ini yaşayabileceği bir alan olarak hep ilk sıralarda yer almaktadır. Bununla birlikte günümüzde iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla birlikte, “özel alan”ın kamulaşması gibi bir olgudan bahsedebiliriz. Televizyon ve internet üzerinden özel hayatın daha çok gündeme gelmesi ile özel hayatların birçok boyutlarıyla kamuda konuşulur hâle gelmesi bu durumun yansımaları olarak görülebilir. Yine kameraların park, sokak, apartman girişleri yanında, özel yaşam alanlarının içine kadar girmesi de bu olguyu pekiştirmektedir. Nitekim, cep telefonları, fotoğraf makineleri ve gizli kameraların sürekli devrede olması, özel alanın “özel” olarak kalmasını zorlaştırmaktadır. Bu da klasik anlamda özel alanın mahremiyetini yok etmekte, mahremiyet anlayışını dönüştürmekte ya da yeni mahremiyet anlayışları oluşturmaktadır. Bilindiği gibi mahremiyet alanı, özel hayatın dışarıya deşifre olmaması üzerine dayanmaktadır. Giderek kişiye mahrem alanların kalmaması, sınırlarının daralması ve mahremiyetin deşifre olması karşısında, özel ve kamusal alan arasındaki ayrımlar da bulanıklaşabilmektedir. Meselâ, eskiden kamusal ve özel alandaki kıyafetler daha sıkı tanımların ve uygulamaların konusu olabilirken, bugün bunlarda bir gevşeme meydana gelmiştir. Bunlara yönelik kınama ve ayıplamalar azalmıştır.

Kamusal Alan ve Küreselleşme

Küreselleşme, iletişim araçları üzerinden dünyadan daha çok haberdâr olunması süreci olarak önem taşımaktadır. İnternet, televizyon, uçak vb. iletişim ve ulaşım araçları olmadan önce, bir toplumdaki insanın kamusal alan olarak karşılaşılabileceği ve ufkuna girecek mekanlar, alanlar tabii ki kısıtlıydı. Fakat küreselleşme süreci ile kamusal alanın birebir içinde bulunulan bir mekan olmasının gerekliliği kalmamıştır. İnsanların (umumun) kendilerini ilgilendiren hususlarda bir iletişime, etkileşime, diyaloga, tartışmaya girdikleri her durumda, internet ortamının yeni kamusal alanlar oluşturduğu söylenebilir. Zira orada birbirini hiç görmeyen insanlar, ortak bir mekana değmeden, kendi ülkelerinin de sınırlarını aşarak dünya ölçeğinde kendilerini ilgilendiren konularda bir diyalog ve tartışmaya girebilmekte, ortamlar oluşturabilmektedirler. Üstelik sanal olarak nitelenen bu tartışma, diyalog ve iletişim ortamları, insanların gündelik hayatını etkilemek konusunda oldukça sahibidirler. Bu bağlamda küreselleşmenin mekanı önemsizleştiren yapısı, kamusal alanın da yeni sanal mekanlar üzerinden tartışılmasına imkan vermektedir. Nitekim bugün birçok alanda e-devlet hizmetinin yaygınlaşması, kamusal alanı herkesi ilgilendiren özelliğine süreklilik kazandırmakta, ancak gerçek mekanları zorunlu olmaktan çıkarmaktadır.



Kamusal alanın ilgili olduğu kavram ve tartışmalarla ilgili kısmı yeniden gözden geçiriniz. Kamusal alanın hangi kavramlarla birlikte ve nasıl bir ilişki içinde tartışıldığını ana hatlarıyla yazınız.

5- Din ve Kamusal Alan

Din ve kamusal alan arasındaki ilişkinin analiz edilebilmesi, din ve kamusal alanın ortaya konması kadar, modern zamanlardaki din ve kamusal alan tartışmalarının içeriğini ve tartışılma bağlamını da dikkate almayı gerektirmektedir. Bu çerçevede ünitenin başından bu yana kamusal alanın tanımı ve temel karakteristikleri konusunda yeterince bilgi verilmiştir. Bu noktadan sonra kamusal alan bağlamında dinin bazı niteliklerine ve modern zamanlarda dinin konumlandırılış biçimine dair bazı hususların altını çizebiliriz.

Diğer ünitelerde de işlendiği gibi din, insan hayatının en aslı gerçeklerinden biri olarak tarih boyunca varlığını hep korumuştur. Dolayısıyla insanın dünyada ilk bulunuşundan itibaren, dinin toplum hayatındaki yeri hep önemli olmuştur. İnsan, sadece maddî ve biyolojik bir örgenlikten ibaret olmamıştır. Onun psikolojik ve mânevî boyutu da bulunmaktadır. Dinler, genel ve küllî bir perspektif oluşturarak, insanların ve toplumların hem maddî hem de mânevî boyutuyla ilgili olmuşlardır. Bununla da kalmayarak ölümden sonra bir hayat olduğunu vurgulamışlar, böylece insanı sadece dünyada kuşatıcı olarak kalmamış, âhiret denilen âleme doğru da insanla ilgisinin sınırlarını genişletmişlerdir. Bu açıdan dinler, öncelikle insanın anlam sorununa bir çözüm getirirler. Dünyada yaşamın amacı, ölünce ne olacağı, Allah, dünya, âhiret gibi anlamla ilgili temel sorulara cevap üreten yegâne unsur olarak dini görmekteyiz. Dolayısıyla din, insana bu dünyaya gelişinden itibaren bir perspektif vermekte, bu perspektife göre kişinin dünyaya, topluma ve diğer insanlara karşı tavrı alışlarını belirlemektedir.

Dinler, kendi aralarında farklılaşmakta, farklı kriterlerden tasniflere göre bazı özelliklerinden bahsedilebilmektedir. Bu bağlamda Budizm, Hinduizm gibi beşeri kökenli dinlerin yanında Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi ilâhî kökenli dinler de vardır. Bu dinlerden bir kısmı diğerlerine göre daha mistik ve zâhidâne özellikler taşısa da, neticede insanın farklı boyut ve ihtiyaçlarına tekâbülmektedirler. Bu anlamda genel olarak dinlerin inanç, ibadet ve ahlâkî boyutlarından bahsedebiliriz. Bir dine inanan kişi, sadece inananlıkla yetinmemekte; bu inancını gerek bireysel gerekse toplumsal boyuttaki ibadetleriyle göstermektedir. Bundan da öte, inancın gündelik hayatın birçok alanında yansımaları olmaktadır. Dolayısıyla tarih boyunca dinlerin salt bir inancın konusu olmadığını müşahade etmek mümkündür. Tüm bu analizlere dayanarak, dinin sadece özel alanla sınırlı olmayıp kamusal boyutlarının olduğunu söyleyebiliriz.

Nitekim gerek Ortaçağ Avrupa'sı gerekse Osmanlı örneklerine baktığımız zaman, dinin gündelik hayat içerisinde kamusal alanda var olan temel bir mekanizma olduğunu görmekteyiz. Kamusal alanda bütün dînî sembol ve değerlerin rahatlıkla ifade edilebildiğini, dinin kamusal alana yansıyan boyutlarının sosyal, kültürel, ekonomik birçok alanlarda takip etmek mümkündür. Meselâ; Osmanlı tecrübesi, farklı dinlerin biraradalığı kadar, her dine ait sembollerin kamusalda taşınması gibi bir durumu da var kılmıştır.

Fakat modern zamanlarda dinin rolü ve konumu değiştirilmeye çalışılmıştır. Bu yeni durumda din, salt bir kalbî inanç olarak görülerek özel alanla, vicdanla sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla dinin kamusal taşınan boyutlarının yoğunluğu azaltılarak özel alanın bir konusu yapılmıştır. İşte kamusal alan ile din arasındaki problemlerin odaklandığı nokta burasıdır. Modern zamanlardaki kamusal alan düzenlemeleri ya da tasarımları, dinin kamusal alandan

uzaklaştırılması temel tezi üzerine kurulmuşlardır. Bu anlayışın bir uzantısı olarak kamusal alanda tüm dini sembol ve değerlerin temsil edilememesi, bulunamaması, çağdaş bir din ve kamusal alan tartışmasına tekâbüil etmektedir. Nitekim Avrupa'da Fransa başta olmak üzere okullarda ve kamu kurumlarında haç, kipa ve başörtüsü gibi dîni sembollerin bulunup bulunamayacağı tartışması, bu konuda bir örnek olarak verilebilir. Yine yakın zamanlarda İsviçre'de çıkan minare tartışmaları önemli bir boyutuyla din-kamusal alan sorunuyla ilgilidir. Bu anlayışta kamusal alan, tüm dîni sembol ve değerlerden arındırılmış nötr, değer taşımayan bir alan şeklinde tanım bulmaktadır. Bu, birinci yaklaşımdır. Bugün küreselleşme, postmodernlik ve çokkültürlülük gibi çokça tartışılan kavramlar bağlamında kamusal alanın niteliği tartışma konusu yapılmakta; tüm bu farklı kültürlerin kamusal alanda nasıl temsil edileceği sorusu üzerinde durulmaktadır. Dolayısıyla farklı dinlerin nasıl bir arada yaşayacağı net çözümlere kavuşmasa da, farklı dinlerin kamusal alanda kendisini ifade edebilecekleri düşüncesi bir başka yaklaşım olarak gündeme getirilmektedir. Tabii bu tartışmanın detaylara inen birçok boyutu bulunmaktadır. Dolayısıyla basit bir tartışma değildir. Çünkü dinlerle birlikte, mezhepler, cemaatler vb. çeşitlilikler de devreye girince, bu çeşitliliklerin kendilerini ifade edebilmeleri ciddi bir sivilliği zorunlu kılmaktadır.



Bu konuda hem Türkiye'deki kamusal alan ve din tartışmalarını anlayabilmek hem de kamusal alanda dinin farklı tezahürlerini izleyebilmek açısından Nilüfer Göle'nin "İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri" isimli kitabını okuyunuz.

Tam da bu noktada bir hâkim otorite olarak devletin, bu çeşitliliklere yani farklı din, mezhep, cemaat vb.ne eşit mesafede olması, din ve kamusal alan tartışmalarında önemli bir noktadır. Burada iki farklı anlayışı zikretmeliyiz. Devletin tüm din, mezhep ve cemaatlere eşit mesafede olmasını kimi yaklaşımlar, dinin kamusal alandan tamamen arındırılması, kimi yaklaşımlar da bunlardan birisinden taraf olmaması şeklinde yorumlamaktadırlar. Din ve kamusal alan tartışmalarında dile getirilen husus, devletin uhdesi altındaki vatandaşların dîni özgürlüklerinin önünü açacak düzenlemeleri yapması şeklindedir. Din bağlamında kamusal alanda tartışma ve sorun yaratan nokta, devletin bir otorite olarak herhangi bir dinsel yorumu ya da cemaati "resmî" ilan etmesidir. Bu durum, en çok sivillik açısından tartışma konusu yapılmaktadır. Tüm dinler ve onların farklı yorumları, bu "resmî"lik dışındaki sivil alanda kendilerini ifade etmelidirler. Devletin görevi burada, bu yorumlardan birine taraf olmak değil, bunların her birisinin sağlıklı bir şekilde kendilerini ifade etmelerine zemin hazırlamaktır.

Bununla bağlantılı olarak kamusal alanda devletin ya da otoritenin dîni yorum oluşturması bir başka tartışma konusudur. Kamusal alanın sivil bir ortamda sağlıklı bir şekilde inşa edilebilmesi açısından kamusal alanda otoritenin belirli bir dîni yorumu dayatması, toplumsal barış ve ilişkilerin bozulmasına sebep olacaktır. Tabii bu arada bir toplumdaki dîni inanç çeşitliliği ve oranları önemlidir. Meselâ, Türkiye toplumunun % 99'u Müslümandır. Bu Müslüman unsur arasında çoğunluk Hanefî mezhebindedir. Ama bunun dışında diğer mezheplere mensup insanlar da vardır. Bu dîni demografik durum, toplumun yaşadığı kültür hayatında hiç şüphesiz yansımalarını bulur. Yeme, içme, giyim hâsılı gündelik hayat, bunların izlerini taşır. Fakat bu, diğer dîni yorumların kamusal alandan dışarı itilmesi ve arındırılması anlamına gelmez. İkinci yaklaşım ise, tüm dinlerin, dîni değerlerin, sembollerin kamusal alanda bir arada varolabileceklerini ileri sürmektedir.

Bu bağlamda, dinlerin kamusal alanda temsiliyeti, çağdaş kamusal alan tartışmalarının önünde önemli bir problem olarak durmaktadır. Bu tartışmaların bir boyutunu kamusal alanda dinin temsiliyetinin mümkün olup olmadığı oluşturuyorsa, bir diğer boyutunu farklı dinlerin, dini yorumların ve hatta alt dini grup ve mezheplerin kamusal alanda nasıl temsil edileceği teşkil etmektedir. Bazı yaklaşımlar bu çeşitliliğin kamu düzenini bozacağı temel gerekçesini öne sürerek, kamusal alanın tümüyle “dini” olan her şeyden arındırılması gerektiğini düşünürler. Bu yaklaşım sahiplerine göre, aslında kamusal alanı farklılıklar ve çeşitlilikler bozacaktır. Onlar kamusal alanın nötr olması gerektiğini öne sürerler ki, burada nötr olanın nasıl belirleneceği önemli bir tartışma konusu olmuştur. Buna göre, her halükarda kamusal alanla ilgili bir düzenleme yapılacaktır. Bu düzenleme hâkim söylem ve ideolojiler tarafından belirlenebilmektedir. Daha da önemlisi, kamusal alanda bulunması meşru kabul edilen giyim, kuşam vb. unsurların bir din veya inançtan bağımsız olması ne derece mümkündür? Söz gelimi; ateist bir insanın kamusal alanda düşünce ve felsefesinin gerektirdiği biçimde bulunması durumu, “nötr”mu kabul edilecektir? Bu yaklaşıma karşı bilhassa kamusal alanın agnostik ve ateizmi gerektirdiği şeklinde ciddi eleştiriler yapılmıştır.

Dinin farklı yorumlarının kamusal alanda temsili meselesi, özgürlüklerin olabildiğince genişlemesi ve çeşitlenmesi bağlamında, üzerinde en çok durulan hususlardandır. Aslında farklı dinlerin ve onların yorumlarının kamusal alanda temsili konusunda, bazı ülkelerde geçerli olan pratikler mevcuttur. Söz gelimi; İngiltere’de bilhassa Hintlilerin farklı iş kollarında kendi kıyafetleri ile çalışabilmeleri mümkündür. Yine başörtüsü konusunda da benzer uygulamaların yapıldığı bilinmektedir. Burada belki Fransa gibi kamu alanında dinin temsiliyetine katı bir biçimde yasak uygulayan ülkeleri özgürlükçü olmayan yaklaşımlara örnek gösterebiliriz.

Türkiye’de din ve kamusal alan tartışmalarının yapıldığı somut bağlam olarak başörtüsü öne çıkmıştır. Bu zamana kadar daha çok Fransız tipi katı bir kamusal alan anlayışı sebebiyle, kamusal alanda genelde dini sembollerin özelde başörtüsünün bulunamayacağı bu yaklaşımı savunanlarca dile getirilmiştir. Bu çerçevede başta üniversiteler olmak üzere, eğitim kurumları, birçok kamu kurumlarında başörtüsü yasağı uygulanmaktadır. Geçtiğimiz 20-30 yıl sürecinde kamusal alanın sınırları kadar kamusal alanın içeriği de tartışma konusu olmuştur. Kamusal alanın sınırları başörtüsü yasağına konu olacak bir düzeyde tartışılmıştı. Diğer yandan Türkiye’de özel olarak kamusal alanın içeriği, hizmet alanlar ve hizmet verenler şeklindeki bir ayırım üzerinden de tanımlanmaya çalışılmıştır. Bu ayırımı hizmet verenlerin dini sembollerle çalışamayacakları ileri sürülmüştür.

Şunu özellikle belirtmek gerekir ki, kamusal alanı dinden tamamen arındırmanın özgürlükçü yaklaşımlarla ters düşmesi söz konusudur. Bunun sadece başörtüsü üzerinden tartışılması meseleyi tam olarak anlatmaz. Hangi din ve inanç olursa olsun, onların kamusal alanda temsiliyeti problemi özgürlükçü yaklaşımlarla aşılabılır. Bu bağlamda, herkese ait olan kamusal alanın, herkesin dinine de açık olması, birçok problemlerin aşılmasını sağlayacaktır. Bu çerçevede, kamusal düzen bozulabileceği gerekçesiyle özgürlüklerin kamusal alanda engellenmesi, aslında karmaşıklığı ve ülke barışını zedeleyecektir. Ama en azından bugüne kadar kamusal alanda farklı dîni yorumların kendilerini ifade etmelerine dâir sorunlar karşısında, bu konuda pozitif ve özgürlükçü düzenlemeler yapılması konusunda ortak bir zemin oluşmaya başlamış görünmektedir.

Yukarıda anlatılan din ve kamusal alan ilişkisini yeniden gözden geçiriniz. Din ve kamusal alan ilişkisinde ana hatlarıyla farklı yaklaşımları yazınız.

Özet

Kamusal alanı tanımlayabilmek.

Kamusal alan, bir toplumda yaşayan insanların tümünün ortak ilgisinde olan, aralarında bir ilişki ve etkileşim olmasını sağlayan ortak bir alanı tanımlar. Bir mekanın kamusal olabilmesi, cereyan eden tartışma ve faaliyetlerin, o toplumda yaşayan insanların geneliyle ilgili hâle gelebilmesiyle mümkündür. Bu anlamda, insanların beraberce bulunabildikleri doğal alanlar, her zaman kamusal olmayabilir. Bunları birbirinden ayırmak gerekir. Özel alan ise ummun, bir toplumda yaşayanların ortak ilgi alanları dışında kalmaktadır. Bu çerçevede, çevre felâketi ile ilgili tartışmalar ve icraatlar kamusal alan faaliyeti olurken, kişiye özel, mahrem aile içi ilişkiler özel alan içinde kalırlar.

Kamusal alanın tarihsel sürecini açıklayabilmek.

Kamusal alan, çağdaş tartışmalar göz önüne alındığında batı kaynaklı bir kavramdır. Kamusal alan tartışmaları, Batı'dan başlayarak diğer toplumlara doğru yayılmıştır. Hiç şüphesiz “kamu” ve “kamusal” kelimeleri ile bunlara dâir dile getirilen sorunlar ve tartışmalar, sadece Batı'da ve yakın zamanlarda yapılmış değildir. Ancak çağdaş kamusal alan tartışmaları, Batı kökenli ve tarihsel süreci itibarıyla yenidir. Bu açıdan kamusal alan kavramının Batı'da ortaya çıktığı bağlam ve kavramın kapsamı ve anlamındaki değişimler önemlidir. Buna göre, Antik Yunan dünyasından günümüze kadar kamusal alan kavramı ve tarihsel süreç içerisinde bu değişikliklerin takibi, ülkemizde de kamusal alan kavramını anlamak için gereklidir.

Kamusal alanı farklı yaklaşımlar içerisinde açıklayabilmek.

Kamusal alan konusunda çok farklı yaklaşımları gündeme getirmek mümkündür. Burada en temel üç yaklaşım ele alınabilir. Birincisi, Hannah Arendt'in Agonistik kamu alanı yaklaşımıdır. Buna göre kamusal alan, ahlâkiliğin, rekabetin, seçkinliğin, kendini göstermenin ortaya çıktığı bir alan olarak tanım bulmaktadır. Bu alanda kişiler kendilerini rekabetçi bir tarzda göstererek ifade etmektedirler. İkincisi, liberal kamu yaklaşımıdır. Liberalizm düşüncesinin yansımalarını taşıyan bu yaklaşım, neyin “iyi” olduğunu ortaya koymayı hedeflemez. Önemli olan “iyi”nin bulunması konusunda bir toplumda yaşayan insanların bir araya gelebilmesidir. Bu yaklaşımda herhangi bir ahlâkî görüşün diğerlerinden üstün olduğu iddia edilemez. Vahyî bir “iyi” anlayışına liberal kamu yaklaşımı baştan kapalıdır. Üçüncüsü, Jürgen Habermas'ın söylemsel kamu alanı yaklaşımıdır. Bu yaklaşımda kamusal alan, politik alanla sınırlı bir etkinlik değil, her alanda söylemler üretmeyi gerektiren bir alan olarak tanımlanır. Bu anlamda Habermas'ın yaklaşımında kamusal alanın anahtar kavramı katılımdır.

Kamusal alanın farklı kavramlarla ilişkilerini açıklayabilmek.

Hiç şüphesiz kamusal alanın beraberce tartışıldığı bir çok kavram ve konu vardır. Bunlar arasında özgürlük, devlet, özel alan ve küreselleşme en belli başlıları olarak zikredilebilir. Farklılıkların kendilerini kamusal alanda ifade edebilmeleri açısından özgürlük, kamusal alan kavramı ile birlikte, en çok

tartışılanlar arasındadır. Bu çeşitliliğin kendisini ifade etmesi önem taşımaktadır. Modern zamanlarda kamu kelimesinin devletle özdeşleştirildiği anlayışlar, kamusal alan içerisinde devlete büyük bir yer ayırmışlardır. Bu bağlamda kamusal alanın devletle özdeşleştirilmesi ve buna bağlı olarak devletin kamusal alanı belirlemesi ciddi bir tartışma konusu olmuştur. Yine özel ve kamusal alan ayrımı başından beri çokça zikredilmektedir. Özel ve kamusal alanı birbirinden ayıran çizgi, bu konuda önemli tartışmaların başında gelmektedir. Küreselleşme süreci ile birlikte, kamusal ve özel alanın sınırları ile mahremiyet anlayışlarındaki dönüşüm gündeme gelmiştir. Ayrıca özel alanın sınırlarının giderek daralması üzerinde durulmaktadır.

Din ve kamusal alan ilişkisini açıklayabilmek.

Din ve özelde İslam, doğası gereği sadece bireysel değil, toplumsal boyutları da bulunan bir mekanizmadır. Dolayısıyla yalnızca özel hayatı ve bireysel ibadetleri değil, ahlâk ve sosyal hayatı da kapsayan bir niteliğe sahiptir. Bunun anlamı; dinin aynı zamanda kamusal özellikler de taşıdığıdır. Dinlerin kamusal alanda nasıl görünür olduğu, dinlerin kendilerini kamusal alanda ifade etmeleri, dînî sembol ve değerlerin kamusal alanda bulunmaları gibi tartışmalar, bu bağlamda din ve kamusal alan arasındaki ilişkiler sonucu ortaya çıkmıştır. Bu konudaki yaklaşımlardan birisi, kamusal alanı tüm dînî değerlerden arındırma şeklinde ortaya çıkmaktadır. İkinci yaklaşım, tüm dînî sembol ve değerlerin kendilerini kamusal alanda ifade etmeleri tezini ileri sürmektedir. İkincisi, daha kapsamlı ve özgürlükçü bir yaklaşımı ifade etmektedir.

Kendimizi Sınayalım

1. Kamusal alan kavramının tanımında geçen “kamu” kelimesi, aşağıdaki kelimelerden hangisi ile en fazla ilgisizdir?
 - a. Devlet
 - b. Halk
 - c. Birey
 - d. Umum
 - e. Ortak ilgi
2. Aşağıdakilerden hangisi “edebî kamu”nun her yönden destekçisi ve teşvikçisi olmuştur?
 - a. Burjuvazi
 - b. Monark
 - c. Devlet
 - d. Rahip
 - e. Prens

3. Ahlâkîlik ve siyasal büyüklüğün, kahramanlığın ve seçkinliğin açığa çıktığı, gösterildiği ve diğerleriyle paylaşıldığı kamusal alan yaklaşımına ne ad verilir?
- Liberal Kamu
 - Agonistik Kamu
 - Söylemsel Kamu
 - Özgürlükçü Kamu
 - Rekabetçi Kamu
4. Söylemsel kamu alanı yaklaşımını öne süren kişi aşağıdakilerden hangisidir?
- Benedict Anderson
 - Hannah Arendt
 - Francis Fukuyama
 - Peter L. Berger
 - Jürgen Habermas
5. Dînî değer ve sembollerle farklı düşüncelerin kendilerini kamusal alanda ifade etmeleri konusundaki tartışmaların en çok ilgili olduğu kavram aşağıdakilerden hangisidir?
- Birey
 - Burjuvazi
 - Prens
 - Özgürlük
 - Özel alan

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

- c** Yanıtınız doğru değilse, “Kamusal Alan (Tanım)” konusunu yeniden okuyunuz.
- a** Yanıtınız doğru değilse, “Tarihsel Süreçte Kamusal Alan” konusunu yeniden okuyunuz.
- b** Yanıtınız doğru değilse, “Kamusal Alan Kavramına Farklı Yaklaşımlar” konusunu yeniden okuyunuz.
- e** Yanıtınız doğru değilse, “Kamusal Alan Kavramına Farklı Yaklaşımlar” konusunu yeniden okuyunuz.
- d** Yanıtınız doğru değilse, “Din ve Kamusal Alan” konusunu yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Bu anahtar kavramları şu şekilde ifade edebiliriz: Halk, umum, genel, kamu yararı, devlet, ortak ilgi, herkes, mâşer, ortak yarar. Buradan da anlaşılacağı üzere kamusal alan, bir toplumda yaşayan insanları hepsini ilgilendiren, halka ve ortak yarara yönelik her unsuru kapsamaktadır.

Sıra Sizde 2

Yunan felsefesinde siyaset kamusal, aile ve ekonomik faaliyetler özel alan içerisinde sayılmaktaydı. Daha ileri zamanlarda aile ekonomik üretimin merkezi olmaktan çıktığı oranda, ekonomik faaliyetler de kamusal alan faaliyeti hâline gelmiştir. Yunanlılarda kamusal hayat, Pazarlarda (agora) meydana gelmektedir. 1470'li yıllardan itibaren kamu, toplumun ortak çıkarı anlamına gelmiştir. 18. yüzyıl başlarından itibaren kamusal alan modern anlamını Burjuvazinin ortaya çıkışıyla kazanır. Böylece kamusal alan, aile ve yakın arkadaş çevresi dışında kalan, çok çeşitli insanları kapsayan bir alan olarak ortaya çıkar.

Sıra Sizde 3

Hannah Arendt'e ait birinci yaklaşımda, kişinin ahlâkîliği ve seçkinliğini gösterdiği bir mekan olarak ortaya çıkmaktadır. Liberal kamu yaklaşımında, kamusal alanda "iyi"nin ne olduğunu ifade etmekten ziyade, "iyi" konusundaki tartışmalara toplumda yaşayan insanların katılımı önemlidir. Jürgen Habermas'ın söylemsel kamu yaklaşımında ise, katılım ve diyalogu sağlayacak tüm söylemlerin kendilerini kamusal alanda ifade etmeleri beklenir. Dolayısıyla her şey sürekli bu söylem ve tartışmalar içerisinde inşa edilir.

Sıra Sizde 4

Kamusal alan kavramının içinde yer eden birçok konular vardır. Bunların belli başlıları, özgürlük, devlet, özel alan ve küreselleşmedir. Özgürlük, kamusal alanda farklılıkların ve çeşitli dînî değer ve sembollerin kendilerini ifade edebilmeleri açısından önem taşır. Devlet ise, bir toplumda yaşayan insanların ortak ve bölünemez hizmetlerini gerçekleştiren aygıt olarak, kamusal alanda nasıl bir fonksiyon göreceği konusunda tartışmaların içerisinde yer alır. Özel alan ve kamusal alan ayrımı önemlidir. Ancak küreselleşme süreci ile birlikte bu iki alanın sınırları, bilhassa iletişim teknolojilerinin gelişimi ile değişebilmektedir.

Sıra Sizde 5

Temelde iki farklı yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. Birinci yaklaşım, kamusal alanın nötr olduğunu ifade eder. Yani pratikte kamusal alanın tüm dînî değer ve sembollerden arındırılması gerektiği fikrindedir. İkinci yaklaşım ise, tüm dînî değer ve sembollerin kendilerini kamusal alanda ifade edebilmeleri düşüncesindedir.

Yararlanılan Kaynaklar

- Abercrombie, N. Vd. (1994). **The Penguin Dictionary of Sociology**, London.
- Arendt, H. (2000). **İnsanlık Durumu**, Çev. B.S. Şener, 2. baskı, İstanbul.
- Aydın, M. (2002). **Siyasetin Sosyolojisi-Bir Sosyal Kurum Olarak Siyaset**, İstanbul.
- Aydın, M. (2005). “Kamusal Alan ve Siyaset”, **Sivil Bir Kamusal Alan**, İstanbul.
- Benhabib, S. (1996). “Kamu Alanı Modelleri”, **Cogito**, S. 8, İstanbul.
- Cangızbay, K. (1998). “Globalleşme ve Kamusal Alan”, **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, Ed. E.F.Keyman-A.Y. Sarıbay, İstanbul.
- Çaha, Ö. (1998). “İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusala Dönüşümü”, **Doğu Batı**, Ankara.
- Doğan, D.M. (1996). **Büyük Türkçe Sözlük**, 11. baskı, İstanbul.
- Göle, N. Vd. (2000). **İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri**, İstanbul.
- Habermas, J. (2002). **Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü**, Çev. T. Bora-M. Sancar, 4. baskı, İstanbul.
- Komisyon (2005). **Sivil Bir Kamusal Alan**, İstanbul.
- Marshall, G. (1999). **Sosyoloji Sözlüğü**, Çev. O. Akinhan-D. Kömürcü, Ankara.
- Rappa, A.L. (2002). “Modernity and the Politics of Public Space: An Introduction”, **The European Journal of Social Sciences**, Vol: 15/1.
- Sennett, R. (2002). **Kamusal İnsanın Çöküşü**, Çev. S. Durak-A. Yılmaz, 2. baskı, İstanbul.
- Türk Dil Kurumu. (1998). **Türkçe Sözlük**, Ankara.

8

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Gündelik hayatı ve kültürünü özellikleriyle açıklayabilecek,
- Gelenek ve din ilişkisini açıklayabilecek,
- Kitabî din ve halk dinini ayırt edip, bu çerçevede dinin gündelik hayattaki tezahürlerini listeleyebilecek,
- Dinin kültür üzerindeki etkisini açıklayabilecek ve gündelik hayattan örnekler çıkarabilecek,
- Sosyo-kültürel yapının din üzerindeki etkilerini açıklayabilecek ve örnekler verebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Gündelik hayat
- Kültür
- Gelenek
- Kitabî din
- Halk dini

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Din ve gündelik hayatın etkileşimi konusunda Phil Zuckerman'ın "Din Sosyolojisine Giriş" kitabının beşinci ve altıncı bölümlerini okuyunuz.
- Konuyla ilgili teorik bir çerçeve sağlamak için Necdet Subaşı'nın "Gündelik Hayat ve Dinsellik" kitabını okuyunuz.

Gündelik Hayatta Din

GİRİŞ

Gündelik hayat her gün içinde yaşadığımız, hayatımızı hemen hemen bütün yönleriyle kuşatan, rutin ilişkilerimizi düzenleyen, üzerimizde zorlayıcı etkileri olan bir toplumsal gerçeklik alanıdır. Bizim dışımızda veya bizimle birlikte hayat bulan pek çok gerçeklik alanı söz konusudur. Sanat, din, siyaset, ekonomik yapı, rüyalar, metafizik tecrübeler bunlara örnek olarak verilebilir. Gündelik hayat bütün bunlardan da izler taşıyan, görünüşte çok önemli olmayan ama aslında hepsinden çok daha fazla biçimde birey üzerinde etkili olan yaşantı alanıdır.

Birey doğduğunda kendi dışında kurulmuş bir dünya ile karşı karşıya kalır. Henüz bu dünyayı anlamaktan, dolayısıyla bu dünyanın kurulmasına katkıda bulunmaktan çok uzaktır. Yakın çevresinden başlamak üzere diğer insanlarla ilişki biçimleri, temel fizyolojik ihtiyaçlarını karşılama konusundaki davranış biçimleri, hayatını saran kültür öğeleri hazır olarak karşındadır. Birey toplumsallaşma sürecinde bütün bu verili dünyayı içselleştirir ve sosyal kişiliğinin bir parçası haline getirir. *Aslı sosyalleşme* denilen çocukluk evresindeki bu süreç sonucunda bireyde kalan izler, daha sonraki hayatında kolay kolay değiştirilemez. Bireyin dini tutum ve davranışları da köklü bir biçimde bu dönemde inşa edilir.

Gündelik hayat çok basit olarak görülse de, aslında geniş ve girift ilişki formlarından oluşur. Gündelik hayatın merkezinde ağırlıklı olarak aile hayatı, çalışma hayatı, boş zaman faaliyetleri ve iletişim biçimleri yer alır. Merkezin bu derece geniş olması dikkat çekicidir. Siyaset, hukuk, sağlık ve eğitim gibi kurumlar bu merkezde yer alır. Aslında gündelik hayat, hayatımızı düzenleyen bütün toplumsal kurumlardan asgari ölçüde örnekler taşır. Bize kendimize, topluma, dünyaya nasıl bakacağımız konusunda bir bakış açısı sunar; davranışlarımızı düzenleyen asgari bilgi reçeteleri verir. Böylelikle sosyalleşme sürecinde birey hiç farkında olmadan geniş bir bilgi yığınıyla donanmış olur. Bu artık sosyalleşmeden de öte kültür edinme sürecidir. Çünkü sosyalleşme sürecinde toplumsal kuralları öğrenir ve içselleştiririz. Kültür edinme (kültürlenme) sürecinde ise kurallardan öte toplumu meydana getiren maddi-manevi öğeleri ve bunları nasıl kullanacağımızı da öğreniriz. Burada sadece bir bilgi donanımı yoktur. Aynı zamanda içselleştirme yani kendimize mal etme durumu söz konusudur. Dolayısıyla doğduğumuzda “bizim dışımızda”, hazır olarak bulduğumuz dünya duygusal anlamda da artık “bizim dünyamız” haline gelir.

Gündelik hayat içerisinde en sık duyduğumuz kavramlardan biri kültürdür. Kültür genelde yüceltmış bir anlam ile edebiyat, bilim, sanat vb. alanlardaki üst düzey bilgi olarak anlaşılır. Bu anlam yanlış olmamakla birlikte eksiktir. Zira artık modern sosyal bilimde kültür kavramı çok daha geniş bir anlamda, bireyin ve toplumun tümünü, yani hayatı kuşatacak biçimde kullanılır. Kültür pek çok şekilde tarif edilmiş olmakla birlikte Edward B. Tylor'un klasik tanımı hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Tylor'a göre kültür, "Toplumun bir üyesi olarak insanın edindiği bilgi, inanç, sanat, ahlak, yasa, âdet ve diğer herhangi bir yetenek ya da alışkanlıkların girift bir bütünüdür". (Tylor, 1920: 1)

Hayatın her alanını kapsayan bir olgu olarak kültür, gündelik hayatta apaçık olarak görülür. Zira gündelik hayatımızı kültürün bize verdikleri çerçevesinde sürdürürüz. Ama gündelik hayatta kültürün bütünü sergilenmez. Onun daha çok tekrarlarından oluşan kendine ait bir kültürü vardır. Buna *gündelik hayatın kültürü* deriz. Gündelik hayatın kültürü insanların hayatlarını rutin bir şekilde devam ettirmeleri, psiko-sosyal, fizikî, iktisadî, fizyolojik ihtiyaçlarını karşılamak, normal ilişki biçimleri kurabilmek için sahip olmaları gereken veya bu ilişkiler içerisinde ortaya çıkan kültürdür.

Gündelik hayatın iki temel belirleyicisi söz konusudur. Bunlardan birincisi geleneksel kültür, diğeri ise popüler kültürdür. Geleneksel kültür, toplumun hemen tamamı tarafından paylaşılan, kökü çoğunlukla bilinmeyen bir tarihe kadar uzanan, hayatın her alanını büyük ölçüde kapsayan, nesilden nesile doğal süreçlerle aktarılan kültürdür. Popüler kültür ise, daha çok boş zaman faaliyetlerine veya tüketim eylemlerine yönelik olarak belirli üreticiler tarafından bir meta olarak ortaya konulan, dolayısıyla elde edilmesi için belirli bir ücret ödenen, hızla değişiklik gösteren kültürdür. Popüler kültür özellikle kültür endüstrisinin gelişmesi ve kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması ile birlikte gündelik hayattaki tutumlarımız ve davranışlarımız üzerinde önemli ölçüde etkili olmaya başlamıştır. Ancak yine de hızlı değişim gösteren bu kültür ile görece istikrara sahip olan geleneksel kültür birbirini dengelemektedir.



Gündelik hayatımızda geleneksel kültüre ve popüler kültüre dayanan boş zaman etkinliklerine örnekler veriniz.

GÜNDELİK HAYATTA DİNİN TEZAHÜRLERİ

Din gündelik hayattaki en önemli öğelerden bir tanesidir. Din, bir kere toplumun bünyesine dâhil olup kökleştiğinde geleneksel kültürün bir parçası olur. Ama aynı zamanda din popüler kültürün de önemli bir parçası haline gelebilir. Çünkü popüler kültür meta haline getirebildiği her şeyi kullanma eğilimindedir. Din de kolaylıkla bir tüketim nesnesi, ticari bir amaçla kullanılacak bir meta haline getirilebilir.

Gelenek - Din İlişkisi: Örtüşme ve Çatışma

Gelenek-din ilişkisini ortaya koyarken iki aşırı yaklaşımdan kaçınmak gerekir. Bunlardan birincisi dinin tamamen kültürün bir ürünü ve parçası olduğu şeklindeki görüş, ikincisi ise dinin geleneğin tamamını kuşattığı şeklindeki görüştür.

Dinin tamamen kültür ürünü olduğunu iddia eden görüş, on dokuzuncu yüzyıldaki salt antropolojik ve sosyolojik yaklaşımların sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu görüş pozitivist bir yaklaşıma dayanır. Pozitivizm deney ve gözleme dayanan modern bilimi kabul edip, dini ve metafizik açıklamaları bilim öncesi düşünme biçimi oldukları gerekçesiyle baştan reddeden bir anlayıştır. Pozitivist yaklaşımı benimseyen on dokuzuncu yüzyıl sosyal bilimcileri, o dönemde zirveye çıkan antropolojik verileri de kendi düşüncelerine destek için kullanmışlardır. Yani ilkel olarak nitelendirilen kabileler hakkındaki verileri toparlayıp, onların zihniyetlerini çözümlenmeye çalışarak dinin insan ürünü olduğunu iddia etmişlerdir. Bu konuda her meseleyi toplumsal faktörlerle izah etmeye çalışan Durkheim gibi sosyologlar ile her meseleyi psikolojik faktörlere indirgeyen Freud gibi psikologların uzlaştığı görülür. Dinin kaynağının ilahî olduğunun reddedilmesi beraberinde dinle ilgili diğer öğelerin de reddedilmesi sonucunu doğurmuştur. Böylelikle vahiy, peygamberlik, kutsal kitap, mucizeler reddedilmiştir. Dolayısıyla dini olarak bilinen her şey bir kültür ürününe dönüştürülmüştür. Günümüz sosyal bilimi ise artık dinin kaynağı tartışmalarını bir kenara bırakmıştır. Zira bu konunun hem artık doğrudan bilimin konusu olmadığı düşünülmekte hem de eldeki verilerden hareketle kesin sonuçlara ulaşmanın imkânsızlığı üzerinde durulmaktadır. Sosyal bilimler çok yakın dönemleri bile çözümlerken ciddi yaklaşım farkları gösterirken, hatta sosyal bilimlerin bilimselliği ciddi bir tartışma konusu olmuşken, tarih öncesi döneme ait olan ve çok az verinin bulunduğu bir konuda kesin sonuçlara ulaşmak hakikaten mümkün değildir.

Bu konudaki ikinci aşırı görüş ise dinin topluma hâkim olduktan sonra kültürün bütününe kuşattığı, geleneği tamamıyla düzenlediği şeklindeki yaklaşımdır. Bu yaklaşım ile Hıristiyan medeniyeti bütünüyle Hıristiyanlığın şekillendirdiği, İslam medeniyeti ise bütünüyle İslam'ın şekillendirdiği büyük kültürel yapılar olarak görülür. Dinler belirli bir zihniyetle kültürel yapıyı ana hatlarıyla şekillendirirler ancak bunu bütün detaylara kadar indirmek mümkün değildir. Zira medeniyetler uzun bir tarihî süreçten sonra ortaya çıkar. Oysa dinin ilk ortaya çıkışı sınırlı bir coğrafya ve sınırlı bir zaman dilimindedir. Kaldı ki dinler, ilk ortaya çıktıkları toplumlarda da kültürü bütünüyle değiştirmezler, eski kültürel yapı bir bölümüyle devam eder. Örneğin ülkemizde, Batı dünyasında ve neredeyse bütün dünyada yaygın bir şekilde kutlanan miladi yılbaşının bir Hıristiyan geleneği olduğu şeklinde popüler bir söylem vardır. Oysa Hıristiyanlar da bunun eski bir putperest bayramı olduğunu kabul ederler. Katolikler İsa'nın doğumunu 24 Aralık'ta, Ortodokslar ise 6 Ocak'ta idrak ederler. Bugün Yedinci Gün Adventistleri Noel ve Paskalya bayramlarının putperest kaynaklı olduğuna inandıklarından kutlamamaktadırlar. Ayrıca Nedamet Cuması, İsa'nın Göğe Yükselişi gibi dini bayramları da İncillerde olmadığı gerekçesiyle reddetmektedirler. Başka bir Adventist hareket olan Yehova Şahitleri haç sembolünün putperest menşeli olduğunu iddia etmektedirler. Onlara göre Hz. İsa düz bir direk üzerinde öldürülmüş, haç şeklinde bir direkte çarmıha gerilmemiştir. Ancak bu tür itirazlara rağmen yılbaşının ve haçın Batı kültüründeki önemi tartışılmazdır.

İslam'ın da kültürümüzün bütününe kuşattığı şeklindeki anlayış benzer bir yaklaşımdır. Şüphesiz Türk, Pers, Berberi gibi milletler Müslüman olduktan sonra kültürel yapılarında büyük değişimler yaşamışlardır ancak geleneklerinin tamamını terk etmedikleri gibi bir kısmını da İslam'dan sonra devam ettirmişlerdir. Bugün Anadolu, İran, Kafkasya, Orta Asya gibi büyük bir coğrafyada farklı milletlerin kutladıkları *Nevruz* İslam öncesi bir bayram olmasına rağmen bütün canlılığıyla devam etmektedir. Dolayısıyla dinin kültürü genel olarak şekillendirdiğini söylemek mümkünse de, kültürün

bütününi belirlediğini iddia etmek zordur. Bu noktada söylenebilecek husus din ve kültürün karşılıklı olarak birbirlerini etkilediğidir.

Her din bir kültür içinde ortaya çıkar. O kültürü bütünüyle reddetmez, kültürden bazı izler taşır ama aynı zamanda kültürü yönlendirir. İslam dini açısından konuya baktığımızda *cahiliye* olarak nitelendirilen İslam-öncesi kültürün bütün yönleriyle reddedilmediğini görürüz. Yirminci yüzyılın önemli âlimlerinden biri Hamidullah'a göre, İslâm “değiştirilmesini veya neshedilmesini lüzumlu gördüklerinin haricinde müminlerin tatbik edegelmekte oldukları bütün eski âdet ve geleneklerin devamına müsaade etmiştir. Bu müsaade sadece dini olmayan konularda –ticaret vesaire gibi- değil, aynı zamanda ceza kanunları ve hatta hac gibi tamamen dini olan şeyler için de söz konusudur”. (Hamidullah, 1991: 898)

Hemen her din ortaya çıktıktan sonra başka toplumlar tarafından da kabul edilir. Dolayısıyla dine yeni giren bir toplumun kültürünü etkiler ama aynı zamanda o kültürün bazı öğeleri dini bir içerik kazanır. Bir başka ifadeyle bir toplum yeni bir dine girdiğinde eski kültürel kalıplarını dini bir kimlik vererek devam ettirir. Bu belirli eller tarafından bilinçli bir şekilde yapılmaz. Ancak pek çok faktör altında devam eden yeni dini benimseme süreci böyle bir sonuç doğurur. Bunun yanında farklı kültürlerin aynı din havzasında bir araya gelmesi sonucu meydana gelen etkileşimde, daha önce herhangi bir toplumda etkin olmayan bir davranış ortak bir şekilde o dini benimseyen milletlerin ortak dini davranışı haline gelir. İslam'da tasavvufun ortaya çıkışı veya *ziyaret* buna örnektir. Böylece aslında yaşanan din iç içe geçmiş iki katmandan oluşur. Birincisi *resmî din* ya da *kitabî din*, ikincisi ise *paralel din* de denilen *halk dinidir*.

Kitâbî Din

Her semavi din kurucu peygamberi aracılığı ile ortaya konan bir öğretiyi sahiptir. Ancak peygamberin vefatından sonraki yayılma ve kurumsallaşma sürecinde dinin ilk ortaya çıkışında olmayan bazı unsurlar da dine katılır. İlahiyatçıların (din bilginlerinin) temel kaygılarından biri sonradan eklenen bu inanç ve uygulamaları tespit etmek, bunların dine uygun olup olmadığını ortaya koymak ve gerekenleri reddetmektir. Ancak zaman ilerledikçe herhangi bir inanç veya uygulamanın dinin ilk ortaya çıkışında gerçekten olup olmadığını tespit etmek zorlaşır. Çünkü her yeni inanç veya uygulama otantiklik iddiasını da yanında taşır. Bunun için gerektiğinde hadisler veya tarihî olaylar uydurulur. Bu pratik zorluğu da göz önüne alan ilahiyatçılar bir süre sonra dinin temel akide ve uygulamalarını tespit ederler. Bu noktada her zaman için bir uzlaşma olmadığından mezhepler ortaya çıkar. Yine de ilahiyatçılar arasında önemli ölçüde bir uzlaşma söz konusudur. Bu uzlaşma dinin resmî/kitabî yönü olarak nitelendirilebilir. Özellikle dinin belirli bir örgüt altında kurumsallaştığı örneklerde resmî din daha açıkça görülür. Bunun en önemli örneği Katolikliktir. Katolik kilisesi büyük ve tek bir örgüt olarak neyin Hıristiyanlığa uygun olduğunu, neyin ise bunun dışında kaldığını belirler. Burada kilise ve daha özelden Papa Tanrı'yı temsil ettiğinden, resmî olarak bildirilen husus dini inanç ve uygulama olarak kabul edilir. İslam'da böyle bir örgütlenme ve bağlayıcı otorite söz konusu olmadığından din olarak her hangi bir şeyin dayatılması mümkün değildir. Ancak yine de mezhep imamlarının ortaya koymuş olduğu iman ve ibadet esasları büyük ölçüde Kitap ve Sünnete uygun dini anlayış olarak kabul edilir. Bunların dışında kalan uygulamalar ise *bid'at* olarak nitelendirilir. Sonradan ortaya çıkan şeyler anlamda bid'atler iyi ve kötü (bid'at-ı hasene ve bid'at-ı seyyie) olarak

ikiye ayrılmışlarsa da genel anlamda bid'at olumsuz bir çağrışıma sahip olmuştur. İslamî literatürdeki bid'at sosyolojik anlamdaki halk dindarlığının bir bölümünü oluşturur.

Halk Dini

Dinî kuruluşların veya ilahiyatçıların söylemlerinin yanında dinin gelenek içinde aldığı biçime halk dini denir. Buna aynı zamanda *paralel din* denmesinin sebebi ise resmî söylemlerin dışında bazı inanç ve uygulamaları da içermesidir. Ancak halk dini kitabî dinden tamamen farklı değildir. Dinin orijinal yapısındaki uygulamalar ve sonradan katılanlar bir araya gelip yeni bir sentez oluştururlar. Bu sentezde yerine göre dinin birincil düzeyde gördüğü uygulamalar ikincil düzeye iner, önem derecesinde yer değiştirmeler görülür. Örneğin ülkemizde yaygın görüldüğü biçimiyle bayram namazları, sabah namazına göre çok daha önemli kabul edilir. Birey bayram günü sabah namazını kılmadığı için üzülmeyebilir ama bayram namazını kaçırırsa ciddi olarak üzülebilir.

Toplumun zihninde, geleneksel olarak kendilerine aktarılan din bir ve aynıdır. Çoğunlukla bir inanç ve uygulamanın dinin özünde olup olmadığı tartışma konusu olmaz. Hatta çeşitli durumlardaki tartışmalar toplumu rahatsız eder. Zira ilk çocukluk evresinden itibaren dini olarak gördüğü, dini duygularla yerine getirdiği uygulamaların dinin aslında olmadığını anlamak ve kabul etmek güçtür. Birey dinini bu uygulamalarla öğrenmiş, dini duyguları bu uygulamalar çerçevesinde geliştirmiştir. Bunların terk ettiğinde boşluğa düşer. Ancak ilahiyatçılar sürekli olarak dini korumak gayesi ile halk dinine yönelik sistemli eleştirilerde bulunurlar. Böylelikle gelenek içinde taşınan halk dini ile kitabî din arasında bir çatışma yaşanır. Gelenek büyük ölçüde halk dini ile bütünleşmiş olduğundan buna gelenek-din çatışması adını da verebiliriz.



Resim 8.1: (Solda) Afyon'da aşure dağıtımı öncesi kazan önünde dua. (Sağda) Gaziantep'te üniversite sınavı öncesi Ali Baba Türbesi'ni kalemleriyle ziyaret edenler

Kaynak: Afyon Belediyesi web sitesi (www.afyon.bel.tr) ve Gaziantep Sabah gazetesi (www.gaziantepsabah.com)



Türbelerde çeşitli isteklerin kabul olması için yapılan uygulamalardan örnekler veriniz.

Halk dini kavramı konusundaki tartışmalar ve ülkemizdeki uygulamalar konusunda geniş bilgi için Mustafa Arslan'ın "Türk Popüler Dindarlığı" adlı kitabını okuyunuz.

Gelenek-Din Çatışması

Gelenek modernlik öncesi durumu ifade etmek için ortaya konmuş bir kavramdır. Batı'da ortaya çıkan ve oradan bütün dünyaya yayılan modern düşünce ve modern hayat tarzının zıttı olarak geleneksel düşünce ve geleneksel hayat tarzı kabul edilir. Ancak modernlik, farklı kültürlerde değişik melezlenmelere uğramakla birlikte, yine de özünde birdir. Gelenek ise kültürden kültüre büyük farklılıklar gösterir. Bir başka ifadeyle her toplumun modernlikle tanışmadan önceki yapısı farklıdır ve birbirine benzerlik göstermeyebilir. Buna rağmen yine de geleneksel toplumların ortak özelliklerinden bir tanesi dinsellikleridir. Yani her gelenek bir şekilde din ile irtibatlıdır ve onunla yoğrulmuştur. Geleneksel olan aynı zamanda dini olarak kabul edilir.

Dinin gelenekle mücadelesi ilk ortaya çıktığında başlar. İslam örneğinde görüldüğü gibi, eski dini inancı savunanların yegâne karşı koyma bahaneleri "atalarının yolu" yani gelenektir. Yeni din bir topluma hâkim olduktan sonra geleneksel yapının en önemli belirleyicilerinden biri olur. Fakat tamamıyla dinin hâkim olduğu bir gelenekten bahsedemeyiz. Din bilgileri ve din adamları kendi anladıkları biçimiyle dini normların toplumun bütün katmanlarına yayılması için gayret gösterirler. Buna rağmen toplumun dini anlama ve uygulama konusunda resmi öğretiyi her zaman uyummadığı bir gerçektir. Resmi din-halk dini tartışmaları da buradan çıkar.

Gelenek-din çatışmasının birbirine zıt iki boyutu vardır. Birincisinde toplum, dindarlığını resmi dinin öngördüğü biçimden fazlası ile ifade etmek ister. Bid'at ya da hurafe olarak görülen tutum budur. İkincisinde ise toplum, resmi dinin ince ve katı normlarını, bütünüyle karşı gelmeden yumuşatmak ister. "Farz" ve "haram"ın dejenerasyonu buradan başlar. Örneğin ibadet edilir ama alacalı bir tutum takınılır veya boş vakitlerde çeşitli oyunlar oynamak yasak olarak görülmez. Burada katı dini normlara karşı bir tavır söz konusudur. Ayrıca toplum dinle kendi arasına "yüceltilmiş" bir mesafe koyar: Dini yaşamının en büyük ideal olduğunu düşünür ve dindara saygı gösterir. Ama yukarıda işaret ettiğimiz ikinci boyuttan dolayı bunu herkesin her zaman gerçekleştirebileceğini düşünmez. Böylelikle geleneksel yapı içerisinde "dini yaşamak" biçiminde ayrı bir olgudan veya "dindar" denilen bir tipten söz etmemiz mümkün olur. Eğer gelenek ve din birbirini zorunlu kılsa ya da birbirlerini kapsasalar böyle ayrı bir olgudan söz etmemiz mümkün olmazdı.

Din ile geleneksel yapı arasındaki gerginliğin önemli örneklerinden biri olarak düğün eğlenceleri verilebilir. Din adamlarının geneldeki olumsuz yaklaşımlarına rağmen toplum bu mutlu günlerinde mutlak surette çalgılı-türkülü-oyunlu eğlence peşinde olmuştur. Halk bir din adamının çalgı çalmasını, türkü çağırmasını ve oyun oynamasını hoş görmez ama kendisi yapar. Yani bunun bir nevi hafiflik olduğu kabul edilir ve dini açıdan saygın görülen insanlara yakıştırılmaz. Ama o saygın insanların (müzik haramdır biçimindeki) telkinlerine de kulak kapatılır; dini hüküm uygulamada yumu-

şatılır. Asırlar boyunca bu şekilde sürüp giden bu durumu aşmak mümkün olmamış, tavla ve satranç gibi diğer boş zaman faaliyetleri de din adamlarının olumsuz tutumlarına rağmen yaygın bir şekilde devam etmiştir. Burada dinin temsilcisi din adamıdır, geleneğin belli bir temsilcisi ise yoktur ama gelenek daha güçlü ve köklü bir damar olarak toplumun bütün bireylerinde bir şekilde etkisini gösterir.

Kültürün Dinî Temelleri

Kültürler tarih içerisinde pek çok faktörden etkilenerek gelişim ve değişim gösterirler. Coğrafi faktörler, doğal olaylar, savaş ve göç gibi süreçler bir milletin tarihiyle birlikte kültürünü de şekillendirir. Bugünkü kültürümüz içinde bütün bu faktörler iç içe geçmiş biçimde gizlidir. Din de bir kültürün oluşumundaki ana faktörlerden bir tanesidir. Birey kimi zaman bunun farkında iken, kimi zaman ise farkında değildir. Bugün dini yaşantıdan uzak duran bireyler bile farkında olmadan veya arzu etmeden dini temelli kültürel öğelere hayatlarında yer vermektedirler.

Dinin Kültür Belirleyici Gücü

Dinlerin, kültür ve medeniyetlerin oluşumunda veya şekillenmesindeki gücü bazı özelliklerinden kaynaklanır. Her şeyden önce din tek tek bireyler üzerinde güçlü bir etkiye sahiptir. Din insanlara bir anlam dünyası sunar; insanın bu dünyada niye yaşadığı, hayatının amacının ne olduğu gibi varoluşsal sorulara cevaplar verir. Ayrıca mevcut toplumsal hayatın meşrulaştırılmasında da din birey üzerinde en etkin faktördür. Yani kişi niye ailesine bakmak zorunda olduğunu, niye komşusuna yardım etmesi gerektiğini, kötüye yönelik ciddi bir potansiyeli olduğu halde sadakat, ahde vefa, dürüstlük gibi erdemlere niye uyması gerektiğini dinin meşrulaştırma gücü sayesinde kavrar. Din bütün bu erdemleri ilahi ve nihai bir noktaya, yani Tanrının isteğine bağlayıp bireyin benimseyerek uygulamasını sağlar.

Dinin etki gücünü artıran bir diğer özelliği objektifleşmek suretiyle daha kolay ve hızlı biçimde örgütlenmesidir. Dinî tecrübe esas olarak subjektiftir, yani bireyin içindedir ve ona aittir. Ancak her dini tecrübe aynı zamanda objektifleşir, yani bireyin dışında, kültür dünyası içinde, insan ilişkilerini belirleyecek biçimde dışa vurur. Tamamen sübjektif bir tecrübe olarak kalmış bir dinden söz etmek mümkün değildir. Aksine din bağı, kan bağından bile güçlü bir şekilde inananları bir araya getirir; onların örgütlenmesine yardımcı olur. Bu açıdan siyasî veya ticarî örgütlenmeler dini örgütlenmelerle boy ölçüşemezler. Örgütlü bir dini ve sosyal hayat kültürü de belirleyecektir.

Dinin kültür üzerindeki etkisini artıran üçüncü özelliği bütünleştiriciliktir. Din sadece inananlar topluluğu gibi küçük dini grupları değil, aynı zamanda bütün bir toplumu, topyekûn bir milleti etrafında toplama potansiyeli taşır. Bunun çok açık bir örneği İslam'ın ilk döneminde görülmüştür. Araplar güçlü milliyet duygularına sahip olmakla birlikte hiçbir zaman kabile anlayışının ötesine çıkamamışlarken, İslam dini sayesinde millet olarak bütünleşmişlerdir. Hatta bu bütünleşmenin iki katmanlı olduğunu söylemek mümkündür. Birinci katmanda Araplar millet olma şuuru içinde bir araya gelmişler, ikinci katmanda ise diğer Müslüman milletler ile bütünleşmişlerdir. İslam medeniyeti bu bütünleşmenin sonucu ortaya çıkmıştır.

Din sadece aynı milletten veya aynı dinden olanların bütünleşmelerini sağlamaz. Aynı zamanda coğrafya ve yerleşim birimleri açısından da birleştiricidir. İnananlar aynı coğrafyada yaşamak için çaba gösterir, gerektiğinde hicret ederler. Modern dönem öncesinde dinler açısından bir coğrafi parçalanmışlık söz konusu değildi. Günümüzde de bu durum büyük ölçüde devam etmektedir. Dinler ya da mezhepler hâlâ belirli coğrafyalarda yoğunlaşmaktadırlar. Bunun yanında dinler yerleşim birimlerinin oluşmasında en önemli etken olmuştur. Bu gerek Hristiyanlıkta gerekse İslamiyet'te açıkça görülür. Batıdaki şehirler manastırlar etrafında, doğudaki şehirler ise cami veya tekkelerin etrafında gelişmiştir. Araplar ya da Türkler gibi, içerisinde yoğun göçebe unsurları taşıyan milletlerin daha çok yerleşik hayata geçmesinde mabetlerin ve toplu icra edilen ibadetlerin önemli rolü vardır.

Nihayetinde dinler, insanları bir araya getirmek, örgütlemek, bütünleştirmek, yerleşik hale getirmenin paralelinde sanatın, edebiyatın, hukukun gelişmesine de doğrudan etki ederler. Dinî metinler, onların yorumlanması, yeni dini-edebî türlerin ortaya çıkışı, başta mabet mimarisi olmak üzere resimden müziğe geniş bir yelpazedeki sanatsal faaliyetler, bireyler arası ilişkileri düzenleyen kurallar bir bütün olarak düşünüldüğünde dinin kültür belirleyici doğası daha kolay anlaşılır.

Dinin Etki Alanları

Din bireyin düşüncesinden toplumun ortak düşünme biçimine, yemek yeme biçiminden sanatsal faaliyetlere, görgü kurallarından siyasete kadar toplumsal hayatın ve kültürün hemen hemen bütün alanlarına sinmiştir. Birey bu etkilerin bir kısmının farkında bile olmayabilir ancak gündelik hayata ve dine paralel biçimde derinlemesine baktığında kolaylıkla farkına varacaktır.

Din her şeyden önce toplumun *zihniyetini* belirler. Zihniyet bir toplumun kendine mahsus biçimdeki ortalama düşünme şeklidir. Zihniyet gündelik hayatta çok çeşitli biçimlerde kendisini belli eder. Örneğin toplumun sağlığa veya herhangi somut bir hastalığa yaklaşımı zihniyetini gösterir. Mutlak surette her toplumda farklı düşünenler olmakla birlikte yine de ortalama düşünme biçimi söz konusudur. Zihniyet çeşitli etmenlerin ve süreçlerin sonucunda toplumda oluşur ve sosyalleşme sürecinde bireye aktarılır. Bireyler zihniyet oluşumuna katkıda bulunma kapasitelerine sahipse de çoğunlukla zihniyeti benimseme eğilimindedirler. Bir başka ifadeyle birey topluma ve kültüre şekil vermekten çok toplum ve kültür tarafından biçimlendirilir; bu süreçte de bir zihniyet kazanır. Din kurumu birey, kültür ve toplumsal yapı üzerinde geniş bir söyleme sahip olduğundan zihniyeti belirleyen en önemli faktör olarak karşımıza çıkar. Türkiye'deki zihniyeti dışı vuran somut bir örnek olarak 2009-2010 kışında bütün dünyada etkisini gösteren ve bizi de etkileyen domuz gribi salgını verebiliriz. Dünya Sağlık Örgütü'nün bu salgını bir pandemi (kıtalararası salgın) olarak nitelemesinin ardından hükümet nüfusun üçte ikisinin aşılacağı bir program başlattı. Aşılama oranı yüzde ona bile ulaşmadı. Bunun altında birkaç sebep söz konusuydu. Toplum büyük ölçüde bunun ilaç firmalarının para kazanmak için abarttığı bir durum olduğunu düşünüyordu. Aşıların toplumun neslinin devamını kesecek biyolojik silah olduğuna inananların sayısı az değildi. En önemlisi de toplum büyük oranda ecelin ilahî takdir olduğunu, dolayısıyla ecel geldikten sonra alınan önlemlerin bir fayda etmeyeceğini düşünüyordu. Bu anlayış ölümcül trafik kazalarının çok görüldüğü ülkemizde hâlâ emniyet kemeri takmanın düşük olmasının bir sebebidir. Her ne kadar ilahiyatçılar

bunun yanlış bir tevekkül anlayışı olduğunu, önce tedbir alıp sonra sonucu beklemek gerektiğini ifade etseler de toplumun din anlayışı sağlıklı ilgili önlemlerde zaman zaman gevşekliğe yol açabilmektedir.

Zihniyetin yanında dinin gündelik hayatımızdaki etkisi en açık biçimde karşımızdadır. Her şeyden önce dilimiz önemli ölçüde dindir. Selamlaşma, beğeni, temenni cümleleri, zorluklar karşısındaki ünlemlerde dini içerikli kelimeler ve cümleler kullanılır. Örneğin, yukarıda geçtiği biçimdeki zihniyetimizi ortaya koyan kelimelerin başında, “nasip”, “kader,” kismet,” “takdir,” “alinyazısı” gelir.

Gündelik hayatımızdaki yeme-içme kültürü üzerinde dinin açık etkisini görürüz. Bu etki üç alt başlık altında ele alınabilir: Yenilmesi, içilmesi dince uygun bulunan veya yasaklanan maddeler, özellikle hayvanların kesilme biçimi ve yeme şekli. İslam dini domuz etini ve alkollü içecekleri yasaklamıştır. Bundan dolayı Müslüman ülkelerde domuz üretimi çok sınırlı bir şekilde yapılır. Türkiye'nin üç tarafının denizlerle çevrili olmasına rağmen kabuklu deniz hayvanı tüketiminin son derece düşük olmasının altında Hanefi mezhebinin bunları mekruh olarak görmesinin etkisi vardır. Yeme-içme adabı konusunda da dinin ilkeleri söz konusudur. Mümkün olduğunca sağ el ile yemek yemek, başlarken besmele çekmek, yemeğin sonunda “El-hamdülillah” diyerek şükretmek bunlardan bazılarıdır. Nitekim toplumumuzda çok dindar olmayan insanların bile büyük çoğunlukla yemeğe besmele ile başladıkları görülür.

Dindarlık söz konusu olmasa bile bazı dini nesnelere gündelik hayatımıza yayılmıştır. Örneğin her evde bir mushaf bulunması arzu edilir; mushafın evi kötülüklerden koruyacağına inanılır. Genç kızların çeyizlerine mutlaka bir seccade konulur. Ailede hiç kimse namaz kılmasa bile bir misafir gelip namaz kılmak istediğinde o seccade çıkarılır. Ölüm döşeginde bulunan hastalara içirilmek üzere buzdolaplarında küçük bir şişe içerisinde zemzem suyu bulundurulur. Duvarlarda ayet, mübarek yerlerin resimleri veyahut Allah ve Muhammed lafızları bulunan tablolar olur. Tespih bir zikir aracı olduğu kadar elde gezen bir aksesuara dönüşmüştür. İnsanlar boyunlarına muskalar veya cevşenler takarlar. Evlerde ve dükkânlarda bereket duası, karınca duası, ayetelkursi gibi küçük levhalar bulunur. Benzer şekilde bir Hıristiyan'ın evinde, özellikle Katolik veya Ortodoks ise haç, onlara mahsus tespihler, İsa ve Meryem tasvirleri, heykelcikleri görmek olağandır. Bunlara bakarak bir kişinin dindarlığını ölçmek güçtür. Bunlar dindarlıktan öte dinin kültürel yapı içerisindeki yerini gösterir.

Dinin önemli etki alanlarından birisi de mimaridir. Özellikle mabet mimarisi her dinin adeta kendisinin hak ve diğerlerinden üstün oluşunun göstergesi olarak büyük bir incelik ve zenginlik içerisinde gelişmiştir. Böylelikle dinler bir taraftan kendi inananlarına mesaj verirken öbür taraftan da diğer din mensuplarına göndermelerde bulunurlar. Burada iç içe geçmiş iki faktörden bahsediyoruz. Birincisi, dindarlıktan kaynaklanan durum, ikincisi ise diğer dinlerle rekabetten doğan durumdur. Dindar birey değer verdiği dini objenin en güzel şekilde ifade bulmasını arzu eder. Örneğin mezar ziyaretlerinin müstakil bir ritüel haline gelişi estetik olguyla birleşip türbelerin sanat ve tezyin açısından değer kazanmasına yol açmıştır. Bunu çeşitli tarihî örneklerle görüyoruz. On ikinci yüzyılda Kahire'deki en önemli ziyaret yeri olan Hz. Hüseyin'in başının bulunduğu türbe ipekli kumaşlarla kaplı, altın süslemeli veya saf gümüşten yapılan şamdanların bulunduğu, tepesi elma büyüklüğünde altınlarla çevrelenmiş bir biçimde “cennet gibi” bir bahçe içindeydi. Türbeye giren kişiler, sandukanın üzerine kapanıp örtüsünü

yüzlerine sürerler, hep beraber etrafında döner, dua eder ve ağlarlardı. (İbn Cübeyr, 2003: 23-24) Benzer bir durumu, Evliya Çelebi'nin on yedinci yüzyılda ziyaret ettiği Bursa'daki Emir Sultan Türbesi'nin ihtişamında görürüz. Türbenin yüksek kapısının kanatları bütünüyle gümüş pullar ve halkalarla bezenmişti, aynı şekilde kapının eşiği de gümüş döşeliydi. Duvarların iç kısmı çinilerle kaplanmış, pencereleri tunçtan yapılmış, yerlere nadir ibrişim halılar serilmişti. Kabrin her yanında olmak üzere altın ve gümüşten yapılmış yüzlerce kandil vardı. Evliya Çelebi'nin ifadesiyle bu türbe içindeki mücevher eşya ancak Hz. Muhammed'in türbesinde bulunacak cinstendi. (Evliya Çelebi, 1999: 33)

Mabetler, kendi din mensuplarını bir araya getiren, dinin emrettiği ibadetleri toplu ve bireysel halde yapma imkânı sağlayan mekânlar olarak öncelikle içe, yani cemaate yönelik bir fonksiyona sahiptirler. Cemaat, mabedini inşa ederken her şeyden önce ibadetini düşünür ama aynı zamanda bunun dışı karşı bir mesaj taşıdığına da farkındadır. İbadet için hususi bir yapının inşası ya da tahsisi, o dinin mücessem bir ifadesidir. Dıştan bir bakış açısıyla mabetler öncelikle ibadeti değil, o ibadetlerin içinde yer aldığı dini akla getirmektedir. Yani, mabet cemaatin içine ibadet merkezli bir çağrışımında bulunurken, cemaatin dışına dini sembolize eden bir mesaj vermektedir.

Dinin kurumsallaşma süreci içinde cemaat, kendi dışına yönelik olarak mabedin bu fonksiyonunun farkına varır ve mabetlerini kendi dinlerinin şanına uygun bir biçimde inşa etmeye çalışırlar. Burada, özellikle çok dinli bir toplumsal yapıda diğer dinlerle rekabetin de önemli etkisi söz konusudur. Örneğin Müslümanlar, hızlı fetihler sonucunda Hıristiyanların büyük kiliselerinin de içinde bulunduğu topraklarda yaşamaya başlamışlar, siyasi olarak hâkim oldukları milletlerle içten içe rekabete girişmişlerdir. Emeviler döneminde, Kubbetü's-Sahra'nın yapılışında bu olgunun rol oynadığı ifade edilmektedir. Halife Abdülmelik b. Mervan, Hıristiyanların Kumame Kilisesi'nin büyük yapısını ve kubbelerini görünce Müslümanların kalbinde kiliseye karşı bir tazim duygusu uyanmasından endişe duyarak bu kubbeyi yaptırmıştır. Mabet mimarisindeki bu rekabette Ayasofya'nın da önemli katkısı görürüz. Türkler Hıristiyan dünyanın en önemli mabetlerinden biri olan Ayasofya'yı fetih geleneklerine uygun bir şekilde camiye çevirdiklerinde onun kendi eserleri olmadığını farkındaydılar. Bu rekabet içinde Süleymaniye, Selimiye ve Sultan Ahmed Camileri gibi abidevi eserler ortaya çıkmıştır. Yani Ayasofya bu rekabet içinde öğretici bir model görevi yapmıştır. (Eyice, 1991: 210)



Resim 8.2: Hindistan'daki en önemli Sih tapınaklarından olan Harimandir'in (Altın Tapınak) kubbesi altınla kaplıdır.

Konutların mimarisinde ve tefrişatında İslam'ın etkilerini görmek mümkün müdür? Örnekler bulmaya çalışınız.

Dinlerin gündelik hayatın belirleyici faktörlerinden olan siyasî ve iktisadî yapı üzerinde de doğrudan etkilerini gözlemlemek mümkündür. Mesleğe, çalışmaya, dünyaya bakışa dayalı ve çoğunlukla dini motiflerle süslenmiş bir zihniyet gündelik hayattaki çalışma düzenini etkiler. Örneğin ortaçağda gerek Hıristiyan dünyada gerekse İslâm dünyasında yaygın bir şekilde yoksulluğu dini yaşantıya daha uygun gören veyahut dini tecrübe ile yoksulluğu özleştiren ve bunu bir ibadet biçimi, Allah'a yakınlaşma yolu olarak gören züht hareketleri ortaya çıkmıştır. Batı dünyasında manastır hayatını tercih eden dindarların yanında, zengin ya da soylu olup hayatlarının sonunda manastıra çekilme geleneği de söz konusuydu. Ortaçağ Hıristiyan dünyasında hâkim dini eğilim dünyadan kaçıştı. Müslüman dünyada da bir dönemde dünya hayatını terk edip bir köşeye çekilenler örnek insanlar olarak telakki edilmeye başlanmış, yazılan eserlerde dünyaya olumsuz bir tavır takınmanın fazilet olduğuna dair görüşler ağırlık kazanmıştır. Genel yaklaşım kişinin ihtiyacı miktarınca bir kazanç yolu bulması ve fazlasını istememesi şeklindeydi. Bu anlayışın uzantısı olarak örneğin Osmanlı insanı hem zihin dünyasında hem de gündelik hayatında iş hayatını sıkı usullere bağlamamıştır. Sabahları erkenden işe gitmek, mesai saatlerine sıkı sıkıya riayet etmek, çalışma saatlerini boşa geçirmemek, yaptığı işte acele davranmak gibi itiyatları gelişmemiştir. Osmanlı Devleti'nin son dönem yazarlarının ısrarla üzerinde durdukları gibi, sebeplere yönelmeyen bir tevekkül anlayışı gelişmiş, bunun sonucu ortaya çıkan fakirlik hali ise kanaatkârlıkla aşılmaya çalışılmıştır.

Bugün hem Hıristiyanlar hem de Müslümanlar arasında çalışma, yoksulluk ve mülkiyet konularında önemli değişim olduğu görülmektedir. Genel yaklaşım tek cümleyle şöyle özetlenebilir: Mülk Allah'ındır, insan geçimini temin için çalışmalıdır, bu çalışmanın neticesinde kişi zengin olabilir, ancak kazandığı serveti emanet aldığı unutmamalı ve yaşam tarzını Allah'ın istediği çerçevede ahlakî ve mütevazî bir şekilde düzenlemelidir. Bu çerçevede *Max Weber*'in iktisadî gelişme için uygun görmediği çeşitli dinlere mensup milletler arasında da önemli gelişmeler yaşanmıştır. Fakat dindar bireyler bu ticari faaliyetlerini yaparken, inandıkları dinin iktisadî ilkelerine uyma konusunda hassasiyet göstermektedirler. Çeşitli ülkelerde ortaya çıkan faizsiz bankacılık modelleri bu tür hassasiyetlerden kaynaklanmaktadır.

Din, iktisat kadar siyaset üzerinde de etkilidir. Modernlik öncesi dönemde özellikle Hıristiyan dünyada Papalığın ve diğer kiliselerin ülke yönetimlerinde ciddi anlamda etkin olduğu görülmektedir. Şüphesiz doğrudan bir din adamının devlet başkanı olduğu örnekler çok azdır ancak yöneticiler her zaman için iktidarlarını dinle desteklemek ve meşrulaştırmak gayretinde olmuşlardır. Müslüman ülkelerde de bağımsızlığını ilan eden her devlet Halife'den bir berat almak suretiyle kendi iktidarlarının meşruiyetini sağlamış olurdu. Sekülerleşme teorisi çerçevesinde kurumsal dinin toplumsal yapı üzerindeki etkinliğinin büyük ölçüde ortadan kalktığı iddia edilmekle birlikte modern dünyada hâlâ dinin siyaseti etkilediği bir gerçektir. Örneğin Hollanda, Almanya, Belçika, İtalya ve Fransa gibi ülkelerde adı açıkça *Hıristiyan Demokrat* olan veya Hıristiyanlık değerlerinden ilham alan partiler söz konusu olup iktidara gelebilmektedirler. Amerika Birleşik Devletleri tarihinde de hâkim mezhep olan Protestanların dışındakilerin başkan seçilmesi çok nadirdir. Üstelik 2000'li yılların hemen öncesinde ve sonrasında dini prensiplere daha bağlı Evanjelikler siyasette etkili olmuşlardır. İnsanlar siyasî tercihlerde bulunurken doğal olarak kendi dini yapılarını da göz önüne almaktadırlar.

Bireysel ve Toplumsal Hayatta Din

Din bireysel ve toplumsal hayatın bütün alanlarına yayılmış olmakla birlikte dönüm noktası diyebileceğimiz konularda daha fazla ön plana çıkar. Dindarlık düzeyi düşük insanlarda bile bu dönemlerde din kendini hissettirir. Dinin bu etkisini bireylerin ve toplumların hayatlarında ayrı ayrı ele almak mümkündür.

Bireysel anlamda konuyu düşündüğümüzde, hayatın dönüm noktalarının dini inanç ve uygulamalarla çevrildiğini görürüz. Özellikle hayatın başlangıcı ve sonucu bunlar içerisinde en önemlileridir. Zira görünüş itibarıyla yokluk dünyasından bir insan ortaya çıkmakta ve daha sonra tekrar yokluğa kavuşmaktadır. Bilinemeyene duyulan merak ve korku insanı metafizik açıklamalara mecbur kılmaktadır. Modern bilimin, doğumu ve ölümü açıklayışı sadece mekanik diyebileceğimiz yaklaşımlardan ibaret olduğu için insanın varoluşsal sorularına ancak dinler cevap verebilmektedirler. Bilim bir canlı olarak insanın bu dünyada hangi şartlar çerçevesinde hayat bulduğunu açıklar ama insanın niye bu dünyada bulunduğunu ilgi alanı dışında görür. Şüphesiz doğum insanın gözünde başlı başına bir mucizedir. Bunun hemen akabindeki en önemli uygulama doğan çocuğa bir isim vermektir. *İsim kültürü* olarak nitelendirilen bu uygulamada dini öğeler ağırlıklıdır. Kur'an'dan, peygamberlerden, din önderlerinden veyahut doğulan zaman diliminin kutsallığından hareketle isim koymak ülkemizde yaygındır. Türkiye 2000'li yıllara girdiğinde, pek çok yeni isim duyulmakla birlikte yaşayan bütün nüfus içerisinde en yaygın isimler kaynağını dinden almaktaydı. Buna göre en yaygın beş erkek ismi sırasıyla Mehmet, Mustafa, Ahmet, Ali ve Hüseyin iken, en yaygın beş kadın ismi ise sırasıyla Fatma, Ayşe, Emine, Hatice ve Zeynep'tir. Son yıllarda ortaya çıkan bazı isimler de dini muhteva taşırlar. Örneğin erkek isimleri arasında son yıllarda çok yaygınlık gösteren Emre, Yusuf, Furkan gibi isimler, yine kadın isimleri arasında ise Elif, Merve ve Büşra gibi isimler dini kaynaklıdır. İsmi kendisi gibi konulma süreci de önemlidir. Geleneğimizde isim bir büyük veya imam tarafından sağ kulağına ezan, sol kulağına kamet okunarak konur.



Ülkemizdeki isim istatistikleri ve son yıllarda çokça konulan isimler için Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü'nün <http://www.nvi.gov.tr> adresine bakabilirsiniz.

Müslüman toplumlarda birey açısından çok önemli bir dini uygulama sünnettir. Sünnet Müslümanlığın sembolü olarak kabul edilir. Aynı zamanda toplum içinde çocukluktan çıkış ve erkek oluş gibi popüler bir anlama sahiptir. İlkel kabileler üzerinde yapılan antropolojik çalışmalarda *giriş ayini* denilen bir uygulamaya rastlanmıştır. Klan içindeki çocuk henüz bu ayin gerçekleşmeden klanın gerçek bir ferdi olarak kabul edilmez. Sünnet ilk bakışta buna benziyor gibi gözüke de aslında dini olarak bu kadar yoğun bir anlama sahip değildir. Yani kişi herhangi bir sebeple sünnet olamamış ise toplumdan dışlanması, toplumun bir üyesi veya dini emirlerin muhatabı olmaması diye bir durum söz konusu değildir. Fakat Hıristiyanlıktaki vaftiz ayini buna benzer bir muhteva taşımaktadır. Vücudun bir kısmına su serpilmekle veya tamamen suya girilmekle yapılan vaftiz sayesinde birey kilisenin, yani Hıristiyan cemaatin bir üyesi haline gelmiş olur.



Resim 8.3: (Solda) Geleneksel sünnet kıyafeti içinde bir Türk çocuğu. (Sağda) Çocuklarını vaftiz ettiren bir aile.

Bir insanın dünyanın gelişine meşruluk kazandıran nikâh da aynı şekilde dini bir muhtevaya sahiptir. Dinler cinsel birleşmenin insanın manevî anlamda gelişimine engel olup olmayacağını tartışmışlarsa da, bu fizyolojik ihtiyacın sıradan insanlarca karşılanmasının zorunlu olduğunu düşünmüşlerdir. Ancak çeşitli dinlerde din adamlarının evlenmesi yasaklanmış, censellikten uzak yaşamak da kişisel gelişimin önemli bir aracı olarak kabul edilmiştir. Normal bir bireyin cinsel birleşmedeki esas amacının neslin devamı olması gerektiği genelde söylenmiştir. Neslin devamı insanlığın devamı için en önemli şarttır. Bunun için kadın ve erkek arasındaki ilişki din tarafından belirlenmiş şartlar çerçevesinde olmalıdır. Bu anlayışın önemli bir örneği olarak katolik ve ortodokslarda nikâh temel sakramentlerden bir tanesi olarak kabul edilmiştir. Eşler Tanrı huzurunda hem birbirlerine hem de Tanrı'ya karşı söz verirler. Hatta bu özelliğinden dolayı Katoliklikte evlenen çiftler boşanamazlar. İslam dininde nikâh kadın ve erkeğin şahitler huzurunda karşılıklı icap-kabulüne dayanan sade bir akit olmakla birlikte, evlenecek kişiler bir imamın huzurunda dualar eşliğinde ve dini yoğunluğu yüksek bir atmosferde nikâh kıydırmaktadırlar.

Gündelik hayatın en sarsıcı durumu olarak ölümün ayrıca ele alınması gerekir. Birey ölümcül bir hastalığa yakalandığında veya bir yakınının ölümü ile karşılaştığında bunu kabul etmekte ciddi olarak zorlanır. Din bireyin anlam dünyası içinde ölüme bir konum vererek kişinin bu tecrübe ile baş etmesini sağlar. Bunun yanında ölüm ile ilgili uygulamalar bütünüyle dindir. Muhtemel bir ölümün hemen öncesinde tevbe etmek, Yasin okumak, kelime-i şehadet getirmek, helallik istemek, ölünün defnedilmesi, ardından belirli günlerde mevlit veya Kur'an okutmak, mezarını ziyaret etmek gibi uygulamalar Müslüman toplumlarda adeta ölüm ile hayatı iç içe kılacak şekilde yoğundur. Katolik ve ortodoks toplumlarda ise hastanın kutsal yağ ile yağlanması temel sakramentlerden birisidir. Özellikle ölüm döşeginde olan hastalara yapılan bu uygulamada bireyin günahlarının affolması ve sonsuz hayata ıstırapsız bir geçiş yapması amaçlanır.

Bireysel hayatlarımızda olduğu kadar toplumsal hayatın önemli zamanlarında da din yer alır. Bunların başında şüphesiz bayramlar gelir. Hemen her toplumun dini ve millî bayramları söz konusudur ancak dini bayramlar toplumsal coşku açısından çok daha güçlüdürler. Bizim toplumumuzdaki Kur-

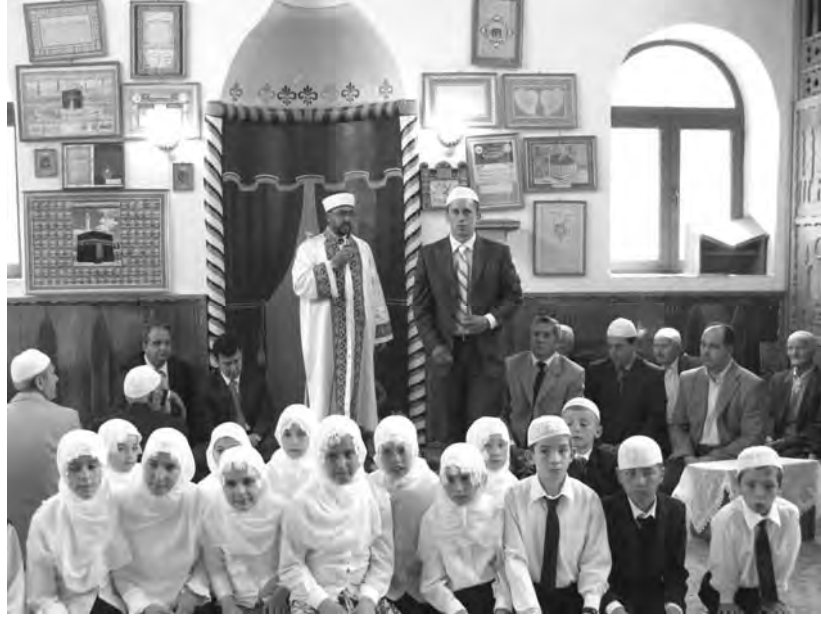
ban ve Ramazan bayramları bunun açık örnekleridir. Kurban bayramında kurban kesme, Ramazan bayramında ise oruçtan çıkma bu günlerin bireyler üzerindeki etkisini kuvvetlendirir. Özellikle Ramazan'ın özel bir toplumsal konumundan bahsedilebilir. Zira bu ay, üç aylar adı verilen ve kandil gecelerini barındıran *mübarek* bir dönemden sonra gelir. Oruç insanların gündelik hayatını bir anda değiştirir. Gündelik ziyaretler, alış-veriş, iş hayatı, trafik, kitle iletişim araçlarındaki programlar bir anda Ramazan'a uyar. Ayrıca insanlar oruç tutmanın yanında vakit namazlarına daha fazla katılır, teravih kılar, evlerde ve camilerde mukabele yaparlar. Ramazan ayı kadar olmasa da aşure ayı olarak bilinen *Muharrem* de, tutulan oruçlar ve aşure ikramlarıyla Sünni dünyada, Kerbela merasimleriyle de Şii dünyada ayrı bir yere sahiptir. Müstakil olarak kandil geceleri ibadete katılım, dince haram kılınan eylemlerin yapılmaması, tebrikleşme vb. konularda gündelik hayatta belirleyicidir. Hıristiyanlarda ise İsa'nın doğumu (Noel), çarın doğumundan sonra dirilişi (Paskalya), kırk gün sonra göğe çıkışı, Paskalya'dan sonraki 50. günde kutlanan Pentekost gibi bayramlar, ayrıca her ülkenin ve mezhebin kendisine göre kutladığı aziz bayramları söz konusudur. Bunların sayıları çok olduğu için her kilise kendisine göre bir yortu takvimi hazırlar.



Resim 8.4: Kızılcahamam'da pazar duası

Kaynak: Kızılcahamam Belediyesi web sitesi (www.kizilcahamam.bel.tr)

Din gündelik hayatta sadece önemli günlerle belirleyici olmaz. Osmanlı toplumunda çarşının sabah açılışı, çırakların kalfa veya usta oluşu, ordunun sefere çıkışı gibi olaylar din önderlerinin dualarıyla yapılırdı. Türkiye Büyük Millet Meclisi ilk kez açılırken Cuma namazından çıkılmış ve dualar edilmişti. Günümüzde hâlâ çeşitli Anadolu kasabalarının çarşılarının sabahları dualarla açıldığı görülmektedir. Bazı geleneklerde bir gerileme söz konusu ise de bazılarında yoğunlaşma gözlenmektedir. Örneğin hatim ve hafızlık merasimleri sıklıkla yapılmaktadır. Bunun yanında düğünlerde mevlit okuma ve dini sohbet gibi etkinlikler ülkemizde son yıllarda artış göstermiştir. Özellikle kırsal kökenli olanlar, şehirlere göç etmiş olsalar bile köylerinde *hayır* adı verilen dini muhtevalı törenleri kurdukları dernekler aracılığı ile daha organize yapmaya başlamışlardır. Bu etkinlikler dağılmış olan köyün senede en az bir kere toplanması gibi ayrı bir işlev de görmektedir. Bunun yanında bu dernekler sayesinde kırsal kesimde harap duruma düşen türbelerde tamir ettirmektedir.



Resim 8.5: Batı Trakya'da hafızlık merasimi

Kaynak: Avrupa Batı Trakya Türk Federasyonu web sitesi (www.abttf.org)

Çeşitli toplumlarda bazen millî bayramların dini bir havaya büründüğü görünür. Örneğin Batı dünyasındaki yılbaşı kutlamaları zaman içerisinde Noel Baba olarak isimlendirilen Aziz Nikolaos ile özdeşleştirilerek adeta Hıristiyanlaştırılmıştır. Oysa Aziz Nikolaos'un tarihî bir kişilik olduğuna dair elde sağlam veriler yoktur. Katolik Kilisesi 1969'da Nikolaos'un yortu gününü takvimden çıkarmışsa da, toplum içinde çok geniş kabul gördüğü ve kökleştiği için anılmasını yasaklamamıştır. Kuzey Amerika'da önceki yılın hasadı ve bereketinin kutlandığı kasım ayındaki *Şükran Günü* bugün diğer dini bayramlar gibi kutsal kabul edilmektedir. Ülkemizde ve Balkanlarda 6 Mayıs'ta kutlanan ve dini bir dayanağı olmayan *Hidrellez* de, Hızır ve Hz. İlyas'ın buluşmasını konu edinen bir inanç etrafında İslamlaştırılmıştır. Burada artık yepyeni bir konudan, yani kültürün din üzerindeki etkisinden söz edebiliriz.



Ülkemizde dinin gündelik hayattaki yansımaları için Tayfun Atay'ın "Din Hayattan Çıkar" adlı kitabını okuyunuz.

Sosyo-Kültürel Yapının Dine Etkisi

Dinin gerek içinden çıktığı gerekse sonradan dâhil olduğu herhangi bir sosyo-kültürel yapıdan bağımsız olduğu düşünülemez. Bir başka ifadeyle din hem ortaya çıkışında hem de gelişiminde çevresel şartların etkisi altındadır. Bugün yaşayan hiçbir dinin, kurucu peygamberin dönemiyle aynı olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Bunun iki temel sebebi söz konusudur. Birincisi dinin kutsal metinlerinin ve uygulamalarının her zaman için farklı yorumları olacaktır. İkincisi ise dinler farklı çevresel şartlara veya problemlere cevap verebilmek için bu şartlara bir ölçüde uyum sağlarlar. İslam âlimleri maslahat (kamu yararı), zaruret, örf gibi kurallardan hareketle dinin yeni şartlara cevap verebilmesi kaygısı gütmüşler, bunu da dinin bozulması olarak düşünmemişlerdir. Sosyo-kültürel yapının dini etkilemesi, o yapı içerisinde yetişen bireylerin yaklaşımları ve tepkileriyle ilgilidir. Konuyu incelerken öncelikle etki sebepleri, sonra ise etki alanları ele alınacaktır.

Dini Kültürün Etkisine Açık Hale Getiren Faktörler

Din çeşitli faktörler ile kültürün etkisine açık ve hazır hale gelir. Bu faktörlerin bir kısmı psikolojik bir kısmı ise toplumsaldır. Bunları bireylerdeki dindarlık eğiliminin kolektif hale gelmesi, pratik toplumsal ihtiyaçlar ve diğer kültürlerle temas şeklinde üç alt başlık altında ele alabiliriz.

Dindarlık veya derin dini yaşantı ilk bakışta bireysel bir olgu olarak görülse bile, grup dindarlığı bireyler için ayrı bir motivasyon kaynağıdır ve grup üyeleri birbirlerini etkilerler. Bu açıdan bireysel olarak görülen bir faktörün toplumsal sonuçları söz konusudur. Bireylerdeki dindarlık eğilimi, bir başka ifadeyle dini daha yoğun bir şekilde yaşama isteği çevresel faktörlerle birleştiği zaman dini olarak görülen yeni uygulamaların ortaya çıkmasına sebep olur. Bugün toplumumuzda yaygın olarak görülen ve sıkıntılı durumların aşılması amacıyla paylaşılarak kolektif halde okunan *salat-ı tefriciye* duası böyle bir uygulama örneği olarak verilebilir.

İslâm kültüründe dindarlık eğilimine paralel gelişen ibadet tarzının ilk örneği Hz. Muhammed döneminde görülmüştür. Osman b. Maz'ûn ve bir grup sahabe gündüzleri sürekli oruç tutmak ve geceleri de sürekli namaz kılmak üzere kendi aralarında sözleşmişler ve bunu uygulamaya koymuşlardı. Konu Hz. Muhammed'e intikal ettiği zaman bunun doğru olmadığını söyleyerek itidal çağrısında bulunmuştu.

Bireylerin dini daha yoğun biçimde yaşama arzusunun İslam kültüründeki en önemli tezahürlerini ise mübarek gün ve geceler oluşturur. *Kadir Gecesi* dışındaki mübarek gecelerin kutsallığı İslam âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Bunların içinde İslam'ın temel kaynaklarına dayanmadığı hususunda kimsenin şüphesi olmayan *Mevlid Kandili* (Hz. Muhammed'in doğum günü) bugün en önemli gecelerden biri olarak kabul edilmektedir. Hıristiyanların Hz. İsa'nın doğum gününü yaklaşık üç yüzyıl sonra kutlamaya başlaması gibi, İslam dünyasında da mevlidin özel bir gece olarak kabulü geç tarihlere rastlamaktadır. Hz. Muhammed'in doğum günü Müslümanlarca bilinmesine ve o güne ayrı bir önem verilmesine rağmen yaygın biçimde dini olarak kutlanması çok sonradır. Resmî olarak ilk defa 10. yüzyılda Mısır'daki Fatımî hanedanı Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in doğum gününü kutladıkları gibi, Hz. Muhammed'in doğumunu da bir bayram olarak kutluyorlardı. Ancak mevlidin Sünni halklar tarafından da geniş katılımla kutlanmaya başlaması Erbil Atabegi Muzafferüddin Kökböri (öl. 1233) sayesinde olmuştur. Kökböri'nin esas rolü mevlidi ilk defa başlatmak değil, geniş halk yığınlarına yaymaktır. Âlimlerin ve sufilerin de katıldığı törenlerde ileri gelen şahıslara hediyeler dağıtılır, halka büyük ziyafetler verilir ve yüklü miktarda harcamalar yapılırdı. İlk zamanlarda mevlid kutlamalarının bid'at olup olmadığı tartışma konusu iken, uygulama halk nezdinde büyük teveccüh gördüğünden 14-15. yüzyıllardan itibaren tartışmalar sona ermiştir. Mevlid uygulaması müstakil bir edebi ürün türünün ortaya çıkmasına vesile olmuş ve pek çok dilde mevlitler yazılmıştır. Sadece Türkçede 200 civarında yazılı mevlid tespit edilmiştir. Bugün ülkemizde ve Balkanlarda yaygın olarak Süleyman Çelebi'nin yazmış olduğu *Vesiletü'n-Necat* isimli eser okunmaktadır. Ancak mevlid okumak, sadece Hz. Muhammed'in doğum günü vesilesiyle değil, herhangi bir dini merasimde, kişinin doğumu veya vefatı gibi özel bir sebeple veya adak neticesi ve benzeri sebeplerle yapılan bir ibadet haline gelmiştir. (Pekolcay, 1993)

Mübarek gün ve gecelerin, bu gecelerde kılınan namazların ortaya çıkışı insanlardaki din duygusunu güçlendirme, ibadetlerini daha da artırma ve bunun için vesileler arama isteği ile açıklanabilir. Gündelik hayatın meşgaleleri içinde ibadete yeterince vakit ayırmayan insanlar, en azından senenin belli günlerinde çokça ibadet, dua ve istiğfar etmeye başlamışlar ya da belirli haramlardan en azından bu günlerde kaçınmaya çalışmışlardır.

İbadet ve gündelik ilişkileri düzenleyen esaslar dinin ilk kuruluşunda genel hatları ile ortaya konulur. Ancak zaman içerisinde pratik bazı ihtiyaçlar çerçevesinde yeni düzenlemeler yapılır ve bu düzenlemeler sonraki nesiller tarafından dinin ayrılmaz bir parçası olarak telakki edilir. Bugün İslam'ın sembollerinden biri olarak kabul edilen minarenin ortaya çıkışı da böyle bir gerekçeye dayanmaktadır. Artık camilerimizin ayrılmaz bir parçası olarak gördüğümüz bu mimari obje ilk olarak Muaviye zamanında ortaya çıkmıştır. Kaynaklarda 670'de Kuzey Afrika fatihi Ukbe b. Nâfi'nin bugün Tunus'ta yer alan Kayrevan şehrini kurmaya başladığı ve burada minaresi olan bir cami yaptırdığı yazılır. (el-Belâzurî, 2002: 326) Minare bu tarihten itibaren İslam dünyasında yaygınlaşmaya başlamıştır. Ancak insanları namaza çağırmak için bu yüksek binalar da yeterli olmamış ve tarih içerisinde minarelere bayrak çekmek veya kandil asmak gibi uygulamalar yapılmıştır. Bugün ülkemizde kandil gecelerinde veya Ramazanlarda bir süs olarak yapılan ışıklandırmalar (mahya) eskiden şehrin uzak kesimlerine namaz vaktini bildirmek gibi bir amaçla başlamıştır.

İnsanları namaza çağırma ihtiyacının, Cuma ve bayramlarda ilk dönem uygulamasından farklı ezan uygulamalarına sebebiyet verdiğini görüyoruz. Hz. Peygamber zamanında Cuma günleri hutbeden önce camide sadece üç ezan okunuyordu. Bu uygulama Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer zamanında da devam etmiştir. Hz. Osman döneminde ise, insanları Cuma namazı konusunda uyarmak amacıyla vakit girdiği zaman dış ezan okunmaya başlanmıştır. Bu ezana bid'at gözüyle bakıp karşı çıkanlar olmasına rağmen pratik bir ihtiyaca cevap verdiğinden zamanla yerleşmiştir. (Olgun, 1963: 64)

Kültürler ticaret, seyahat, savaş ve istila gibi olgularla başka kültürlerle karşılaşılır. Bu durumda kültürler arasında bir etkileşim meydana gelir. Örneğin Haçlı Seferleri sayesinde, hiç amaçlanan bir durum olmamakla birlikte, Batı ve Doğu dünyası arasında büyük bir kültür alışverişi meydana gelmiştir. Göç veya istila gibi bir sebepten dolayı uzun süre bir arada yaşamak zorunda kalan kültürler arasında bu etkileşim çok daha üst düzeyde olur. Buna kültürleşme adı verilir. Kültürleşme, birden çok kültür grubunun sürekli ilişki ve etkileşimi sonucunda birbirlerinden etkilenmeleri ve sonuçta yeni bir kültür bileşiminin ortaya çıkma sürecidir. İslam çok kısa sürede Suriye, Irak, İran, Orta Asya, Kuzey Afrika, İspanya gibi coğrafyalarda farklı kültürlerle karşılaştığı ve buralarda kalıcı olduğu için bir kültürleşme sürecinden geçmiştir. Bugün ülkemizin özellikle kırsal kesimlerinde yer alan ve bir ağaca ya da kayaya kutsallık atfedilen inançlar böyle bir sürecin sonucu olarak devam etmektedir. Hıristiyanlıktaki yılbaşı ve Paskalya bayramlarının da eski putperest bayramlarının dönüştürülmüş halleri olduğu iddia edilmektedir.

Sosyo-Kültürel Yapının Din Üzerindeki Etki Alanları

Sosyo-kültürel yapının din üzerindeki etkilerini inanç, ibadet ve diğer toplumsal kurumlar olmak üzere üç başlık altında ele almak mümkündür.

Her din kendi inanç esaslarını sıkı usullere bağlamayı arzu etse de, hem resmi öğretinin içinde ihtilaflar söz konusu olur hem de çeşitli halk inançları dine mal edilir. Örneğin kabir azabının var olup olmadığı İslam âlimleri arasında tartışma konusu olmuş, kader konusundaki tartışmalar mezheplerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bunların yanında toplumlar Müslüman olurken kendi inançlarının bir kısmını yeni dinlerine taşımışlardır. Bazı taşlara, ağaçlara, dağlara kutsallık atfetmek, mezarlarda yatan şahısların ölmüş ruhlarından yardım dilemek bunun örneğidir.

Dinlerin temel uygulamaları olan ibadetler de bir ölçüde sosyo-kültürel yapıdan etkilenirler. Bu çerçevede ibadetlerin yapılma biçimi yeni usullere bağlanır veya ibadet olarak düşünülen yeni uygulamalar ortaya çıkar. Bugün ramazanlarımızın vazgeçilmez ibadetlerinden olan hatimler esas olarak Hz. Muhammed'in hayatında bireysel olarak yapılmıyordu. Ancak hatimler daha sahabe ve tabiîn zamanında toplu icra edilen merasimler haline gelmiştir. Miladi 13. ve 14. yüzyıllarda vefat eden sultanlar ve âlimler gibi önemli şahıslar için hatim merasimleri düzenlendiği kaynaklarda yer almaktadır. Kur'an'ı hatmetmenin hastalıklara şifa olduğu şeklinde bir düşünce de zaman içinde gelişmiştir. Hastalıktan kurtulanlar bir şükür ifadesi olarak ayrıca hatim merasimi yaptırır. (İbn Kesîr, 1994: XIII, 534, 542, XIV, 228) Günümüzde insanların en çok rağbet ettikleri nafil namaz olan teravih namazı ise Hz. Muhammed sonrasında ibadetlerle ilgili yapılan düzenlemelerin ilk önemli örneğini teşkil eder. Hz. Muhammed'in bu namazı önce cemaatle kıldığını, daha sonra müminlere farz kılınır endişesiyle evinde eda ettiği bilinmektedir. Hz. Ömer zamanında teravih tekrar cemaatle kılınmaya başlanmıştır. Hadis rivayetleri Hz. Muhammed'in sekiz rekât teravih kıldığı noktasında yoğunlaşıyorsa da, Raşit Halifeler döneminde kılınan yirmi rekâtlik uygulama yaygınlık kazanmıştır. Hz. Ömer zamanında erkek ve kadınlar için ayrı ayrı cemaatler kurulurken, Hz. Osman zamanında bugün olduğu şekliyle tek bir cemaat kurulmaya başlanmıştır. (Olgun, 1963: 74-75)

Bugün çeşitli kitaplarda görülmesi mümkün olan bazı mübarek gecelere ait namazlar ise tamamen sonradan ortaya çıkmıştır. Örneğin Regaib Gecesi'nde her rekâtında bir Fatiha, bir İhlâs ve üç Kâfirun sûresinin okunduğu toplam otuz rekâtlik namaz söz konusudur. Berat Gecesi'nde her rekâtında on İhlâs sûresinin okunduğu yüz rekâtlik bir namaz kaynaklarda yer alır. Oysa hiçbir muteber hadis eserinde Hz. Muhammed'in bu gecelerde özel bir namaz kıldığına dair rivayet yoktur. Bu namazlar insanlardaki dindarlık eğilimlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmışlardır.

SIRA SİZDE

4

Toplumumuzda kandil gecelerinde yapılan uygulamalardan örnekler veriniz.

Din bireyin inanç ve ibadetlerinin ötesinde toplumsal hayatın hemen bütün alanlarında hükümler koymuştur. Bunlar giyim, beslenme, görgü kuralları gibi konulardan aile, boş zamanlar, ekonomik ilişkiler gibi çok geniş bir alana yayılmıştır. Bu hükümler üzerinde çevresel şartların etkisi çok daha fazla hissedilir. Örneğin Hanefi hukukçular yenilmesi insana iğrenç gelen şeyleri caiz olarak görmedikleri için balık dışındaki deniz ürünlerinin yenilmesini kabul etmemişlerdir. Oysa iğrençlik göreceli bir tutumu ifade eder ve deniz kenarında yaşayan bir topluluk için bu deniz ürünleri iğrenç olmayabilir. Bu konuda tarihte önemli tartışmalara konu olan başka bir örnek olarak iktisadi bir konu olan para vakıflarını verebiliriz. İslam hukukundaki temel yaklaşıma göre paranın doğrudan kendisinin vakfedilmesi söz konusu değildir. Zira vakıf malı para olunca, bunu kullanan kişinin aldığı paraya karşılık önceden belirlenmiş bir fazla para vermesi faiz şüphesini doğurmaktadır. Ancak

Osmanlı Devleti zamanında yaygın olarak para vakfediliyordu ve bunlar vakıf gelirleri içinde önemli bir yekûn tutuyordu. On altıncı yüzyılda devrin âlimleri arasında bu tür vakıfların dince uygun olup olmadığı tartışma konusu olmuş ancak neticede para vakıfları kısa bir yasaklama döneminden sonra devam etmiştir. Zira nakit paraya ihtiyacı olan kişiler tefecilere gitmek zorunda kalmıyorlar, mahalle vergileri, alt yapı hizmetleri, cami ve medreselerin giderleri çoğunlukla bu vakıflar tarafından karşılanıyor, esnaf birliklerinin ortak masraflarının karşılanmasında veya yardımlaşmalarında yine para vakıflarına başvuruluyordu. Böylelikle o dönemde sadece Anadolu coğrafyasında görülen para vakıfları zaruret sebebiyle dini olarak da caiz görülmüştür. (Bilgin, 2003a: 154-159)

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere sosyo-kültürel yapı, tıpkı dinin bu yapıyı etkilemesi gibi dinin toplum tarafından algılanmasını, yorumlanmasını ve uygulanmasını etkilemekte, toplumsal ihtiyaçlar, beklentiler ve zorunluluklar yeni dini anlayış ve pratiklerin çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Yani günlük hayat ve dinin karşılıklı etkileşimi geleneksel olduğu kadar modern toplumalarda kendisini hissettiriyor.

Özet

Gündelik hayatı ve kültürünü özellikleriyle açıklayabilmek.

Gündelik hayat sanat, din, siyaset, metafizik yaşantılar gibi gerçeklik alanları içinde ayrı bir yeri olan ve hayatımızı bütünüyle kuşatan, rutin ilişkilerimizi düzenleyen, bireyi her yönüyle şekillendiren bir toplumsal gerçeklik alanıdır. Diğer gerçeklik alanlarından izler taşır, görünüşte önemsizdir ama bireyin dünyayı algılaması ve yorumlamasında en önemli alandır. Gündelik hayatın kültürü bu gerçeklik alanı içinde bizim nasıl yaşayacağımızı gösterir. Bu kültür bir taraftan geleneksel kültüre, diğer taraftan ise popüler kültüre dayanır. Birey gündelik hayatın kültürünü kültürleme süreci içinde kazanır.

Gelenek ve din ilişkisini açıklayabilmek.

Gelenek bir toplumun tarihinde çok uzun süreçler sonucunda oluşan düşünme ve yaşama biçimidir ve kültürün en önemli parçasını oluşturur. Dinin tamamen kültürel bir ürün olduğu veya kültürü bütünüyle şekillendirdiği şeklindeki düşünceler bugün sosyolojik açıdan ispatlanması mümkün olmayan, çoğunlukla ideolojik yaklaşımlardır. Din genelde gelenekle paralel çizgide düşünülür. Oysa dinler ilk ortaya çıktıklarında gelenekle çatışmalar, topluma hâkim olduktan sonra ise gelenekle büyük ölçüde bütünleşirler. Ancak gelenek-din çatışması her zaman için devam eder. Zira toplum içinde dinin resmi öğretisiyle örtüşmeyen ama yaygın olarak kabullenilen inanç ve uygulamalar sürekli var olagelmıştır.

Kitabî din ve halk dinini ayırt edip, bu çerçevede dinin gündelik hayattaki tezahürlerini listeyebilmek.

Kitabî din dinin yetkili olarak görülen kuruluşlarınca veya otoritesi kabul edilen ilahiyatçılarınca ortaya konan din anlayışıdır. Neticede bu da dinin bir yorumu olmakla birlikte konunun uzmanlarının büyük ölçüdeki uzlaşmasına dayanır. Halk dini ise kitabî dinin inanç ve uygulamalarının yanında farklı inanç ve uygulamalarla toplum içinde yaşanan dindir. Bunlar ilahiyatçılar tarafından bid'at olarak görülse de geniş toplum kesimleri tarafından yaşatılırlar.

İslam dininde altı iman esası ve namaz, oruç, hac gibi ibadetler kitabî dine uygun örneklerdir. Türbelerdeki şahıslardan veya ağaçlardan, kayalardan medet ummak, muska yaptırmak, kurşun döktürmek v.b. halk dini uygulamalarıdır.

Dinin kültür üzerindeki etkisini açıklayabilecek ve gündelik hayattan örnekler çıkarabilmek.

Kültürler tarihî gelişimleri içinde coğrafya, doğal olaylar, savaş ve göç gibi olayların yanında yoğun bir şekilde dinden etkilenmişlerdir. Dinin kültür üzerindeki kuvvetli etkisi bireylere bir anlam dünyası sunması, bireysel tecrübenin topluma yönelerek hızlı bir şekilde örgütlenebilmesi, toplumu bütünleşirmesi ve inanç eksenini etrafında sanatsal ve mimari gelişmelere yol açmasına dayanır. Dinin etki alanlarının başında zihniyetimiz gelir. Bunun yanında dini kaynaklı isimler, yeme-içme alışkanlıklarımız, herhangi bir işe başlarken besmele çekmemiz, evlerimizdeki dini nitelikli eşyalar, sünnet, evlilik, ölüm gibi olaylardaki dini uygulamalar, dini günler ve bayramlardaki toplumsal coşku bu etkiyi göstermektedir.

Sosyo-kültürel yapının din üzerindeki açıklayabilecek ve örnekler verebilmek.

Din ve kültürün karşılıklı etkileşimi sürecinde sosyo-kültürel yapının dini etkilemesi söz konusudur. Bireylerdeki dindarlık eğilimleri, pratik ihtiyaçlar ve diğer kültürlerle temas bu etkilenmenin altındaki temel faktörlerdir. Din inanç, ibadet ve diğer toplumsal kurumlarla ilgili kurallarında bu etkilenmeyi yaşar. Bugün Hıdrellez kutlamaları, Mevlid Kandili, dinle özdeşleştirilen minare ve kubbe gibi mimarî öğeler, Cuma ezanı, kabuklu deniz hayvanlarının yenmemesi gibi uygulamalar bu etkiye örnek olarak verilebilir.

Kendimizi Sınayalım

1. Bireyin toplumu meydana getiren maddi-manevi öğeleri ve bunları nasıl kullanacağını öğrenme sürecine ne ad verilir?
 - a. Sosyalleşme
 - b. Bireyleşme
 - c. Kültürlenme
 - d. Kültürleşme
 - e. Sosyal öğrenme
2. Gelenek-din ilişkisi ile ilgili aşağıdaki yargılardan hangisi yanlıştır?
 - a. Geleneğin en önemli özelliği dinselliğidir.
 - b. Kurucu Peygamberler gelenekle çatışma yaşarlar.
 - c. Din geleneğin en önemli belirleyicilerinden biridir.
 - d. Din topluma hakim olduktan sonra gelenekle tam olarak örtüşür.
 - e. İnsanların dindarlık eğilimleri gelenek içinde din otoritelerince bid'at olarak görülen uygulamaların çıkmasına sebep olabilir.

3. Dini kuruluşların ve ilahiyatçıların söylemlerinin yanında dinin gelenek içinde aldığı biçime ne ad verilir?
- Halk dini
 - Kitabî din
 - Resmî din
 - Bid'at
 - Hiç biri
4. Aşağıdakilerden hangisi dinin kültür üzerinde güçlü bir etki oluşturmasının nedenlerinden biridir?
- Hak din oluşu
 - Toplumdaki okur yazarlık oranının yüksek oluşu
 - Mabet sayısının fazlalığı
 - Toplumun üst tabakalarının dindarlığı
 - Sanatsal, edebi, mimari gelişmelere yol açması
5. Aşağıdakilerden hangisi sosyo-kültürel yapının din üzerindeki etkisine örnek olarak verilemez?
- Hidrellez kutlamaları
 - Çocukların sünnet ettirilmesi
 - Mevlid Kandili
 - Mabet mimarisi
 - Hatim merasimleri

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

- c** Yanıtınız doğru değilse, “Gündelik Hayat ve Kültürü” konusunu yeniden okuyunuz.
- d** Yanıtınız doğru değilse, “Gündelik Hayatta Dinin Tezahürleri” konusunu yeniden okuyunuz.
- a** Yanıtınız doğru değilse, “Gündelik Hayatta Dinin Tezahürleri” konusunu yeniden okuyunuz.
- e** Yanıtınız doğru değilse, “Kültürün Dinî Temelleri” konusunu yeniden okuyunuz.
- b** Yanıtınız doğru değilse, “Sosyo-Kültürel Yapının Dine Etkisi” konusunu yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Çocuk oyunları, cirit gibi yetişkin eğlenceleri, sohbetlere katılma geleneksel boş zaman etkinlikleridir. Bilgisayar oyunları, televizyon dizileri, profesyonel futbol maçları popüler kültüre dayalı boş zaman etkinlikleridir.

Sıra Sizde 2

Türbede metfun şahsa niyazda bulunmak, türbenin veya sandukanın, etrafında dönmek, duvarlarına el sürmek, duvarları öpmek, gece türbede yatmak, türbenin toprağını almak, adak adamak.

Sıra Sizde 3

Mahremiyet anlayışı gereği evlerde antreden salona ve diğer odalara girilmesi, ayakkabıyla eve girilmediğinden dolayı ayakkabılık bulunması, tuvaletlerin kibleye dönük olmaması, tuvaletlerle temizlik amacıyla su tertibatının olması.

Sıra Sizde 4

Minarelerin ışıklandırılması, mahyaların asılması, kandil simitlerinin pişirilmesi, gündüz oruç tutulması, çocuklara şeker, para veya mum verilmesi, içkili mekânların kapatılması, akşam ve yatsı namazları için camilere gidilmesi, tebrikleşme.

Yararlanılan Kaynaklar

- Berger, P. L., T. Luckmann (2008), **Gerçekliğin Sosyal İnşası**, Çev. V. S. Öğütle, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Bilgin, V. (1999). "Gerileme ve Çöküş Devri Osmanlı Zihniyeti," **Osmanlı VII**, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Bilgin, V. (2003a). **Fakih ve Toplum**, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bilgin, V. (2003b). "Dinlerin 'Yoksulluğu' Algılayışı Üzerine Bir İnceleme," **Yoksulluk II**, İstanbul.
- el-Belâzurî (2002). **Fütûhu'l-Buldân**, Çev. M. Fayda, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Evliya Çelebi (1999). **Evliya Çelebi Seyahatnamesi 2. Kitap**, Haz. Z. Kurşun ve diğ., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Eyice, S. (1991). "Ayasofya," İslâm Ansiklopedisi IV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Hamidullah, M. (1991). **İslâm Peygamberi I**, (Çev. S. Tuğ), İstanbul: İrfan Yayıncılık.

- Has, K. (2005). **Sembolizm ve Haç**, Ankara: İlahiyat Yayınları.
- İbn Cübeyr (2003). **Endülüsten Kutsal Topraklara**, Çev. İsmail Güler, İstanbul: Selenge Yayınları.
- İbn Kesîr (1994). **el-Bidâye ve'n-Nihâye Büyük İslâm Tarihi**, Çev. M. Keskin, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Köktaş, M. E. (1997). **Din ve Siyaset**, Ankara: Vadi Yayınları.
- Olgun, T. (1963). **Müslümanlıkta İbadet Tarihi**, İstanbul.
- Pekolcay, A. (1993). **Mevlid**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Sarıçioğlu, E. (2002). **Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi**, Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Tylor, Edward B. (1920). **Primitive Culture I**, USA: John Murray.

9

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Dinî gruplaşmalarla ilgili kavramları tanımlayabilecek,
- Yeni dini hareketlerin temel özelliklerini açıklayabilecek,
- Yeni dini hareketleri birbiriyle karşılaştırabilecek,
- Yeni dini hareketlerin ortaya çıkışı, gelişimi ve toplumsal etkilerini açıklayabilecek,
- Ülkemizde etkinlik gösteren yeni dini hareketleri listeleyebileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Yeni dini hareketler
- Dinî gruplar
- Mezhep
- Kilise
- Karizmatik liderlik

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Dinî grupları ifade eden kavramları Batı'da kullanıldığı biçimiyle anlamak için Bryan Wilson'un Dinî Mezhepler (İstanbul, 2004) isimli kitabına başvurunuz.
- Ünver Günay'ın Din Sosyolojisi (İstanbul, 1998) adlı kitabındaki "Dinî Gruplar" konusunu inceleyiniz.

Yeni Dinî Hareketler

GİRİŞ

On dokuzuncu yüzyıl sosyal bilimcilerinin büyük çoğunluğu dinin toplum içindeki etkisinin azalması üzerine odaklanmışlardı. Bu yüzden yeni yeni ortaya çıkan dini hareketleri marjinal gruplaşmalar olarak gördüler ve ciddi anlamda incelenmeye değer bulmadılar. Bu tutum yirminci yüzyılın ilk yarısında da devam etti. Ancak İkinci Dünya Savaşı'nın sona erişinden sonra, Batı dünyası sosyal, siyasal ve ekonomik anlamda istikrar kazanmaya başladığında yeni dini hareketlerin hızla ortaya çıkışına tanıklık etti. Özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde 1970'lerden sonra Evanjelik hareketin siyasal alanda da söz sahibi olmaya başlaması, ister istemez sosyal bilimcilerin yeni dini hareketlere odaklanmalarına sebep oldu. 1980'lerden sonra geriye dönük değerlendirmeler bu odaklanmanın ne kadar önemli olduğunu açıkça ortaya koydu. Örneğin İngiltere'de 1945-1985 yılları arasında 400 yeni dini grubun ortaya çıktığı tespit edildi. Amerika Birleşik Devletleri'nde ise sadece 1987-1988 yıllarında 400 yeni grup kayıtlara geçti.

Din sosyolojisinin ana ilgi odaklarından birisi dini anlamdaki gruplaşmalardır. Her inanç bir topluluk içinde hayata geçer. İlk dini grubun oluşumu gibi, daha sonraki evrelerdeki dini gruplaşmalar da toplumsal sebep ve süreçler içerisinde din sosyolojisi tarafından incelenir. Bu açıdan din sosyolojisi ilahiyat disiplininin diğer alanları ile ortak inceleme konularına sahiptir ve sıkı bir ilişki içerisinde olmak zorundadır. İslâm ilahiyatı örneğinde bu diğer disiplinler tarih, kelim ve mezhepler tarihidir. Ancak sosyoloji disiplini konuyu kendi yöntemleri ve problematiği içinde incelediğinden dolayı farklı kavramlar kullanır. İlahiyat terminolojisinde “din,” “mezhep,” “tarikat” gibi kavramlar söz konusu iken sosyoloji “dini grup” ve “dini hareket” kavramlarını tercih eder. Bu ünite öncelikle bu kavramlar açıklanacak, sonra sosyolojik açıdan dini gruplar ele alınacak ve son olarak da küresel anlamda yaygınlık gösteren ve ülkemiz üzerinde de etkilerini hissettirmiş yeni dini hareketlerden örnekler verilecektir.

TEMEL KAVRAMLAR

İlahiyat disiplinde *din* denince ana inanç yapısı anlaşılır. Bir dini diğerlerinden ayıran en önemli husus *akidesidir* (inanç esaslarıdır). Ancak salt inanç bir dinin var olabilmesi için yeterli olarak görülmez. Bunun yanında bir ibadet sistemi olmalı ve bu inanç bir dini topluluğa sahip olmalıdır. Mezhep bir

dinin inanç ve uygulama alanındaki farklı yorum veya içtihatlarıdır. Mezhep mensupları arasında da aynen dinde olduğu gibi, farklı bir mezhebe bağlılık konusunda bilinç söz konusudur. Tarikat ise inanç veya dini pratikler düzeyinde yüksek bir farklılaşma söz konusu olmaksızın, dini daha iyi yaşamak gayesiyle bir liderin etrafında bir araya gelen küçük oluşumlardır. Şüphesiz İslâm'da *tarikât* tasavvufî anlamda bir gruplaşmayı ifade eder. Sufiyane bir tarzda olmaksızın da insanlar çeşitli gruplar oluşturabilirler.

Hıristiyan düşüncesi açısından konuya bakıldığında *mezhep* kavramının *din* kavramına doğru kaydığı görülür. Hıristiyanlıktaki Katoliklik veya Ortodoksluk İslâmiyet'teki Hanefilik veya Şafilik gibi değerlendirilmez; aksine bir Hıristiyan mezhebi kendisini artık müstakil bir din gibi görür ve ancak kendi düşüncesine inanan kişinin kurtuluşa ereceğini kabul eder. Mezheple iç içe geçmiş diğer bir kavram ise *kilisedir*. Gündelik Türkçemizde Hıristiyanların mabedi olarak bilinen kilise aslında pek çok anlama gelir. Kilise en başta bütün Hıristiyan inancını ve topluluğunu ifade eder. Bu yüzden esas kilisenin Katoliklik olduğu, ondan ayrılmış olan her grubun mezhep olduğu şeklinde değerlendirmeler de yapılmıştır. Bu değerlendirmede mezhebe olumsuz anlam yüklenmektedir. Oysa hiç kimse kendi inancını olumsuz olarak görmez. Bu yüzden mezhep olarak görülen oluşumlar kendilerini aynı zamanda bir kilise olarak da görürler. Nitekim Protestan Metodist Kilise içinde ortaya çıkan yeni oluşum adını *Yedinci Gün Adventist Kilise* olarak kabul etmiştir. Bugün Mormonculuk olarak bilinen oluşum ise resmen *Âhir Zaman Azizleri Kilisesi* adını taşır. O halde kilise bir dini düşünce etrafında örgütlenmiş kurumsal yapı olarak tanımlanabilir. Bunların yanında Hıristiyan terminolojisinde Türkçeye *tarikât* olarak çevrilen *cult* ve *sect* kavramları da söz konusudur. Bu kavramlarla ifade edilen gruplar henüz mezhep aşamasına gelmemiş, yani düşünce ve uygulama olarak olgunluğa erişmemiş oluşumlardır. Ancak kendilerini kilise olarak isimlendirebilmektedirler.



Hıristiyan düşüncesinde ana Hıristiyan mezhepleri ile Protestanlığın altındaki Anabaptizm, Metodizm gibi mezhepler ayrı kavramlarla ifade edilir. Ana mezhepler İngilizcede *confession*, Protestan alt mezhepleri ise *denomination* olarak tanımlanır. İslâm dünyasında bu kavramların ayrı ayrı karşılığı olmadığı için *mezhep* denilmektedir.

Din sosyolojisinde ise kuşatıcı bir kavram olarak *dini grup* tercih edilmektedir. Ancak dini grubu anlayabilmek için öncelikle sosyal grup kavramına değinmek gerekir. Sosyal grup toplumsal ihtiyaçlarını karşılamak için bir araya gelen, aidiyet bilinci taşıyan, birbirleri arasında sıkı iletişim olan, belirli bir hiyerarşiye ve normlara sahip, buna bağlı olarak toplumsal yaptırım uygulayan, görece sürekliliğe sahip insan topluluğudur. Ancak bir gruplaşma söz konusu olmadan da insanlar çeşitli biçimlerde bir araya gelirler. Örneğin yeni açılan bir mağazanın ilk gün indiriminden faydalanmak için sabah erkenden sıraya giren yüzlerce kişi ortak bir amaçla bir araya gelen, beklemeye ilgili kurallara riayet eden, birkaç saatlik de olsa bir süreklilik gösteren bir topluluktur ancak henüz bir grup oluşturacak düzeyde değildir. Bu tür topluluklara yığın adı verilir. Bu kişiler kendileri gibi olan tüketicilerle çeşitli ortamlarda bir araya gelip düşüncelerini kamuoyuna ifade etmeye, bu yönde eylemde bulunmaya başlarsa sosyal hareket olarak nitelendirilirler. O halde sosyal hareket bir taraftan eyleme yönelik bir düşünce olarak diğer taraftan da bir düşünce çerçevesinde bir araya gelen ve eylemde bulunan ancak grup örgütlenmesi taşımayan insan topluluğu olarak tanımlanabilir. Dünya ölçeğinde bilinen örnekler vermek gerekirse *çevrecilik* bir hareket, bu düşünce için bir araya gelen *Greenpeace* gibi örgütler ise birer sosyal gruptur.

Konumuz açısından bakıldığında bir dinin oluşumundan sonra ortaya çıkan mezhepler *hareket* olarak değerlendirilebilir. Ancak tarikatlar birer gruptur. Tasavvufî anlamda bir gruplaşma söz konusu olmasa da, ülkemizde cemaatler olarak bilinen oluşumlar da birer dini gruptur. Bu tanımlar çerçevesinde baktığımızda, örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nde on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ortaya çıkan ve Hz. İsa'nın yeniden dünyaya geleceğini iddia eden *Adventizm* bir dini harekettir. Ama bu hareket içinden *Yedinci Gün Adventistleri* veya *Yehova Şahitleri* birer dini gruptur. Her bir grubun içerisinde, aykırı bir düşünceye bağlı olarak yeni hareketler ortaya çıkabilir ve bunlar da daha sonra gruplaşabilirler.

SIRA SİZDE

1

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için siz de İslâm dünyasında yukarıda adı geçmeyen mezhep ve tarikat örnekleri vererek aralarındaki ilişkiyi açıklayınız.

YENİ DİNÎ HAREKETLERİN SOSYOLOJİSİ

Bir toplumsal hareketin doğuşu, gelişimi, gruplaşmalar, bu süreçlere etki eden faktörler, gruplar arasındaki benzerlik gösteren özellikler, tipoloji ve benzeri konular din sosyolojisinin konuya yaklaşımının ana hatlarını oluşturur. Ünitenin bu kısmında yeni dini hareketlerin temel özellikleri, tipolojisi, üye toplamaya etki eden faktörler ve son olarak etkileri üzerinde durulacaktır.

Yeni Dinî Hareketlerin Temel Özellikleri

Bir sosyal hareket veya sosyal grup incelenirken hareketin oluşumu, liderlik, kurumsallaşma, hareketin veya grubun geçirdiği dönüşümler, parçalanma ve yeni hareketlerin veya grupların çıkışı gibi olgulara dikkat etmek gerekir. Gerek tarihsel büyük dinler gerekse küçük ölçekli yeni dini hareketlere bir bütün olarak bakıldığında benzer yönlerinin olduğunu, benzer süreçlerden geçtiğini görürüz.

Dinin Üç Temel Ögesi: İnanç, İbadet ve Cemaat

Bir dini hareket karizmatik bir dini liderin etrafında gelişir. Dinî lider ya toplumdaki mevcut dini yapıya karşıdır ya da içinde yetiştiği dinin bazı yorum ve uygulamalarını kabul etmemektedir. Böylelikle yeni bir din, yeni bir mezhep ya da tarikat ortaya çıkar. Her dini hareket mutlak surette belirli inanç esaslarını (itikat) öngörür. Dinbilimcilerinin genel kabulüne göre, bir harekete din denilebilmesi için inanç, dini pratikler ve cemaat olmak üzere en azından üç temel unsurunun olması gerekir. Yeni dini hareketin inanç esasları da çoğunlukla ana dini kütlenin inancıyla paralellik gösterir, ancak bazı noktalarda farklılıklar taşır.

Yeni dini hareketlerde benzerlik gösteren en önemli inanç konuları âhir zamanda yaşanıldığı, kıyametin gittikçe yaklaştığı ve bir kurtarıcının (Mesih) gelmekte olduğudur. Kendi liderlerinin Mesih olmasa bile seçilmiş insan olduğuna, Tanrı'dan vahiy aldığına inanırlar. Örneğin Hıristiyanlıkta bir kişinin Tanrı'dan vahiy alması, yani Peygamber olması olağan karşılanır. Ancak Mesihlik çok daha üst makam olarak düşünüldüğünden Mesih olduğunu iddia eden kişiye kendi grup üyeleri dışında inanılmaz.

Hiçbir inancı dayatmadığını söyleyen dini hareketlerde bile aslında gizli-den gizliye o hareketin doğduğu ana dinin izleri vardır. Örneğin Hinduizm'in

çeşitli yoga teknikleriyle meditasyon adı altında tanışanlar, bir süre sonra Hint dini felsefesine geçiş yaparlar. Kutsanmış nikâh töreniyle herkese kapılarını açan *Mooncular* bir süre sonra kendi Kitab-ı Mukaddes yorumlarını da telkin ederler.

Dinî hareketler aynı zamanda belirli ritüellere, yani ayinlere sahiptirler. Ritüelin en önemli özelliği grup üyelerini bir araya getirmesi, onlara grubun tarihini hatırlatması, aidiyet bilinci oluşturmaya ve manevî anlamda bir tatmin sağlamasıdır. İbadet edilmeyen hiçbir dini hareketten söz edilemez. İnanılan mukaddes varlığa sadece elleri kaldırıp dua etmek veya yoga yapmak da esasında bir ibadettir.

Dinî hareketin diğer bir önemli ögesi ise inananlar topluluğudur (cemaat). Din sadece bireyin mukaddes varlıkla olan irtibatını düzenlemez, aynı zamanda müminin diğer inananlarla olan ilişkilerini de düzenler. Cemaat, yeni dinin ayakta durmasında ibadetler kadar önemli rol oynar. Zira müminler birbirleri ile dayanışma halinde dinlerini yaşatırlar. İlk dini hareket oldukça küçük bir cemaate sahiptir. Genelde bu harekete katılanlar dini liderin tanıdığı insanlar veya yakınlarıdır. Bazı liderler cemaatlerini kurmada özel stratejiler izlerler. Çok varlıklı, yüksek statü sahibi kişilere ulaşarak kısa zamanda maddi olarak güçlenme düşüncesinin yanında toplum tarafından dışlanmış, bir şekilde mahrumiyet içerisinde düşmüş insanlara ulaşarak kısa sürede sayı olarak güçlenme düşüncesi de söz konusudur. Örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nde *Halkın Mabedi* tarikatını kuran Jim Jones (1931-1978) daha çok yoksullara, uyuşturucu kullananlara, hastalara, eski mahkûmlara ve siyahlara yönelmişti.

Liderlik

Dinî hareket lider etrafında şekillenir. Merkezde lider olup, sonra yakın bağlılar, daha sonra da uzak bağlılar gelir. Cemaatin en dışında ise sempati besleyenler yer alır. Bunlar henüz cemaatin içinde değildirler ancak girmeye en yakın insanlardır ve cemaat onları kaybetmek istemez. Yakın bağlılar liderin koruyucularıdır. Liderin olağanüstü özelliklerini diğerlerine anlatan, liderlerinin hatalarını örtenler bunlardır. Liderin gerçekte olağanüstü biri olmadığını da ilk fark edenler bu küçük gruptur ancak cemaatin devamı için bunu gizlerler. Bu ancak cemaat içi liderlik mücadelesi baş gösterdiğinde açığa çıkar. Bu yakın bağlılar liderin vefatıyla birlikte muhtemel lider adayları olarak birbirleri ile rekabete girerler ve yeni gruplaşmaların oluşmasına sebep olurlar.

Liderlik dini hareketlerde merkezi rol oynar. Lider kendisinde olağanüstü haller olduğunu veya Tanrı tarafından seçilmiş insan olduğunu iddia eden kişidir. Kendisine inanmış, çevresini etkileme gücüne sahip ve sıra dışıdır. Sosyal bilimlerde bu tipler karizmatik lider olarak isimlendirilir. Ancak liderin bir grubu bütün yönleriyle yönetmesi mümkün olmayabilir. Bu takdirde yakın bağlılar arasında karizmatik lidere yardımcı olacak diğer lider tipleri gerekir. Yönetsel lider denilen bu kişiler örgütleyici yeteneklere sahiptirler ve karizmatik liderin otoriter görüntüsünün altında grubu idare eder, finansman konularıyla ilgilenir, grubun faaliyetlerini düzenlerler. *Yedinci Gün Adventistleri*'nin peygamber olarak kabul ettiği Ellen G. White'ın kocası James White buna tipik bir örnektir. Kendisi bir taraftan vaizlik yaparken diğer taraftan karısının konferans faaliyetlerini düzenliyor, aynı zamanda da hareketin dergisini çıkarıyordu. Benzer biçimde *Yehova Şahitleri*'nin

kurucusu karizmatik lider Charles T. Russel'den sonra gelen Joseph F. Rutherford tam anlamıyla yönetsel lidere örnektir. Zira liderlerinin skandalları ve ölümüyle birlikte dağılma sürecine giren grubu bir arada tutmayı başarmıştı. Bunun yanında gruba yeni bir isim verip, yeni slogan ve propaganda taktikleriyle hızlı bir biçimde büyümesini sağlamıştı.

Karizmatik liderler sürekli olarak aşırı bir coşku içinde olduklarından dini hareketin inanç esasları ve diğer uygulamaların değişiklik göstermesi normal karşılanır. Ancak kurucu karizmatik liderin ölümünden sonra peşinden gelen hareket liderleri, kurucu lideri bir peygamber biçiminde kutsallaştırarak cemaatlerini daha düzenli bir hale sokmaya yani kurumsallaştırmaya çalışırlar. Bu süreçte inanç esasları ve dini pratikler kesinliğe kavuşturulur. Grup yönetimi ve grup içi ilişkiler kurallara bağlanır. Grup genişleyen nüfusu, finans imkânları, sahip olduğu mabetler, hastaneler ve okullar gibi kuruluşlarla başta yöneticiler olmak üzere bazı grup üyelerinin artık geçim kaynağı haline dönüşür. Grubun daha düzenli bir şekilde devam ettirilmesi hem yeni üyeler kazanma, hem kamuoyunu kendi lehlerine çevirme hem de kendi kişisel yararları için gerekli görülür.



Resim 9.1: Karizmatik lider örnekleri: Solda Hare Krişna lideri Prabhupada, sağda ise Beatles grubunun üyeleri ile Maharishi.

Bölünme ve Yeni Grupların Ortaya Çıkışı

Karizmatik liderden sonra başlayan kurumsallaşma süreci aynı zamanda bölünme ve parçalanmaları da beraberinde getirebilir. Büyük dinlerin sürekli olarak mezheplere bölünmesi gibi, yeni dini hareketler de benzer süreçleri yaşarlar. Hareketin bölünmesindeki en önemli faktör karizmatik liderin ölümüdür. Bundan sonra liderin yerine kimin geçeceği tartışmaları başlar. Bu konuda kurucu liderin ailesi ile hareketin yönetici kadrosu arasında çekişmeler görülür. Amerika'daki Mormon Kilisesi'nin lideri Joseph Smith öldürüldüğünde, iki önemli danışman arasında liderlik mücadelesi başlamış, daha sonra bu mücadeleye Smith'in kardeşi William Smith de katılmıştı. Benzer bir şekilde daha sonra Kral David Tarikatı olarak anılacak grubun lideri Louis Roden yerine David Koresh'i bırakmak isterken, oğlu George Roden hareketin liderliği için mücadele etmiştir.

Bölünme ve parçalanmanın diğer bir önemli sebebi ise inanç ve uygulama konusunda ana dini cemaat ile farklı düşündür. Böyle düşünenler grup içerisinde yeni bir hareket başlatmış olurlar.



Yeni dini hareketlerdeki âhir zaman ve Mesih inançları arasındaki ilişkiyi açıklayınız.

Yeni Dinî Hareketlerin Tipolojisi

Batı'da ortaya çıkan yeni dini hareketler çeşitli biçimlerde tasnif edilmiştir. Sosyolojik perspektiften bakıldığında *dünyayı reddeden*, *dünya ile uzlaşan* veya *dünyayı kabul eden* hareketler şeklinde bir ayırım yapılır. R. Wallis'in bu ayırımına göre, dünyayı reddeden dini hareketler seküler (dünyevî) olan herhangi bir yapılanmaya karşıdır. Tavizsiz bir akideye ve ahlakî prensiplere sahiptirler. Bir dini otoritenin önderliğinde yakın ilişkilerin olduğu bir cemaat hayatını sürdürürler. *Hare-Krişna* hareketi ve *Moonculuk* bu tür hareketler olarak kabul edilir. Dünyayı tasdik eden dini hareketler dünya ile gündelik bağlarını koparmadan zihinsel, psikolojik ve fiziksel problemleriyle baş etme, daha huzurlu bir hayat peşindedirler. İnanç, ibadet hayatı ve cemaat oluşturma konusunda rahat bir görüntü sergilerler. *Transandantal Meditasyon* bu anlayışa örnek verilebilir. Dünya ile uzlaşan dini hareketler ise manevî ve dünyevî hayat tarzı arasında bir ayırım yaparlar. Dini bireysel bir hayat tarzı olarak görüp modern dünyada maneviyat eksikliği olduğunu iddia ederler. Temelde karşı çıktıkları nokta işlevini tam yerine getirmediklerini düşündüklerini yerleşik dini kurumlardır. Yeni-Pentekostalistler bu anlayışa örnektir. (Köse, 2006: 22-23)

Bir başka açıdan yeni dini hareketler *kişisel gelişimci* veya *toplumsal dönüşümü amaçlayan* hareketler şeklinde tasnif edilebilir. Ancak dini hareketler zaman içerisinde değişimler geçirmekte ve stratejilerini değiştirebilmektedirler. Bu yüzden onları sınıflandırmak her zaman için problemli olmuştur. Günümüzdeki dini hareketler çoğunlukla ana dini kütleden kopan ancak çeşitli derecelerde olmakla birlikte ana yapıya benzerlik gösteren akımlardır. Henüz hiç birisi müstakil ve büyük bir din olma potansiyelini taşımamaktadır. Zaten yeni dini hareketlerin önemli özelliklerinden birisi de uzun süreli bir istikrar gösterememeleridir. Sürekli değişkenlik gösteren bu hareketleri daha kuşatıcı bir biçimde kökenleri itibarıyla sınıflandırmak daha doğru olacaktır.

Burada yapılan tasnifin Batı'da ortaya çıkan hareketlere dayanması eleştiri konusu olabilir. Ancak yeni dini hareketler modern Batı toplumlarının yapısında bir şekilde kendisini gösteren ve buradan dünyaya yayılan akımlar olma özelliğine sahiptir. Yeni dini hareketler içerisinde önemli yer tutan Uzakdoğu kökenli akımlar bile öncelikle Batı dünyasında kendilerine yer bulmaya, oradan da dünyaya yayılmaya çalışmaktadırlar. İslâm dünyası hala güçlü olan dini-sosyal yapısı nedeniyle kendi içerisinde bu derece farklı hareketlerin çıkmasına imkân vermemektedir. Konunun ilginç yönü tasavvufî yaşantı gibi İslâmî hayat tarzları bile öncelikle Batı'dan başlamak üzere dünyanın diğer merkezlerine ulaşma hedefindedir. Bu açıklamalar çerçevesinde esas olarak Batı'dan dünyaya yayılan yeni dini hareketleri şu başlıklar altında da sınıflandırabiliriz:

- a. Hıristiyanlığın yeni yorumuna dayanan hareketler (Tanrı'nın Çocukları, Mormonlar gibi).
- b. Uzakdoğu kökenli olup Batı'da yaygınlaşan hareketler (Zen Budizmi, Hare Krişna gibi).
- c. Kişisel gelişimci olup Hıristiyanlığa veya diğer dinlere ilgisiz olan hareketler (Sayentoloji gibi).

Ancak bu ayırım da artık yetersiz kalmaktadır. Zira artık İslâm ülkeleri kökenli olup veya kişisel gelişimci olarak da nitelendirilmeyecek gruplar

ortaya çıkabilmektedir. Aikido Yeniden Dirilme Şehri, Meher Baba, İlahi Nur, çeşitli sufi hareketleri, İslam Milleti bunlar arasında sayılabilir. (Şentürk, 2004: 60).

SIRA SİZDE

3

Tasavvufa dayalı olarak Batı'da gelişim gösteren hareketler hangi hareket türüyle benzerlik göstermektedir?

Yeni Dinî Hareketlere Katılım ve Büyüme

Yeni dini hareketlerin Batı Avrupa ve özellikle Kuzey Amerikan toplumlarında ortaya çıkışı dikkat çekicidir. Zira bu toplumlar eğitim, iş, iltica gibi amaçlarla dünyanın her yerinden göçle gelen insanlara kapılarını açmış ve homojenlikten çıkmışlardır. Bunun yanında modernleşme süreci ile birlikte hızlı şehirleşme, aile kurumunun zayıflaması, bireyci düşüncenin hâkim olması gibi etkenler de toplumda yeni dini hareketlerin kolaylıkla ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Amerika Birleşik Devletleri örneğinde olduğu gibi, bir din kurmanın bürokratik açıdan dernek kurmak kadar kolay olması da bu hareketlerin çoğalmasında etkin olmuştur. Yani sosyal ve hukukî açıdan Batı ülkeleri yeni dini hareketlere açıktırlar. Bu hareketlere farklı sosyal kategorilerden, yani farklı cinsiyet, yaş, eğitim, meslek durumundan insanlar katılmakla birlikte dikkat çeken esas nokta genç nüfusun daha fazla ilgi göstermesi, hareketlere katılım ve ayrılma noktasında bir devingenliğin görülmesidir. Özellikle belirli yaşlardaki gençler bu hareketlere ilgi duymakta, ancak bir süre sonra bu hareketlerin beklentilerine cevap verememesi nedeniyle ayrılmaktadır. Bu sebeple Alman sosyal biliminde yeni dini hareketler “gençlik dinleri” olarak isimlendirilmişlerdir.

İnsanların yeni dini hareketlere yönelmesine ve bu hareketlerin çoğalmasına veya yaygınlaşmasına sebep olan faktörleri şu şekilde sıralayabiliriz:

Mahrumiyet

Yeni dini hareketlerin taraftar toplaması ve gelişmesi konusunda üzerinde durulan en önemli husus mahrumiyettir. Bir başka ifadeyle bu hareketlerin daha çok çeşitli şekillerde mahrumiyet duygusu yaşayan insanlarca tercih edildiği iddia edilmektedir. Mahrumiyete sebep olan faktörler ise çok çeşitlidir.

Mahrumiyet duygusu yaratan faktörlerin başında psikolojik problemleri sayabiliriz. Kişinin kendisini hayata bağlayan bir gücün kalmaması, niçin yaşadığına dair anlamsızlık problemiyle karşı karşıya kalması, güven duyabileceği, desteklerini her zaman yanında hissedebileceği insanların olmaması (yalnızlık) psikolojik faktörlerdir. Bedenî kusurlar önemli bir mahrumiyet faktörüdür. Bir hastalığa yakalanan veya fizikî engelliliği bulunan kişiler kendilerinin başına bu durumun niye geldiği sorusuna yönelirler, destek bulabilecekleri ortamlar ararlar. Bunun yanında geçmiş yaşantısından veya zararlı alışkanlıklarından dolayı dışlanan kişilerin de yeni dini hareketlere katıldığı görülür. Bu hareketler psiko-sosyal desteklerle mahrumiyet duygusunu yok ettikleri gibi, bu duygudan dolayı kendisini değersiz hisseden kişiye önemli roller ve sorumluluklar yükleyerek özgüvenlerini tekrar kazanmalarına yardımcı olurlar. Geçmişlerinde toplumca değersiz, yetersiz, başarısız, kötü olarak görülen ve kendileri de bir derece bu duygulara sahip olan insanlar bir anda “seçilmiş insan,” “Tanrı'nın özel kulları” duygusuna sahip olurlar.

İlişki Ağları

Yeni dini hareketlere katılım ve gelişimde bireysel ilişkiler önemli rol oynamaktadır. Hareketin içinde bulunanlar uzun süreli arkadaşlıklara sahiptirler. Yeni üyeler bulmak hedeflenirken de öncelikle yakın insanlara gidilir. Bireyler genelde bu tür hareketlere şüphe ile baktıklarından güven telkin edebilmek çok önemlidir. Bireyler yapıları gereği kurdukları olumlu ilişkileri hemen bozma eğiliminde değildir. Böylelikle güven esasına dayalı sağlıklı ilişkiler yeni dini hareket bünyesine taşınmış olur.

Ahlakî ve Sosyal Belirsizlikler

Bireyler ahlakî değerlere sahiptir ve bunların bir kısmı sosyal gelişmelerin ahlakî bir çöküntüye sebep olduğu kanaatindedirler. Siyasi veya sosyal anlamda ortaya çıkan krizler, belirsizlikler, kesin ahlakî normlardan görece yaklaşımlara geçiş pek çok insan için tedirginlik vericidir. Yeni dini hareketler genelde alternatif bir hayat tarzı ve kesin ahlakî ilkeler öngördüklerinden çıkış yolu arayan insanları çekerler. Güçlü liderlik özellikleri de endişe içinde olan bireye toplumun kurtulacağı, geleceğin daha iyi olacağı konusunda ümit verir.

Amerika Birleşik Devletleri'nde dini hareketlerin yoğunluğunda yukarıda sayılan faktörlerin hemen hepsinin önemli rol oynadığı açıkça görülür. Amerikan toplumunda İkinci Dünya Savaşı'ndan sosyal refah hızlı bir şekilde artmıştır. Gelir düzeyinin hızla yükseldiği, temel ihtiyaçlarının rahatlıkla karşılandığı bir tüketim toplumuna dönüşen ABD'de kapitalist dünya görüşünün getirdiği anlam problemleri baş göstermeye başlamıştır. Yani hayatın anlamının ne olduğuna ilişkin sorular daha sık sorulmaya başlanmıştır. 1960'lardan itibaren toplumsal anlamda ahlakî görecelik artmış, hippie gençlik grupları yaygınlaşmaya başlamış, mevcut sisteme eleştiriler yoğunlaşmıştır. Buna bir de Amerika'nın Vietnam Savaşı'na girmesi eklenince ciddi bir belirsizlik durumu ortaya çıkmıştır. Böylelikle 1970'ler bir taraftan *Hıristiyan Fundamentalist Evanjelik* hareketlerin diğer taraftan da Uzakdoğu kökenli hareketlerin toplumun her katmanına girdiği dönem olarak yükselmiştir.

Yeni dini hareketlerin hızlı bir biçimde büyümesi konusunda birden çok faktörü içine alan genel bir yaklaşım olarak Wuthnow ve Lawson'ın *Kültürel Eklemlenme Teorisine* burada yer vermek uygun olacaktır. Yeni dini hareketler üzerinde uzman olan bu iki sosyologun Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Hıristiyan Fundamentalistler üzerine geliştirdikleri teori bu hareketlerin gelişimi ve değişimini anlamak noktasında geniş bir bakış açısı sunmaktadır. Teorinin iki temel önermesinden söz edebiliriz:

1. İdeolojik hareketler belirli sosyal bağlamlarda tam kendilerini bulurlar.
2. Sosyal hareketler çevresel şartlara eklemlenme süreci sonunda yeni bir yapı ve içerik kazanırlar.

Bir sosyal hareketin ortaya çıkışında *çevresel faktörler* önemlidir. Yani o ülkenin ya da toplumun demografik, iktisadi, siyasi, coğrafi, dini ve kültürel yapısı mutlak surette hareket üzerinde etkili olur. Yeni dini hareketlerin Amerika gibi yeni kurulan toplumlarda, New York gibi kozmopolit şehirlerde, heterojen nüfusa sahip yerlerde ortaya çıkışı bunun açık örneğidir. İdeolojik



hareketler için toplumun yapısı, zihniyeti, hoşgörü durumu, şikâyetçi olunan durumlar (ahlakî belirsizlik, fakirlik, ırk ayrımı, krizler...), iletişim araçları vb. *potansiyel kaynakları* oluşturur. İşte üçüncü ve çok önemli bir faktör olarak *liderler* bu çevresel faktörler içindeki potansiyel kaynakları en iyi biçimde değerlendirip öğretilerini ortaya koyarlar ve insanları çevrelerine toplarlar. Ancak aynı anda birbirleriyle rekabet eden pek çok hareket söz konusudur ve bunların bazıları büyür, bazıları ise marjinal kalır. Teoriye göre bu durum çevresel şartlara uyum sağlayabilme ve kaynakları kullanabilme becerisiyle açıklanabilir (Wuthnow, Lawson, 1994). Bu sürecin tipik bir örneğini Mormonların Utah eyaletindeki bağımsız valilik tecrübesinde görmüştük. Birleşik Devletler hükümeti bu siyasi statüyü ve çok evlilik uygulamasını kabul etmeyince, Mormonlar tek eşliliğe döndüler ve kendi yurtlarına da ayrı bir eyalet statüsü kazandırarak sisteme dâhil oldular. Eğer aksi olsaydı belki de bugünkü Mormon nüfusu bu sayıya ulaşamayacaktı.

Yeni dini hareketlere katılımı açıklayan mahrumiyet yaklaşımı kültürel eklemleme teorisinin içinde değerlendirilebilir mi?

Yeni Dinî Hareketlerin Sonuçları (Toplumsal Etkileri)

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren dikkatleri çekmeye başlayan yeni dini hareketler, özellikle Batıyı ele aldığımızda on dokuzuncu yüzyıla kadar uzanır. Bu hareketlerin hızlı bir şekilde modernleşen, buna bağlı olarak geleneksel değerlerinden gittikçe kopan toplumlarda kabul gördüğü bellidir. Bunun yanında hızlı değişimin kendisi, ahlakî endişeler, insanlığın nereye gittiğine dair endişeler bu hareketlerin gelişmesine katkı sağlamıştır. Yine çok önemli bir faktör olarak kitle iletişim araçlarındaki muazzam gelişme dini hareketlerin çok farklı toplumlarda ve geniş bir coğrafyada kolaylıkla mesajlarını duyurmalarına izin vermektedir.

Dinin Kurumsal Otoritesinin Azalması

Yeni dini hareketlerin toplumsal etkilerine baktığımızda, her şeyden önce gittikçe sekülerleştiği iddia edilen bir dünyada insanların bir şekilde de olsa dini ve metafizik olgulara ilgi duyduğunu açıkça bize göstermektedir. Hatta bu hareketlerin çokluğundan dolayı yirminci yüzyılın ikinci yarısı bir dini uyanış çağı olarak düşünülmektedir. Modern hayat tarzının etkileriyle gittikçe yalnızlaşan, hayatın anlamına dair varoluşsal problemler yaşayan, dışlanan kesimler böylelikle yeniden hayat bağlanmakta, bir şekilde hayat enerjisi ile dolmaktadırlar. Ancak aynı zamanda yeni dini hareketler sekülerleşme durumunu tasdik edecek önemli etkilerde bulunmaktadırlar. Modern dünya, daha önce zannedildiği gibi insanın dini unutacağı ya da reddedeceği bir dünya olmamıştır. Bireysel anlamda dini inanç hala çok güçlüdür. Ancak kurumsal düzeyde din bir bütün olarak diğer kurumlar üzerindeki etkisini önemli ölçüde yitirmiştir. Örneğin Batı dünyasında artık çok güçlü bir kilise yerine, bu kiliselerle birlikte birey ve topluluk hayatını paylaşan yüzlerce küçük kiliseden, küçük dini gruptan bahsediyoruz. Kilise küçüldükçe de diğer toplumsal kurumlar üzerinde etkinlik iddiasından vazgeçip bireysel gelişim ve bireysel kurtuluşun yollarını göstermeye başlamaktadır. Kısacası dini hareketlerin çokluğu ve çeşitliği özellikle Hristiyan dünyada dinin kurumsal gücünün kaybolmasına sebep olmuştur.

Toplumsal Bütünleşmeye Yönelik Tehditler

Sosyal grupların en önemli işlevi toplumsal ihtiyaçlarımızı karşılamanıza yardımcı olmasıdır. Eğlenme ihtiyacımızı bir hobi grubu içinde karşılar, iktisadî faaliyetlerimiz için bir odaya üye olur, siyasi düşüncelerimizi parti, sendika veya sivil toplum kuruluşu gibi bir grup içerisinde gerçekleştiririz. Toplumsal ihtiyaçların karşılanması için bir gruba mensup olmak şart değilse de bireyler zaman zaman bu gruplar içerisinde yer alırlar. Aynı şey dini ihtiyaçlarımız için de geçerlidir. Birey inandığı değerleri bireysel olarak bir mabede gidip gelmek suretiyle gerçekleştirebileceği gibi bir dini grup içerisinde daha rahat biçimde yapacağını düşünebilir. Böylelikle aynı inancı paylaşan insanlar birbirlerine maddi-manevi destek olurlar.

Diğer taraftan bir dinin doğru söyleminin ne olduğu konusunda sürekli tartışmalar yaşanır. Kutsal kitap ve peygamberin sözleri ortada olmasına rağmen farklı zaman ve coğrafyalarda bunları yorumlayacak olanlar yine insanlardır. Dolayısıyla her zaman için yorum farklılığı ortaya çıkabilir. Bu farklı yorumlar farklı düşünen insanlar için makul görünebilir ve birey aynı dinin bir yorumuyla dinden uzaklaşırken diğer bir yorumuyla dine daha çok bağlanabilir.

Her iki açıdan konuya bakıldığında dini grupların dini hayatın ayrılmaz bir parçası olduğu açıkça görülür. Tam anlamıyla bütünleşmiş, tek bir cemaat olarak varlığını sürdüren büyük ve yekpare bir din görmek mümkün değildir. Bu, ancak bazı müminlerin ütopyası olabilir.

Dinî anlayışların çeşitliliği farklı kesimlerdeki insanların dini yaşamaları açısından önemli bir işlev görse de, bu dini yapıya tamamen farklı anlayışlar toplumun bütünlüğü açısından tehdit oluştururlar. Şüphesiz her yeni din ortaya çıktığında bir çözülme yaşanır. Fakat din topluma hâkim olduktan sonra bütünleşmenin ve istikrarın temel faktörlerinden biri haline gelir. Bu noktada topluma dışarıdan gelen ve sayıca çok ama zayıf yeni dini hareketlerin bütünleşme açısından tehdit olduğu açıktır. Çoğulcu bir toplumda herkesin birbirinin özel hayatına saygı göstermesi gerektiği düşünülebilir. Ancak din gibi konularda, özellikle aile fertleri başta olmak üzere bireyler daha hassas olmaktadır. Üstelik yeni dini hareketlerin mahiyetinin meçhul olması toplumdaki endişeyi daha artırmaktadır. Yerleşik dini inanç, bu inancın altında gelişmiş olan gruplaşmalar toplumca bilinir ve buradaki endişe düzeyi daha düşüktür. Ancak topluma yeni giren inançlarda tam tersi bir durum söz konusudur. Bu yüzden yeni dini hareketler toplumun bir bütün olarak hayatını sürdürmesinde bir tehdit olma potansiyeli taşırlar. Bu hareketlere katılanlar toplumun hâkim değerlerini reddettikleri gibi, ailelerine varıncaya kadar yakın çevreleriyle ilişkilerini kesebilmektedirler. Ayrıca Yehova Şahitleri örneğinde olduğu gibi askerlik yapmayı reddetmek, milli marşı kabul etmemek, milli bayrağı bir değer olarak kabul etmemek toplumsal açıdan problemleri bir durum ortaya çıkarmaktadır.

Patolojik Yaşantı Örnekleri

Yeni dini hareketlerin çok kısa bir zaman dilimi içinde geçirdiği bazı olumsuz tecrübeler toplumun bu hareketler karşısında endişeli tutumunu daha da artırmaktadır. Bu olumsuz konuların başında karizmatik liderlerin özel hayatları, grup içindeki gayrimeşru ilişki biçimleri gelmektedir. Şüphesiz bütün hareketler için söz konusu olmamakla birlikte konuyla ilgili pek çok

örnek verilebilir. Mormonların peygamber olduğuna inandıkları Joseph Smith, çok eşli bir inanca sahip olduğundan resmi olarak tek ama gayri resmi olarak çok sayıda kadınla evlenmişti. Bu kadınların 27 ila 84 arasında olduğu söylenir. Başdanışmanı Sydney Rigdon, kızının Smith tarafından baştan çıkarıldığı gerekçesiyle hareketten ayrılmıştı. *Halkın Mabedi* tarikatının lideri Jim Jones'un evlilik dışı ilişkileri vardı; kendi adını (Jonestown) taşıyan yerleşim birimindeki bağlularının eşcinsel ilişkilerini itiraf etmelerini istiyordu. *Kral David* tarikatının kurucusu David Koresh ise kendisinin Mesih olduğuna inandığı için nikâh şartı olmaksızın dilediği her kadınla ilişkiye girip bir kutsal nesil oluşturacağını iddia etmişti. Kendisini ahir zaman peygamberi olarak gören Amerikalı David Berg tarafından kurulan *Tanrı'nın Çocukları* isimli grupta henüz reşit olmayan çağdaki çocukların cinsel istismarından harekete yeni üyeler kazandırmak için kadın üyeler tarafından cinselliğin kullanılmasına kadar pek çok uygulama söz konusudur. Hinduizm kökenli olan ancak Fransız Margot Anand tarafından yeniden formüle edilen *Neo-Tantrizm*'de cinsellik yüceltilmiş ve serbestleştirilmiştir. Yine Mohan Chandra Rajneesh tarafından kurulan, Hindu mistisizmi ile Batı'nın psikolojik yaklaşımlarını birleştiren ve bu sayede Batı'da kısa sürede tanınan hareket serbest cinsel ilişki üzerine kurulu komünal bir hayat tarzı öngörüyordu. Rajneesh hizmetindeki kadın müritleri ve Rolls Royce marka araba koleksiyonuyla tanınıyordu.



Resim 9.2: Karizmatik lider Jim Jones ve onun emriyle Jonestown'da intihar edenler

Yeni dini hareketlerin sergilediği diğer bir olumsuz tutum ise toplu intiharlardır. Bu hareketlerin çoğunda güçlü bir kıyamet günü inancı vardır. Bu yüzden dünyanın son günlerinin geldiğine inanırlar. Ayrıca kendi üyelerinin mutlaka cennete gideceğini veya Mesih'le birlikte tekrar dirileceğini düşünürler. Bu anlayışa bir de çevrelerinde bulunan herkesin kendilerine düşman olduğu şeklindeki paranoya eklenince toplu intiharlar adeta kaçınılmaz olur. İnsanlık tarihi bireysel intiharlara çok sahne olmuştur ancak toplu intiharlar yeni dini hareketlere özgü bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu intiharların en büyüğü 1978'de Güney Amerika ülkesi olan Guyana'da yaşandı. Halkın Mabedi tarikatının lideri burada kurmuş olduğu kasabada bulunan 918 kişinin intihar etmesine sebep oldu. Üstelik bu nüfusun dörtte biri çocuklardan oluşmaktaydı.

Bu trajedi yeni dini hareketlerdeki intihar eğilimini teşvik etmiştir. 1983'de bu kez David Koresh'e bağlı 80 civarında grup üyesi Texas eyaletindeki bir çiftlik evinde hükümet yetkilileri ile girdikleri silahlı çatışma sonucunda intiharı seçtiler. Bu tür intihar vakaları süreklilik göstermiştir. 1994'te güneşe tapınan *Solar Temple* isimli grubun 74 üyesi Kanada ve İsviçre'de aynı anda intihar ettiler. 1997'de *Heaven's Gate* isimli bir tarikatın 39 üyesi, Halley kuyruklu yıldızının kendilerini alacağı inancıyla canlarına

kıydılar. 2000 yılında ise Uganda'da bir kıyamet kültü tarikatına bağlı 500 civarında insan intihar etti.



Yeni dini hareketlerin ortaya çıkışı, gelişimi ve bazı örnekler konusunda Ali Köse'nin *Milenyum Tarikatları* (İstanbul, 2006) adlı kitabını okuyunuz.

YENİ DİNİ HAREKET ÖRNEKLERİ

Bugün modern sosyolojide yeni dini hareketler veya yeni inançlar olarak ele alınan gruplar esas olarak Batı dünyasında ortaya çıkmıştır veya orada gelişme göstermiştir. Köken olarak Batı dışında olanlar ise çoğunlukla Uzakdoğu'ya dayanır. İslâm dünyasında ortaya çıkan ve Batı'da etkin bir şekilde faaliyet gösteren yeni dini hareket örneği bulmak güçtür. İslâm kökenli bazı dini gruplar ise *yeni dini hareket* kavramı altına sokulamayacak niteliktedir. Çünkü İslâm'ın yorum dairesinden keskin bir şekilde ayrılmazlar.

Aşağıdaki yeni dini hareketler hem tipik özellikler gösterdiklerinden hem de misyonerlik faaliyetleri ile ülkemizde de bilinmelerinden dolayı seçilmiştir. Hareketler verilirken inanç konularından ziyade ilk oluşum, liderlik, örgütlenme gibi konulara temas edilmiştir. Bu örnekler genel olarak incelendikten sonra sosyolojik değerlendirmeler daha kolay anlaşılacaktır.

Mormonlar

Bugün popüler ismiyle *Mormonculuk* olarak bilinen hareketin resmi adı *İsa Mesih'in Âhir Zaman Azizleri Kilisesi*'dir. Ancak bugün Mormonlar tek bir kilise altında olmayıp büyüklü küçüklü gruplara ayrılmışlardır. Hareketin kurucusu küçük yaşta New York'a yerleşen Joseph Smith'tir (1805-1844). Burası farklı Protestan grupların sürekli mücadele ettikleri bir yerdir. Üç yıllık bir eğitim hayatı olan Smith küçük yaştan itibaren definecilikle uğraşan ve kristal bir küreye bakarak definenin yerini tespit ettiği iddiası ile tanınan biridir. Dinî açıdan bir arayış içindeyken on beş yaşında bir koruda Baba Tanrı ve İsa ona görünür ve hiçbir mezhebe girmemesini söylerler. Üç yıl sonra Moroni isimli melek gelir ve Amerikan tarihine ait gömülü levhaları haber verir. Üzerinde Mısır hiyeroglif yazıları bulunan bu levhalar yine orada bulunan iki sihirli taş yardımıyla okunur. 1829'da biten tercüme 1830'da yayınlanır. Böylelikle *Mormon Kitabı* ortaya çıkar ve kilise kurulur. Bu eser Peygamber Mormon'un kaleminden, M.Ö. 600 yılında Amerika'ya göç ettiğine inanılan Yahudilerin bin yıllık tarihini anlatmaktadır. Mormonlar diğer Protestan kiliselerin baskısından dolayı sürekli göç etmek zorunda kalırlar. Toplumdan ayrı yaşamaları ve çok eşliliği uygulamalarından dolayı sürekli takibata uğrarlar. Bir süre sonra çok eşlilik kilise içinde de protestolara sebep olur. Başdanışman (Sydney Rigdon) kızının Joseph Smith tarafından baştan çıkarıldığı gerekçesiyle hareketten ayrılır. Diğer bazı üyeler özellikle çokevliliği protesto eden bir gazete çıkarırlar. Smith, bu gazeteyi tahrip ettirdiği gerekçesiyle tutuklanır ve hapisanede bir grubun saldırısı sonucu hayatını kaybeder.

Smith sonrasında Brigham Young ile eski başdanışman Sydney Rigdon arasında önderlik mücadelesi olur. Hareketin yürütme heyeti olan On İki Havari Konsülü Young'u lider seçer. Sydney Rigdon ve Young'u beğenmeyen Joseph Smith'in kardeşi William Smith ayrı birer kilise kurarlar.

Toplumsal baskılar yüzünden sürekli göç etmek zorunda kalan Mormonlar 1846'da otuz bin kişilik bir grupla vaat edilen topraklar (Zion) olan Pasifik kıyılarına doğru yola çıkarlar. Bir yıllık bir yolculuktan sonra bugünkü Utah'ta bulunan Büyük Tuz Gölü'nü (Great Salt Lake) Pasifik Okyanusu zannederek yerleşirler. Bu ıssız topraklarda Salt Lake City isimli bir şehir kurarlar ve kilise başkanı olan Young vali olur. Ancak gerek bağımsız valilik düşüncesi ve gerekse çok eşlilik uygulaması Mormonlarla ABD hükümetini savaşın eşiğine getirir. Mormonlar Young'un yerine bir valinin atanmasını kabul edince gerginlik yatışır ancak resmen yasaklanan çok eşlilik gizliden gizliye devam edince yüzlerce kişi mahkûm olur, kilise lağvedilir, mallarına el konulur. Mormon inancına göre, 1890 yılında üçüncü lider Woodruff konuyu Tanrı'ya danışır ve çokeşliliğin yasaklandığına dair bir vahiyy alır. ABD yönetimine, kendilerine eyalet statüsü verilmesi halinde çok eşlilikten vazgeçileceğini söyler ve pazarlıkta başarılı olur. 1896 yılında Utah eyalet statüsü kazanır.

Mormonlar arasında çok eşlilik uygulaması bugün marjinal gruplar halinde devam etmektedir. Hareket kadınların ve siyahların papaz olmasına karşı iken 1978'deki başkan aldığı bir vahiyle siyahların da papaz olabileceklerini söylemiştir. Kadınları papaz olarak kabul eden az sayıda grup vardır. Hareket içindeki dikkat çekici bir uygulama ise çay, kahve, kola, alkol, sigara tüketiminin yasak olmasıdır. Hayatta en az bir kez misyon görevi üstlenmeleri beklenen Mormonlar A.B.D. içinde veya dış ülkelerde iki yıl süreyle inançlarını yaymaya çalışmaktadır. Mormonlar tarafından kurulan Brigham Young Üniversitesi misyon görevlerinde yardımcı olması amacıyla altmışa yakın dilin eğitimini vermektedir. Çoğunluğu A.B.D. ve Güney Amerika'da olmak üzere on milyonu aşkın Mormon olduğu tahmin edilmektedir.

Mormonların ülkemizde gelişi 1888 yılına kadar gitmektedir. İlk olarak Sivas'ın Zara ilçesindeki Ermeniler arasında bir kilise kurmuşlar ancak arzu ettikleri başarıyı sağlayamayınca Suriye bölgesine gitmişlerdir. Mormonlar ülkemizde 1999'daki Gölçük Depremi'ne yardım amacıyla tekrar görünmüşlerdir. Bugün ülkemizde kiliseleri mevcuttur ve *Mormon Kitabı* da Türkçeye çevrilmiş durumdadır. Türkiye'de 600 Mormon olduğu tahmin edilmektedir.

Yedinci Gün Adventizmi

19. yüzyılda Amerika Birleşik Devletleri sürekli göç alan, yeni yerleşimcilerin rekabet içerisinde olduğu, bir taraftan sanayileştiği ve şehirleşmenin arttığı, devlet olarak iç savaştan çıkmış büyük bir kıta ülkesi olarak krizler içerisindeydi. Bu ortamda hem dünyevî hem de uhrevî kurtuluşun ancak dine sarılmakla sağlanabileceği şeklindeki görüşlerin ortaya çıkması doğaldı. Bunun yanında Hıristiyan dünyanın ciddi bir beklentisi de Tanrı'nın oğlu olarak inandıkları İsa Mesih'in dünyaya tekrar gelip bir ilahî krallık kurmasıydı. Advent İsa Mesih'in krallığını kurmak üzere tekrar yeryüzüne dönmesi demektir. On dokuzuncu yüzyılda bu hareketin önemli temsilcilerinden biri de kozmopolit bir yapıya, dolayısıyla dini hareketler arasında yoğun bir rekabete sahne olan New York'ta yetişmiş rahip William Miller'di (1782-1849). Miller Kitab-ı Mukaddes'in literal (lâfzî) biçimde yorumlayarak İsa'nın gelişinin ruhani ya da sembolik değil, bizzat fiziksel olduğunu iddia etti. Onun kehanetine göre İsa Mart 1843-Mart 1844 tarihleri arasında gelecekti. Bu kehanet Amerikan toplumunda büyük yankı buldu, hatta Metodist ve Baptist kiliseler bundan rahatsızlık duyup *advente* inanan müntesiplerini ihraç etmeye başladılar. Miller ayrı bir kilise kurmaya karşı olduğundan

bu insanlar bir anda sahipsiz kalmış oldular. Fakat Miller'in kehaneti gerçekleşmedi ve halk arasındaki eski gücünü yitirdi. Yine de onun öğretilerine bağlı kişiler kaldı.

Bugün *Yedinci Gün Adventistleri* olarak bilinen grup Miller'in takipçisidir. Adını yedinci güne (sebt günü) saygıdan ve İsa Mesih'in tekrar yeryüzüne gelişinden alır. Kurucuları arasında pek çok isim yer almakla birlikte esas rol vahiy aldığı iddia eden Ellen G. White (1827-1915) ve kocası James White'a (1821-1881) aittir.

Bu gruba göre "peygamberlik ruhu" vahye dayanan sağlam bir bilgi kaynağı olup ilk Hıristiyanlardan günümüze değin devam etmektedir. Kendilerini "âhir zaman cemaati" olarak gördüklerinden dolayı bu peygamberlik ruhunun Ellen G. White'a verildiğine inanırlar. White tam bir okul eğitimi görmeyen ve sürekli hastalıklarla uğraşan bir kişiydi. Hiçbir zaman açıkça peygamber olduğunu söylememiş ancak Tanrı'dan vahiy aldığı ve bunu insanlara yaymakla görevlendirildiğini açıkça ifade etmiştir.

Yedinci Gün Adventistleri İsa'nın geleceği kehanetinde bulunan Miller'in takipçisi olmakla birlikte onun niçin yanıldığı konusunda da bir doktrin geliştirdiler. *Kademeli hakikat öğretisi* adını verdikleri bu anlayışa göre, Tanrı insanları imtihan etmek için daha önce vahiy gönderdiği kişilerin yanımlarına izin verir. Ondan sonra gelen peygamberler öncekilerin düştüğü hataları düzeltirler. Güneşin tan yerinden doğup dünyayı yavaş yavaş aydınlatması gibi hakikat de bir anda ortaya çıkmaz, aşamalı bir şekilde gelir. Miller, Tanrı'nın insanları imtihan etmek için hataya düşmesine izin verdiği kişi, White da onun bu hatasını düzelden ve hakikati tam olarak gösteren peygamberdir. Bu şekilde Adventistler kendi tarihsel gelişimlerini reddetmeden bir iç tutarlılığa büründürmeye çalışmışlardır.

Ellen G. White kendisine geldiğine inandığı vahiyleri önce kendi eyaleti olan Maine'de, sonra da diğer eyaletlerde anlatmaya başladı. Bu zahmetli ve masraflı yolculuklarda en önemli destekçisi kocası James White'tı. James White hem bir vaizdi hem de kilise için organizatörlük yapıyordu. 1850'de grubun yayın organını çıkarmaya başlamıştı. Bunun yanı sıra zaman zaman ağır bedeni işlerde çalışarak Ellen G. White'ın yolculuk masraflarını karşılıyordu.

Yedinci Gün Adventistleri'ne göre İsa Mesih yakın bir zamanda yeryüzüne gelecektir. Müminler de öldükleri zaman hemen âhirete gitmeyecek, İsa'nın yeryüzüne gelişiyile birlikte dirilip ebedî olarak yaşayacaklardır. Kâfirler için de ebedî cezayı kabul etmezler, zira onların Kitab-ı Mukaddes yorumuna göre söz konusu edilen ebedî ceza kıyamettir. İncil'in kesinlikle hata içermediğine, ibadet gününün Cumartesi olduğuna, grup üyelerinin Tevrat'taki öşür kuralı gereği gelirlerinin onda birini kiliseye bağışlamaları gerektiğine, yetişkinlerin vaftizinin suya tamamen girerek yapılacağına inanırlar. Hareketin ilk kurucuları beslenmeye çok önem verdiği için Ellen G. White alkolü yasaklatmış ve vejetaryen bir beslenme anlayışı getirmiştir. Bundan dolayı Yedinci Gün Adventistleri bugün binlerle ifade edilen eğitim kuruluşlarının yanında, yüzlerce sağlık kuruluşuna da sahiptir.

Dünyanın hemen her ülkesinde Yedinci Gün Adventist'ine rastlamak mümkündür. Grubun onda biri ABD'de yaşarken, çoğunluk Avrupa ülkelerindedir. Türkiye'deki ilk adventist Theodore Anthony isimli bir Rum'dur. 1888'de Amerika Birleşik Devletleri'ne gitmiş ve bir yıl sonra Adventist

öğretiyi benimseyerek ülkemize dönmüştür. Bugün Türkiye’de küçük bir cemaatleri bulunmaktadır ve Ellen G. White’in bazı eserleri Türkçeye tercüme edilmiştir.



Bu grup hakkında daha detaylı bilgi için Ali Rafet Özkan’ın Fundamentalist Hıristiyanlık: Yedinci Gün Adventistleri (Ankara, 2002) adlı kitabını okuyunuz.

Yehova Şahitleri

Bütün dünyada olduğu gibi ülkemizde de tanınan *Yehova Şahitleri* bir Adventist harekettir. Kurucusu Charles Taze Russel (1852-1916) olup, gençliğinde bir grup arkadaşıyla birlikte Kitab-ı Mukaddes incelemelerine başladı. Bu okumaları neticesinde cehennemin ebedî ceza olarak değil de sadece ölüm olarak anlaşılması gerektiği kanaatine vardı. Bu yıllarda Hz. İsa’nın 1874’te yeryüzüne geleceğine inanan bir rahipten etkilendi. Ancak söz konusu tarihte bir gelişme olmayınca, İsa’nın aslında görünmez bir şekilde dünyaya geldiğini, 1914 yılında fizikî olarak da görüneceğini iddia ederek kendisi bir kehanette bulundu. 1881’de resmî bir dernek olarak faaliyetlerini sürdürmeye başladılar.

Russel 1916’da vefat etmeden önce bir dizi skandal yaşadı. Her şeyden önce 1914’te İsa’nın görüneceği kehaneti tutmadı. Bunun yanında iddia ettiğinin aksine Yunanca bilmediğinin ortaya çıkması, olaylı bir şekilde boşanması ve yüksek düzeyde verim vereceği vaadiyle satılan buğday tohumlarının fiyaskoyla sonuçlanması grubu sarstı. Kendisinden sonra başkanlığa gelen Joseph F. Rutherford (1869-1942) yönetsel yetenekleriyle grubu toparlamayı ve bugünkü şekliyle örgütlemeyi başardı. Ancak sosyal grupların hemen hepsinde görüldüğü biçimiyle, kendisinin başkanlığını kabul etmeyen dört bin kişilik bir topluluk gruptan ayrıldı ve ayrı bir isim altında yeni bir grup kurdular.

Rutherford’la birlikte İsa Mesih’in yeryüzünde ne zaman görüneceği konusunda Adventist kehanet geleneği devam etti. Öngörülen tarih tutmadığı zaman ısrarlı bir şekilde yeni tarihler verildiği görüldü. Bu çerçevede 1920, 1925, 1940, 1975, 1984 gibi tarihler ortaya çıktı ancak hiç birinde İsa Mesih görünmedi.

Rutherford 1920’lerde, o anda hayatta olanların İsa’yı göreceklerini ve dolayısıyla hiçbir zaman ölmeyeceklerini ileri sürdüğü söylemini “Şimdi hayatta olan milyonlarca kişi hiçbir zaman ölmeyecek!” şeklinde sloganlaştırdı. Grup üyelerinin kapı kapı dolaşarak kendi inançlarının diğer insanlara anlatmaları gerektiğini öne sürdü. Daha önce “İncil Öğrencileri” veya “Russelcılar” olarak bilinen gruba “Yehova’nın Şahitleri” adını verdi.

Yehova Şahitleri, İsa Mesih’in Tanrı olduğuna inanırlar ama onlara göre Baba Tanrı tarafından doğması sağlandığından ona eşit değildir. İsa, Tanrı’nın yarattığı ilk varlıktır ve yerleşik Hıristiyan inancının aksine çarmlıha gerilerek değil, bir direğin üzerinde ölmüştür. Tanrı’nın adı Yehova’dır ve ona ibadet ederken resim-heykel gibi materyaller kullanılmaz.

Temel Hıristiyan sakramentlerinden sadece vaftizi ve komünyon (ekmek-şarap) ayinini kabul ederler. Vaftiz çocuklara değil, yetişkinlere ve tamamen suya girilerek yapılmalıdır. Noel ve Paskalya’yı ise eski putperest ayin kalıntıları olarak reddederler.

Ruhban sınıfını kabul etmezler. Her yerel cemaatte bulunan ihtiyarlar, eğitim ve idarî işlerde sorumludurlar ama özel bir unvanları, kıyafetleri, statü olarak üstünlükleri söz konusu değildir. Yaptıkları hizmetler karşılığında da özel bir ücret almazlar.

Yehova Şahitleri İsa'nın bu dünyada tekrar bir krallık kuracağına inandıkları için birer şeytan işi olarak düşündükleri millî devletleri, onların sınırlarını kabul etmez; siyasi partilere, seçimlere ve oy vermeye karşıdır; bayrağa ve millî marşa saygıyı bir putperest âdeti olarak görürler. Devletler arasındaki savaşları da şeytan işi olarak kabul ettiklerinden askerlik yapmayı reddederler. Ancak kendi inançları ile çelişmeyen ülke kanunlarına itaat edilmelidir.

Kan alıp vermenin haram olduğu inancındadırlar; günümüzde AIDS gibi kanla bulaşan hastalıkların artışını kendi inançlarını destekleyen örnekler olarak gösterirler. Organ nakli ve aşı konusu ise grubun üyelerine bırakılmıştır ama yapılmaması daha iyi görülür.



Resim 9.3: İki önemli Adventist grubun kurucu lideri: Solda eşi James White'la birlikte Ellen G. White, sağda Charles T. Russel.

Yehova Şahitleri kapı kapı dolaşıp kendi inançlarının propagandasını yapmakla kamuoyunda tanınmaktadır. Bunun yanında stadyumlar ve büyük parklarda yüz binlerce kişinin katıldığı toplu ibadetler ile kamuoyunun gündemine gelmektedirler. *The Watch Tower* (Gözcü Kulesi) isimli dergi 160'a yakın dilde yayın yapmaktadır. Müntesipleri Amerika Birleşik Devletleri, Güney Amerika ve Avrupa ülkelerinde yoğun olmakla birlikte hemen her ülkede cemaatleri söz konusudur. Grubun kurucu lideri Russel 1891'de Türkiye'ye gelmiş ancak başarı gösterememiştir. Kendi bilgilerine göre 1933 yılında 22 kişi İsa Mesih'in ölümünün anısına bir araya gelmiş ve bunlardan 5'i vaftiz olmuştur. 2007 yılında çeşitli mahkeme safhalarından geçtikten sonra "Yehova'nın Şahitlerini Destekleme Derneği" resmen tescil edilmiştir.



Yedinci Gün Adventistleri ile Yehova Şahitleri arasındaki benzerliği açıklayınız.

Moonculuk: Birleşik Kilise

Moonculuk Uzakdoğu kökenli olan ama Hıristiyan öğeleri taşıyan bir dini akımdır. Kurucusu Kuzey Kore doğumlu (1920) Sun Myung Moon olup resmi isimleri *Birleşik Kilise*'dir (Unification Church).

Moon henüz on yaşındayken ailesi Presbiteryen Kilisesi'ne girer ve kendi iddiasına göre, 1936 yılında İsa ona görünerek "Tanrının krallığını" kurmasını teklif eder. Ondan sonra Tanrı'yla, Buda'yla ve Hz. Musa ile de konuşur. Bütün dünyayı tek bir din altında toplama iddiası ile bu konuşmalar arasında yakın bir ilişki olduğu açıktır. Moon Kuzey Kore hükümeti tarafından tutuklanır, 1952'de Birleşmiş Milletler teşkilatına bağlı Amerikalı askerlerce kurtarılır ve Güney Kore'de Seul'e yerleşir.

1952'de *İlahi İlke* isimli öğretiyi ortaya koyan Moon, 1954 yılında resmi olarak kilisesini kurarak öğretisini yaymaya başlar. Daha önce başından birkaç evlilik geçmişken, 1960'da, Hak Ja Han ile evlenir ve bu evlilikten on üç çocuk dünyaya gelir. 1971'de kalıcı olarak Amerika Birleşik Devletleri'nde New York'a yerleşir.

Moon'un dini yaklaşımı Kitab-ı Mukaddes'in yeni bir yorumudur. Bu yorum üç temel sürece dayanır: İnsanın yaratılışı, yaratılış amacından uzaklaşması, tekrar yaratılış konumuna döndürülerek kurtuluşa ermesi. Buna göre Tanrı, Âdem ve Havva'yı evlenip çocuklar yetiştirerek Tanrı-merkezli bir aile kurmaları için yaratmıştır. Evlilik sayesinde takdis edilerek mükemmellik derecesine ulaşacaklar, onların zürriyetlerinden oluşan insanlık ailesi de Tanrı ile uyumlu, günahsız bir dünya kuracaklardı. Ancak Âdem'i kıskanan Şeytan Havva ile ruhani biçimde ilişki kurup, onun Âdem'le cinsel ilişkiye girmesini sağladı. Böylelikle Şeytan'ın isteği doğrultusunda meydana gelen birleşme ile günahkâr doğaya (aslı günah) sahip bir insanlık türedi. İsa'nın görevi insanlığı bu günahkâr doğadan kurtarmaktı ancak o evlenmeden öldürüldü. Bu görev şimdi Mesih ve eşi tarafından gerçekleştirilecektir. Onlar Âdem ve Havva'nın yapamadığını yapacaklar, "doğru anne-baba" olacaklar ve onların takdisleriyle gerçekleşen evlilikler sonucunda günahkâr doğadan kurtulmuş nesiller doğacaktır.



Moon'un İlahi İlke öğretisi için <http://www.unification.net/turkish> adresine bakabilirsiniz.

Gerek Moon, gerekse eşi günahkâr doğaya sahip olmayan insanlar olarak kabul edilirler. Kendisi uzun yıllar boyunca Mesih olduğunu doğrudan ifade etmemişse de 1992 yılında bunu açıkça söylemiştir.

Moon, hareketini yeryüzünde Tanrı'yı gücendirecek gelişmeler üzerine başlattığını iddia eder. Bu gelişmelerin başında özellikle genç nesillerde olmak üzere ahlakî erozyonun baş göstermesi, ben-merkezciliğin artması, Hıristiyanlığın düşüşe geçmesi, dünya dinleri arasında anlayış ve birliğin kaybolması, ateist ve materyalist ideolojilerin yaygınlaşması gelmektedir. Mooncular tüm bu olumsuz gelişmeleri ortadan kaldırmak için çalıştıklarını iddia ederler. Bunu gerçekleştirmek için de önce Hıristiyanlıktaki ayrılıkları gidermeyi, sonra da tüm insanlığı Tanrı'nın bayrağı altında toplamayı hedeflerler.



Resim 9.4: 2000 yılında Seul'de yapılan evlilik kutsama töreni

Mooncular stadyumlar gibi büyük yerlerde on binlerce çiftin katıldığı toplu nikâh törenleri ile kamuoyunda duyulmaktadır. 1992’te 30 bin çift tek bir merkezde evlilik kutsama töreni yapmışlardır. Daha sonra bu sayı giderek artmış ve dünyanın çeşitli yerlerindeki çiftler tek bir merkezden aynı anda nikâh kıymaya başlamışlardır. Mooncular bu şekildeki evlilik kutsama törenlerine milyonlarca çiftin katıldığını iddia etmektedir. Törene daha önceden evli olan çiftler de davet edilmektedir. Böylelikle “doğru anne-baba” sayesinde onların nesillerinin de günahkâr doğadan kurtulacağına inanılmaktadır. Nikâh esnasında çiftler Moon’un kan damlacıklarını içeren Kutsal Su’dan içerek Âdem ve Havva’dan gelen günahı temizlenirler. Ancak kutsanmadan sonra çiftler hemen birlikte olmaz, 40 günlük bir ayrılma süreci yaşarlar. Kutsanmayı alabilmek için her hangi bir dine mensup olmanın önemli olmadığına inanılır. Nikâh esnasında edilen yeminin hareketin kutsal kabul ettiği günlerde, ayrıca her haftanın ve her ayın ilk gününde sabah beşte tekrarlanması istenir.

Moonculuk güçlü bir misyonerlik anlayışına sahiptir. Bir Mooncu en az üç kişiyi kendi dinine sokmadan ve en az üç yıl hizmet etmeden evlenemez. Aktif üyeler yılda 360 ev ziyaret ederek propaganda yapmak zorundadırlar. Bunun yanında “40 Günlük Aksiyon” adını verdikleri programlarla küçük bir yerleşim biriminde yoğun misyonerlik yaparlar.

Ülkemizdeki ilk faaliyetleri 1980’de dört misyonerin gelmesiyle başlamıştır. 1983’den itibaren ise toplantılar yapılmış ve kimisi lüks otellerde yapılan bu toplantılar zaman zaman gazete manşetlerine de taşınmıştır.



Bu grup hakkında daha detaylı bilgi için Mustafa Bıyık’ın Küresel Bir Din Projesi Olarak Moonculuk (İstanbul, 2002) adlı kitabını okuyunuz.

Hare Krişna: Iskcon

Kendilerini *Uluslararası Krişna Bilinci Cemiyeti* (International Society for Krishna Consciousness=Iskcon) olarak nitelendiren bu grup Hindistan kökenlidir. Hinduizm’in temel özelliklerini taşır. Pek çok tanrı inancını barındıran Hinduizm’de Şiva ve Brahma gibi önemli tanrılardan birinin Vişnu olduğuna inanılır. Vişnaizm’e göre, Vişnu bu dünyada pek çok canlı ve insanda vücut bulmuştur. Bu enkarnasyonlara *avatar* adı verilir. Tanrı Vişnu’nun en önemli avatarlarından biri de flüt çalan bir sığır çobanı veya felsefi

öğütler veren bir prens olarak kabul edilen Krişna'dır. Krişna eski Hint dili olan Sanskritçede siyah anlamına gelir ancak tasvirlerde mavi renkte bir insandır. Krişna Tanrı Vişnu'nun avatarı olduğu için ona da tapınılır.

Hare Krişna hareketinin kurucusu, Krişna'nın son reenkarnasyonu olduğuna inanılan Bengalli Chaitanya'dır (öl. 1533). Chaitanya'dan sonra bu akım bir silsile halinde devam etmiştir. Günümüzde bu hareketi ihya eden ve Batı dünyasına tanıtan kişi asıl adı Abhay Charan olan Prabhupada'dır (1896-1977). Hindistan'da doğan Prabhupada 1922 yılında Krişna'nın o zamandaki en büyük takipçisi olan Saraswati Goswami ile tanışır. 1933 yılında müridi olur. 1954 yılında aile hayatını bırakır ve Hinduizm'in feragat ilkelerini kabul eder. 1965'te Amerika Birleşik Devletleri'ne yerleşir ve burada geniş bir ilgi görür.

Krişna hareketi daha çok uyuşturucudan kurtulmak isteyen hippy kökenli gençlerin ilgisini çekmiştir. Hinduizm'in inanç esasları yanında mensuplarının yükümlü olduğu birkaç husus söz konusudur. Bunlardan birinci gayri-meşru ilişkide bulunmamak, kumar oynamamak, uyuşturucu kullanmamak, çay, kahve, çikolata ve alkolden uzak durmak, et yememektir. İkinci Sanskritçe bir isim almaktır. Üçüncüsü ise *mantra* adı verilen bir zikir yapmaktır.

Krişna hareketinin temel görünülerinden olan mantra 16 kelimededen oluşan bir zikri 108 taneli bir tespih edile günde 16 kez tekrarlamak suretiyle yapılır. Mantra'nın sözcükleri şunlardır: "Hare Krişna, Hare Krişna, Krişna Krişna, Hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare." Mantra için ideal vakit gece üçtür. Ancak Krişnacılar bu zikri alenen sokaklarda, meydanlarda da yaparlar. Mantra esnasında özel giysiler giyilir. Bunun yanında hareket mensupları saçlarını kazıyıp sadece arka tarafta bir örgü bırakırlar.

Hareket ilk dönemlerinde genelde münzevi bir hayat sürmeyi tercih ederken, daha sonraları toplum ile daha fazla kaynaşma politikası gütmeye başlamıştır. Prabhupada'nın vefatından sonra ruhani liderlik on bir kişilik bir heyete verilmiştir. Liderliğin erkeklere mahsus olduğu kabul edilir. Hareket zaman zaman skandallarla da gündeme gelmiştir. Örneğin akımın İngiltere sorumlusu 1982 yılında uyuşturucu kullandığı ve bir kadın müridiyle gayri-meşru ilişki yaşadığı gerekçesiyle uzaklaştırılmış, yerine gelen sorumlu kamuoyundaki olumsuz imajı yıkabilmek için 30 milyon kitapçık dağıtmıştır.

Krişna hareketinin özellikle bağımsızlık sonrası Orta Asya cumhuriyetlerindeki faaliyetleri dikkat çekmektedir. Ülkemizde de yoga faaliyetleri altında propagandalarını yapmaktadırlar.

Transandantal Meditasyon

Bugün daha çok bir kişisel gelişim tekniği olarak bilinen *meditasyon*, hemen her dinde görülen yoğunlaşma ve içe dönüş demektir. Ancak meditasyon adı altında yapılanlar aslında Hinduizm'in yoga teknikleridir. Yoganın Batı ülkelerinde yaygınlaşması Hindistan kökenli din adamları sayesinde gerçekleşmiştir.

Kelime olarak "bağlanma" ya da "birlik" anlamına gelen yoga Hint dini felsefesinin, oturma ve nefes almak egzersizlerine dayanan geleneksel sistemlerinden bir tanesidir. Bu tekniği anlatan temel eser, ne zaman yaşadığı

konusunda kesin bir tarih verilemeyen Patanjali'nin *Yoga-Sutra* (Yoga Özdeyişleri) isimli eseri olmakla birlikte, yoganın yazılı tarih öncesine kadar gittiği kabul edilir. Yogada ruh ya da "ben" in maddi doğa bağlarından kurtulması hedeflenir. Hindu inancına göre insanlar doğum-ölüm çarkı (samsara) adı verilen bir döngü içerisindeyler. Her insan bu hayatındaki yaşantısına göre tekrar dünyaya gelir. Ancak bu durum beden için acı vericidir. Kişi erdemli bir hayat sürüp mutlak mutluluk haline (mokşa) ulaşmalıdır. Yoga kişinin bu maddi bağlardan kurtulmasına, benliğin başlangıçtaki saf haline dönülmesine yardımcı olmaktadır. Şüphesiz yoga yapanların hepsi bu felsefeyi tam olarak benimsemeyebilir. Bugün özellikle Batı toplumlarında yoga yapanlar sağlık, huzur, iş hayatında başarılı olmak gibi gayeler gütmektedir.

Dünya çapında yaygınlık kazanan pek çok yoga akımının en önemlilerinden biri Maharishi Mahesh'in liderliğini yaptığı *Transandantal Meditasyon*'dur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmeyen (1911, 1917 veya 1918?) Maharishi Hindistan'da Allahabad Üniversitesi'nde fizik okuduktan sonra, transandantal meditasyonu geliştiren Guru Dev'in öğrencisi oldu. On üç yıl öğrencilikten sonra bir yıl da Himalayalar'da münzevi bir hayat yaşadı. 1959'da Amerika'ya gitti ve kısa sürede büyük ün kazandı. Bunda Beatles gibi popüler müzik gruplarının büyük etkisi olmuştur. 1966'da ülkemizde de gelmiştir. 1971'de Iowa eyaletinde halen faaliyetlerini sürdüren *Maharishi University of Management* isimli üniversiteyi kurdu. Bu okulda, resmi web sitesindeki ifadeyle, "farklı kültür ve dinlere ait 60'ın üzerinde ülkeden gelen öğrenciler bir dünya ailesi olarak beraber öğrenmekte ve yaşamaktadırlar." Amerika Birleşik Devletleri'nde yoganın hızlı bir şekilde yayılması ve okullara da girmesi üzerine New Jersey mahkemesi 1977 yılında, Transandantal Meditasyon'un Hinduizm'e dayalı bir din olduğuna hükmetmiş ve okullarda meditasyon tekniklerinin öğretimini yasaklamıştır.

Bağlıları tarafından Maharishi büyük bir yoga ustası ve bilim insanı olarak kabul edilmektedir. Hinduların kutsal kitaplarından biri olan Bhagavad Gita'nın yorumcularından birisi de Maharishi'dir. "Tanrı'nın Şarkısı" anlamına gelen bu kitap Prens Krişna'nın bir krala olan felsefî öğütlerini içermektedir. Hindu mistisizmi denince akla gelen birkaç kitaptan biri olan ve pek çok Hindu rahip tarafından ezbere bilinen Bhagavad Gita, Hare-Krişna ve Transandantal Meditasyon gibi akımlar sonucunda Batı ülkelerinde popüler bir kitap haline gelmiştir. Ülkemizde hem orijinal kitabın hem de Maharishi'nin yorumunun çevirileri bulunmaktadır.



Hint dini felsefesini daha yakından tanımak ve Maharishi'nin yaklaşımlarını öğrenmek için Bhagavad Gita: 1-6. Bölümlerin Yeni Bir Çevirisi ve Yorumu (Çev. M.S. Akkuş, C. Bakkalcıoğlu, İstanbul, 2003) adlı kitabı okuyunuz. Kitabın sonunda Transandantal Meditasyon'u anlatan bir ek bölüm de bulunmaktadır.

Transandantal meditasyoncular 30 ülkede 200 üniversitede yapılan 600'dan fazla bilimsel araştırma ile bu tekniğin zihne, bedene, davranışlara, çevreye ve hayatın bütün olanlarına olumlu katkılar yaptığının ispatlandığını iddia ederler. Meditasyon için belli bir inanç veya hayat tarzına bağlı olmanın gerekmediğini de özellikle vurgularlar.

Akımın bütün dünya insanlığını manevi bir devlet altında toplamak, böylelikle fakirliği, mutsuzluğu yenmek, tabiatla barışık yaşamak gibi küresel bir amacı da vardır. Resmi web sitelerindeki açıklamalara göre, 1957'de dünya çapında "Manevi Yeniden Doğuş" hareketini başlatan Maharishi çeşitli aşamalardan sonra 2000 yılında maddi hudutları olmayan "Dünya Barışı

Küresel Ülkesi”ni kurmuş, 2001 yılında da kırk bakandan oluşan manevi hükümet görevine başlamıştır. Akım bu manevi hareketin maddi sonuçları olacağına inanmaktadır. Bu sayede her ülkede doğal yaşamla uyumlu, hayatın her alanında sorunları giderme yeteneğine sahip hükümetlerin kurulacağına inanmaktadırlar.



Maharishi'nin hayatı ve akımın görüşlerini öğrenmek için <http://www.maharishi.org.tr> adresine bakabilirsiniz.

Transandantal meditasyonun sadece Amerika Birleşik Devletleri'nde yüz binlerce müridi olduğu düşünülmektedir. Dünyanın çeşitli ülkelerinde olduğu gibi ülkemizde de büyük şehirlerde şubeleri vardır ve kendi bilgilerine göre her yıl 15.000 kişi bu merkezleri ziyaret etmektedir.

İslam Milleti (Nation of Islam)

Amerika Birleşik Devletlerinde ortaya çıkan *İslam Milleti* Müslüman zencilere dayanan bir yeni dini harekettir. Yeni dini hareketlerin çoğunun Hıristiyan veya Uzakdoğu kökenli olmasına rağmen, İslam kaynaklı bir hareket olarak önem taşımaktadır.

Amerika kıtasında İslam'ın tarihi buraya köle olarak getirilen zencilerle başlamıştır. Ancak bu köleler örgütlü bir şekilde dinlerini yaşayamamışlar ve asimile olmuşlardır. Yirminci yüzyılın başlarında asıl adı Timothy Drew olan bir kişi Noble Drew Ali ismiyle zencilerin aslen Asyalı olduklarını ve bundan İslam'a dönmeleri gerektiğini vurgulayan bir söylemle ortaya çıktı. Kendisi bir cemaat kurdu ve Kur'an ile Kitab-ı Mukaddes'ten derlediği bir kitabı cemaatine empoze etmeye başladı. Bu hareket Amerika Birleşik Devletleri'ndeki zenciler üzerinde yankı bularak binlerce taraftar topladı ancak *İslam Milleti* hareketi ortaya çıkınca etkisini kaybetti.

İslam Milleti Wallace Fard Muhammed ismiyle bilinen Wallace D. Fard tarafından kuruldu. Kendisi Amerika'ya 1930'da göç etmiştir ve etnik-dini kökeni tam olarak bilinmemektedir. Fard Muhammed Drew Ali'nin zenciler üzerine kurduğu söylemi geliştirdi. Ona göre, ilk insan siyahı ve siyahlar Arabistan-Mısır coğrafyasında yaşıyorlardı. Beyaz ırk sonradan ortaya çıkmıştı ve kıyamet beyaz ırkın üstünlüğünün sona ermesi demektir. Fard Muhammed önceleri kendisini mehdi ve peygamber olarak görürken sonradan Tanrı olduğunu da iddia etmiştir. Fard Muhammed 1934'te ortadan kaybolunca yerine asıl adı Elijah Poole olan Elijah Muhammed geçti. Elijah Muhammed de kendisini bir peygamber olarak görüyordu ve ABD'de devletten koparılmış müstakil bir bölge kurmak için uğraşmaya başladı. Ancak hareket sürekli olarak hükümet yetkililerinin ve kilisenin baskısı altında kaldı. Mensupları Amerika'nın girmiş olduğu İkinci Dünya Savaşı, Kore ve Vietnam savaşlarına katılmayı reddettiler. Düzenli bir inanç ve ibadet sistemleri yoktu. Vaazlarda hem Kur'an hem de Kitab-ı Mukaddes okunuyordu, namaz kılmak yerine sadece Fatiha'nın meali okunuyor ve Aralık ayında oruç tutuluyordu. Elijah Muhammed'in umre seyahati esnasında çeşitli İslam ülkelerindeki temasları da görüşlerinde bir değişikliğe yol açmamıştır.

Hareketin Amerikan zencileri arasında hızlı bir şekilde yayılmasında Malcolm X'in etkili vaazlarının ve karizmasının önemli rolü vardır. Ancak Malcolm X, Elijah Muhammed'in oğlu Wallace'ın babasının gayrimeşru ilişkilerinden bahsetmesi üzerine hareketten ayrılır ve daha sonra da *İslam*

Milleti mensuplarının da karıştığı bir suikastta öldürülür. Elijah Muhammed 1975 yılında ölünce hareketin başına oğlu Wallace Muhammed geçti. Wallace Muhammed, Fard Muhammed'in tanrılığı, Elijah Muhammed'in peygamberliği, beyazların şeytanî oldukları biçimindeki doktrini değiştirdi, namazın ve diğer ibadetlerin İslam'a uygun bir şekilde yapılması için çaba gösterdi. Hareketin ismini, birkaç değişiklikten sonra *Amerikan Müslüman Misyonu* olarak belirledi. Ancak Elijah Muhammed'in diğer oğlu Emmanuel Abdullah kardeşinin liderliğini ve yapmış olduğu değişiklikleri kabul etmeyip ayrı bir cemaat kurdu. Ayrıca E. Abdullah babasının servetinin *İslam Milleti* hareketine değil, şahsına ait olduğu, dolayısıyla bütün kardeşler arasında miras olarak dağıtılması gerektiğini iddia etti. Bu durum da ayrı cemaat kurmanın altında ekonomik sebeplerin de olduğunu göstermektedir. Elijah Muhammed'in doktrinini değiştirilmesi, sadık izleyicileri arasında yeni bir grubun ortaya çıkmasına sebep oldu. Louis Farrakhan *Orijinal İslam Milleti* adıyla eski öğretiyeye bağlı yeni bir grup kurdu ve medyada Wallace Muhammed'den daha fazla yer alarak yeni liderlik rolüne soyundu. Bugün Amerika, Kanada ve İngiltere'de bu iki ana gruba bağlı üye sayısının 25 bin ila 100 bin arasında olduğu tahmin edilmektedir. Hareket İslam'ın yerel şartlar çerçevesinde nasıl yorumlanıp uygulandığı konusunda dikkat çekici bir örnektir. Ayrıca ana dini kitleden oldukça uzak ve iletişime kapalı olan marjinal grupların ne tür yaklaşımlara sahip olabileceği konusunda sosyolojik veriler sunmaktadır.

Özet

Dinî gruplaşmalarla ilgili kavramları tanımlayabilmek.

Dinî gruplaşmaları ifade etmek için İlahiyat disiplininde ve sosyolojide farklı kavramlar kullanılır. İlahiyat disiplininde *mezhep*, *kilise*, *tarikât* kavramları söz konusu iken sosyolojide *dini hareket* ve *dini grup* kavramları ağırlıklı olarak kullanılır.

Ülkemizde de etkinlik gösteren yeni dini hareketleri listeleyebilmek.

Bugün dünyada yoğun propaganda yapan dini hareketlerin pek çoğu aynı zamanda ülkemizde de faaliyet göstermektedir. Bunların içerisinde en dikkat çekenleri Yehova Şahitleri, Yedinci Gün Adventistleri, Moonculuk, Hare Krişna ve çeşitli meditasyon ekolleridir.

Yeni dini hareketlerin temel özelliklerini açıklayabilmek.

Yeni dini hareketler ortaya çıkış yerleri ve inançları açısından farklılık gösterebilir de benzer özellikler göstermektedirler. Çoğunlukla içinde doğdukları ana dini grubun inancından izler taşırlar, bir dini topluluk içinde belirli ritüelleri yaparlar. Bütün insanlığı kuşattıklarını iddia eden ve bir dini grup görüntüsü vermeyen hareketlerde bile bir çekirdek grup söz konusudur. Bunun yanında bir ibadet biçimi dayatmadığını iddia eden grupların meditasyon veya toplu nikâh gibi seremonik uygulamaları olduğu görülmektedir. Yeni dini hareketlerin temel özelliklerinden bir tanesi karizmatik bir liderin etrafında toplanmalarıdır. Bu lidere yönetsel lider diyebileceğimiz liderler yardımcı olur. Hemen hepsinde güçlü bir ahir zaman ve Mesih inancı söz konusudur. Hareket karizmatik liderinin ölümüyle, bazen de henüz hayattayken bölünmeler yaşar ve yeni grupların doğuşuna tanıklık eder.

Yeni dini hareketleri birbiriyle karşılaştırabilmek.

Bu hareketleri karşılaştırmanın en kolay yolu kökenlerine bakmaktır. Köken olarak Hıristiyan kaynaklı, Uzakdoğu kaynaklı ve kişisel gelişime dayalı olup mevcut dinlere ilgisiz hareketler kolaylıkla ayırt edilebilir. Hıristiyan kaynaklı yeni dini hareketler teslisin mahiyeti, İsa'nın ahir zamandaki zuhuru, vaftiz ve diğer dini uygulamalar üzerinde dururlar. Uzakdoğu kökenli hareketler ise reenkarnasyon inancı, beslenme şekli ve yoga teknikleriyle tanınırlar.

Bunun yanında yeni dini hareketleri dünyaya karşı tavır alışları ile karşılaştırmak da mümkündür. Dünyayı reddeden dini hareketler seküler olan herhangi bir yapılanmaya karşı iken, dünyayı tasdik eden dini hareketler dünya ile gündelik bağlarını koparmadan çeşitli problemlerle baş edip daha huzurlu bir hayat ararlar. Dünya ile uzlaşan dini hareketler ise dini bireysel bir hayat tarzı olarak kabul ederler.

Yeni dini hareketlerin ortaya çıkışı, gelişimi ve toplumsal etkilerini açıklayabilmek.

Yeni dini hareketler çoğulcu bir yapının ağırlıklı olduğu Batı toplumlarında ortaya çıkmaktadırlar. Bu hareketlere daha çok gençlik çağlarında olan ve bir şekilde *mahrumiyet* yaşayan insanların daha kolay katıldığı gözlenmektedir. Hareketin gelişiminde bireysel ilişkilerin de önemli rol oynadığı görülmektedir. Bunun yanında özellikle Batı toplumlarında son yirminci yüzyılın son yarısında arttığı gözlenen ahlâkî ve sosyal ve belirsizlikler insanların kesin ve kurtarıcı söylemlere yönelmelerine neden olmaktadır. Yeni dini hareketlerin bazılarının küresel ölçekte başarı ve güç kazanmaları konu üzerinde çeşitli teorilerin gelişmesine yol açmıştır. Kültürel eklemlenme teorisine göre bu başarının altında iki temel faktör söz konusudur: Birincisi, hareketlerin gelişmeye uygun bir sosyal bağlam içinde doğmuş olması. İkincisi ise hareketlerin çevresel şartları göz önüne alıp kaynakları iyi kullanması ve gerektiğinde kendi içinde değişimler yaşaması.

Yeni dini hareketler bir taraftan dinin yeniden canlanmasına neden olurken diğer taraftan da büyük dinlerin kurumsal otoritesini sarmıştır. Dinin daha çok bireyin vicdanına, psikolojik ihtiyaçlarına hitap eden bir kurum olduğu şeklinde anlayışın yaygınlaşması söz konusudur. Bunun yanında yeni dini hareketler köken olarak tamamen yabancı oldukları toplumlar içerisinde toplumsal bütünleşmenin aksine, çözülmeye sebebiyet vermektedirler. Bireysel anlamda yakın ilişkiler bu hareketlerden zarar gördüğü gibi toplumun çeşitli katmanlarının birbirlerine önyargılı yaklaşımlarına neden olmaktadır. Ayrıca yeni dini hareketlerin içerisinde ortaya çıkan olumsuz davranışlar, toplumun din adı altındaki hareketlere olumsuz yaklaşması gibi bir sonuç doğurmaktadır. Özellikle bazı yeni dini hareketlerin toplu intiharları eylemleri bu hareketlere ve dolaylı olarak dine karşı olan şüpheyi de artırmaktadır.

Kendimizi Sınayalım

1. Toplumsal ihtiyaçlarını karşılamak için bir araya gelen, aidiyet bilinci taşıyan, birbirleri arasında sıkı iletişim olan, belirli bir hiyerarşiye ve normlara sahip, buna bağlı olarak toplumsal yaptırım uygulayan, görece sürekliliğe sahip insan topluluğuna ne denir?

a. Yığın

b. Mezhep

- c. Sosyal grup
- d. Kilise
- e. Sosyal hareket
2. İnsanın yaratılışından sonra Şeytan ile ilişkiye girerek yaratılış amacından uzaklaştığına, bu yüzden gerçek ebeveyn sayesinde yeniden evliliklerin kutsanması gerektiğine inanan hareket aşağıdakilerden hangisidir?
- a. Yedinci Gün Adventistleri
- b. Moonculuk
- c. Mormonizm
- d. Hare Krişna
- e. Transandantal Meditasyon
3. Aşağıdakilerden hangisi yeni dini hareketlere katılımı mahrumiyet faktörü içerisinde değerlendirilemez?
- a. Ahlakî görecelik
- b. Yoksulluk
- c. Irk ayrımcılığı
- d. Engellilik
- e. Anlam problemi
4. Aşağıdakilerden hangisi yeni dini hareketlerin Batı ülkelerinde ortaya çıkışı ve gelişiminin sebeplerinden biri olarak gösterilemez?
- a. Batı ülkelerindeki düşünce, inanç ve örgütlenme özgürlüğü
- b. Çoğulcu bir anlayışın etkisini artırması
- c. Ahlakî ve sosyal belirsizlik
- d. Hıristiyanlığın dini hoşgörüsü
- e. İletişim imkanlarının artışı
5. Aşağıdaki şıklardan hangisi yeni dini hareketlerin bazılarında görülen intihar eylemlerinin doğrudan sebebi olarak değerlendirilebilir?
- a. Bu dünyanın fâni olduğuna inanç
- b. Bedeni cezalandırma isteği
- c. Kıyamet gününe ve karizmatik lidere duyulan inanç
- d. İntiharın dini bir eylem olarak kabul edilmesi
- e. Topluma mesaj verilmek istenmesi

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. c Yanıtınız doğru değilse, “Temel Kavramlar” konusunu yeniden okuyunuz.
2. b Yanıtınız doğru değilse, “Yeni Dinî Hareket Örnekleri” konusunu yeniden okuyunuz.
3. a Yanıtınız doğru değilse, “Yeni Dinî Hareketlere Katılım ve Büyüme” konusunu yeniden okuyunuz.
4. d Yanıtınız doğru değilse, “Yeni Dinî Hareketlere Katılım ve Büyüme” konusunu yeniden okuyunuz.
5. c Yanıtınız doğru değilse, “Yeni Dinî Hareketlerin Sonuçları” konusunu yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

İslâm'da Mâlikîlik bir mezhep, Kâdirîlik ise bir tarikattır. Kişi pratikte bir mezhebe mensup olarak dini hayatını sürdürür ama bir tarikatla bağlanmak zorunda değildir. Aynı tarikatın mensupları farklı mezheplere bağlı insanlardan oluşabilir.

Sıra Sizde 2

Yeni dini hareketlerin pek çoğunda artık dünyanın sonuna doğru yaklaşıldığı, âhir zamana girildiği şeklinde bir inanç vardır. İnsanlığın kendi kendine veya sıradan liderler rolüyle âhir zamanın olumsuz etkilerinden kurtulamayacağı düşünülür. Bu yüzden olağanüstü bir kişi, yani Mesih gelmeli ve insanlığı kurtarmalıdır. Bazı gruplarda Mesih olarak kabul edilen kişi hareketin lideridir.

Sıra Sizde 3

Tasavvufa dayalı olarak Batı'da gelişim gösteren hareketler Uzakdoğu kökenli hareketlere benzetilebilir. Ancak buradaki benzerlik Batı-dışı köken itibarıyla değildir. İnanç açısından benzerlik kurmak güçtür.

Sıra Sizde 4

Kültürel eklemlenme teorisinde bir sosyal hareketin gelişiminde potansiyel kaynaklar önemli rol oynar. Liderlerin istifade ettiği bu kaynaklar içerisinde bireyler ve toplumun şikâyetçi olduğu konular gelir. Fakirlik, ırk ayrımı, engellilere bakış vb. mahrumiyet durumu istifade edilecek potansiyel kaynaklar içinde yer alır.

Sıra Sizde 5

Her ikisi de adventist hareket içerisinde ortaya çıkmış gruplardır. Hz. İsa'nın yeryüzüne inerek dünyada bir krallık kuracağına ve insanlığı kurtaracağına inanırlar.

Yararlanılan Kaynaklar

- Aydın, M. (2002). "Kilise," **İslâm Ansiklopedisi**, Ankara. XXVI, 11-14.
- Bıyık, M. (2002). **Küresel Bir Din Projesi Olarak Moonculuk**, İstanbul.
- Eriñç, S., İ. Taşer, H. Algar (1991). "Amerika Birleşik Devletleri, Ülkede İslamiyet," **İslâm Ansiklopedisi**, Ankara. III, 47-53.
- Köse, A. (2006). **Milenyum Tarikatları**, İstanbul.
- Özkan, A. R. (2002). **Fundamentalist Hıristiyanlık: Yedinci Gün Adventizmi**, Ankara.
- Şentürk, R. (2004). **Yeni Din Sosyolojileri**, İstanbul.
- Thompson, I. (2004). **Odaktaki Sosyoloji**, Çev. Bekir Zakir Çoban, İstanbul.
- Uluç, Ö. (2006). **Yeni Dinî Hareketler**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Wilson, B. (2004). **Dinî Mezhepler**, Çev. A. İ. Yitik, A. B. Ünal, İstanbul.
- Wuthnow, R., M. P. Lawson (1994). "Sources of Christian Fundamentalism in the United States," **Accounting for Fundamentalisms**, Ed. M. E. Marty, R. S. Appleby, Chicago.
- Yadsıman, H. Ş. (2005). "Yehova Şahitlerinin Teşkilat Yapısı ve Türkiye'deki Faaliyetleri (1)," **D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XXI, 193-221.
- Yadsıman, H. Ş. (2005). "Yehova Şahitlerinin Teşkilat Yapısı ve Türkiye'deki Faaliyetleri (2)," **D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XXII, 115-133.
- Yaman, Fatih (2008). **Mormonlar ve Amerikan Toplum Yapısı**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

10

Amaçlarımız

Bu üniteyi tamamladıktan sonra;

- Şiddet ve terörle ilgili yaklaşımları açıklayabilecek,
- Şiddet ve terörün toplumsal kökenlerini açıklayabilecek,
- Fundamentalizm kavramını açıklayabilecek,
- Din ve terör ilişkisini ifade edebilecek,
- İslam dininin şiddet ve teröre yaklaşımını açıklayabileceksiniz.

Anahtar Kavramlar

- Terör
- Fundamentalizm
- Yeni sömürgecilik
- Din ve meşrulaştırma
- Dini araçsallaştırma

Öneriler

Bu üniteyi daha iyi kavrayabilmek için okumaya başlamadan önce;

- Murat Sever, Hüseyin Cinoğlu ve Oğuzhan Başbüyük editörlüğünde yayımlanan Terörün Sosyal Psikolojisi adlı kitabı okuyunuz.
- Mümtaz'er Türköne'nin editörlüğünde yayımlanan İslam ve Şiddet adlı kitabı okuyunuz.

Din ve Terör

GİRİŞ

Türkiye'nin içinde yer aldığı bölge başta olmak üzere, Avrupa, ABD ve daha birçok coğrafyada tedavisi zor derin sosyal, psikolojik ve siyasi izler bırakan, ekonomik açıdan da var olan yoksulluk, adaletsizlik ve sömürüyü daha da derinleştirip yoğunlaştırarak toplumsal dokuyu bozan şiddet ve terör olayları sosyal bilimlerin ilgilendiği önemli konular arasındadır. Dini sembol ve gerekçelerin meşrulaştırma aracı kullanıldığı şiddet ve terör eylemleri de son yıllarda sosyoloji ve din sosyolojinin araştırma konuları arasında yer almaya başlamıştır. Ancak ilgili literatüre bakıldığında şiddet ve terör olaylarının analizinde ana çerçeve siyaset ve uluslararası ilişkiler eksenine dayanmaktadır. Siyaset bilimi ve uluslararası ilişkiler çerçevesi terör ve şiddetin anlaşılmasına önemli katkılarda bulunmasına karşın, söz konusu olayların sosyolojik yöntem ve bakış açısı ile ele alınmasının gerekli olduğu görülmektedir. Buna rağmen sosyologların şiddet ve teröre ilişkin araştırma ve kuramsallaştırmalarının, özellikle 11 Eylül 2001'deki terör saldırıları sonrasında kapsamlı ve doyurucu olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu dönemde siyaset ve uluslararası ilişkiler ekseninde yapılan çalışmaların daha baskın olduğu, ancak söz konusu çalışmaların güvenlik ve çıkar çatışmalarına odaklandığı görülmüştür. Hâlbuki birçok ülkede gözlenen siyasal şiddet aslında aynı zamanda sosyal bir soruna da işaret etmektedir. Ancak bu sorunun ne olduğu, neden kaynakladığı ve nasıl anlaşılması gerektiği gibi sorular, günümüzde terörle ilgili tartışmalarda çoğunlukla sosyolojinin imkânları kullanılarak ele alınmamaktadır.

Terörün sosyolojisiyle ilgili çalışmaların az oluşunun başlıca nedenleri arasında, bu eylemlerin gizlice planlanıp yürütülmesinden dolayı sistematik veri toplamada karşılaşılan güçlükler ve terörün, diğer faktörlerle kıyaslandığında toplumsal değişme açısından anlamlı bir etken olarak görülmemesi sayılabilir. Ayrıca şiddet ve terör konusundaki ABD/Avrupa merkezli yaklaşımın da bunda payı olduğu söylenebilir, zira 1968–2003 yılları arasında 6.000'den fazla terör saldırısında 36.000 kişi hayatını kaybetmesine karşın, Batı'nın bu konuya ağırlık vermesi ancak 11 Eylül 2001'de kendisinin ciddi bir hedef olarak seçilmesiyle başlamıştır. Şiddet ve terör olaylarının ABD ile sınırlı kalmayıp İspanya, İngiltere, Endonezya ve Türkiye'de de toplumların bilincinde derin izler bırakacak şekilde yaygınlaşması, sosyologların dikkatlerini gecikmeli de olsa şiddet ve terör olaylarına çevirmiştir. Şiddet ve terör olaylarının sayısal artışı, biçim ve yöntem olarak daha fazla dikkat çekici şekilde yürütülmesi ve sonuçlarının kitlesel etkilerini genişletmesi ve derin-

leştirmesi bu tür olayların daha kapsamlı sosyolojik analizlere tabi tutulması gerektiğine işaret etmektedir.

11 Eylül olayları din ve şiddet arasındaki nasıl bir ilişki olduğu, dini dil ve sembollerin terör eylemlerini nasıl meşrulaştırmayı amaçladığı, çeşitli terör olaylarına katılan eylemcilerin inancından dolayı mensup oldukları dinin terör ile ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceği sorularını gündeme getirmiştir. Bu ünite de şiddet ve terör olaylarının sosyolojik kökenleri araştırılacak, dini güdümlü eylemlerden hareketle din ve şiddet ilişkisi incelenecek, İslam'ın terör olaylarına bakışı ele alınacaktır. Ünite de şiddet ve terör olaylarına ilişkin siyasal yaklaşımlar daha çok bu olayların amaçlarına (siyasal taleplere) yoğunlaştıkları, hukuki yaklaşımlar ise konuyu daha çok biçimsel ve normatif bir düzlemde (amaç-aracı-sonuç bağlamında) değerlendirme eğiliminde olduğu için, bu olayların daha kapsamlı açıklanmasına imkân tanıyan sosyolojik yaklaşım benimsenecektir.

TERÖR (KAVRAM VE YAKLAŞIMLAR)

Terör, tanımı zor bir kavramdır. Üzerinde ittifak edilmiş bir tanımı henüz yapılamamıştır. Bunun temel nedeni aşağıda da görüleceği gibi terörle ilgili farklı yaklaşımların mevcudiyeti ve her yaklaşım biçiminin vurguladığı unsurların farklı oluşudur. İşte siyasi, ideolojik ve dini kaynaklardan beslenen bu yaklaşım farklarından dolayı terör, terörizm ve terörist kavramları muğlak olarak tanımlanmaktadır. Bunda devletler ve uluslar arası aktörlerin kendi çıkarlarını gözetmesi önemli rol oynamaktadır. Çıkar çatışmasının geniş tabanlı ortak bir tanımı engellemesinden dolayı bugüne kadar 190'dan fazla terör tanımı yapılmıştır. (Örgün, 2001: 14)

Terör, Latince, korkutmak, gözdağı vermek, sindirmek, ürkütmek, endişelendirmek gibi anlamlara gelen “terrere” kelimesinden türetilmiştir. Terör kelimesi, Batı siyaset diline 1789-1794 Fransız Devrimi sırasında, jakobin devrimcilerin iç düşmanlara karşı yürüttükleri eylem ve hükümetin yaptığı baskı ve doğrudan yürüttüğü infazlara işaret eden bir terim olarak girmiştir ki binlerce kişinin hayatını kaybettiği bu dönem “Terör Dönemi” olarak anılmaktadır. (Tilly, 2004:8) Bu dönemde vatanperverlik ile özdeşleştirilen terör, jakobinlerin iktidardan düşmesi ile bu kavrama olumsuzlayıcı bir anlam yüklenmeye başlanmıştır. Fransız devriminden bu yana terör kavramının kapsamı bir hayli genişlemiştir.

Teröre ilişkin tanımlarda en sık vurgulanan yönler, terörün siyasal amaçlara ulaşmak amacıyla planlı şekilde kullanılan bir dil, söylem, araç, yöntem ve stratejiye işaret etmesi ve doğasında stres, korku, endişe, kaygı, panik, telaş ve dehşet duyguları uyandırma özelliklerini barındıran şiddet eylemi olduğudur. Terör, terörist ve terörizm kavramlarına ilişkin muğlaklığı kısmen de olsa ortadan kaldırmak ve bu kavram dizinini sosyal bilimlerde bir açıklama aracı olarak kullanabilmek amacıyla bazı girişimlerde bulunulmuştur. Bu anlamda zikredilen kavramların dört ana özelliği olduğuna işaret edilmektedir: 1- Çatışma, çekişme ve kavganın şekillendirdiği siyaset biçiminde, çoğu insanın terör diye adlandırdığı veya anladığı korkutma stratejisi çok sık başvurulan bir yöntemdir. 2- Çok sayıda kişi, grup ve ağ bu stratejiyi zaman zaman kullanmaktadır. 3- Söz konusu strateji, olayların yaşandığı bağlam ve popülasyonda, siyasi mücadelenin diğer biçimleri ile sistematik biçimde ilişkilendirilmektedir, 4- Baskı ve zorlamayı bir araç olarak kullanan kişi ve gruplar (resmi görevliler, asiler ve isyancılar vb.) belirli siyasi

durumlarda zaman zaman terör stratejisine başvurmakta ve bu konudaki uzmanlıklarından dolayı da sonuçları son derece yıkıcı olmaktadır.

Yukarıda da işaret edildiği üzere terör ve terörizm kavramlarının tanımı üzerinde hala henüz bir uzlaşma sağlanamamıştır. Çeşitli düşünür, bilim insanı, politikacı ve uzman tarafından yüzlerce terör ve terörizm tanımı yapılmakta ve bu tanımlarda farklı duruş ve bakış açılarının yansıtıldığı görülmektedir. Terör kavramının tanımı ve açıklaması ile ilgili genel olarak dört ana söylemin varlığından bahsedebiliriz:

- 1- Akademik/bilimsel yaklaşım: Bilim insanları şiddet ve terör olgusuna bir yurttaş, ideolog ve güvenlik uzmanı olmaktan ziyade bir araştırmacı olarak yaklaşma eğilimindedir. Entelektüel bir ortamdaki araştırma ve tartışma forumu doğal olarak şiddetle doğrudan karşı karşıya gelen güvenlik kuvvetlerinden veya konuya taraf olan aktörlerinkinden farklı bir yaklaşım üretmektedir. Akademik özgürlükler, siyasi ve ideolojik tercihler, terörizmin temel nitelikleri konusunda zaman zaman örtüşen ama bir o kadar da farklılaşan yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Örneğin Türkiye bağlamında terör ve şiddete ilişkin çalışmaları ile de bilinen Ümit Özdağ, Orhan Türkdoğan, Fikret Başkaya, Baskın Oran ve Doğu Ergil gibi akademisyenlerin birbirinden farklı yaklaşımlara sahip oldukları gözlenmektedir.
- 2- Devletçi/resmi yaklaşım: Devlet yetkilileri, terör konusuna güvenlik ağırlıklı olarak bakmaktadır. Devletlerin terör tanımları, “siyasal amaçlara ulaşmak amacıyla insanların can ve mal güvenliklerine saldırılması”, “siyasal amaçlı şiddet başvurusu” ve “kamuoyunun tümünü veya bir kısmını korkuya sevk eden eylemler” gibi unsurları vurgulamaktadır.
- 3- Medyatik yaklaşım: Medyanın terör eyleminin ne olduğuna ilişkin yaklaşımında öne çıkan unsurların suikast, bombalama, sabotaj, işkence ve rehin alma eylemleri gibi nedenden çok sonuçlara odaklanan unsurlar olduğu görülmektedir. Ancak terörle ilgili haberlerde, kimi kitle iletişim araçlarının terörist olarak gösterdikleri grupların, diğerlerince özgürlük mücadelecisi olarak yansıtıldığı ve böylece kamuoyunda çelişkili görüşlerin oluşmasına neden oldukları görülmektedir.
- 4- Şiddet yanlısı muhaliflerin yaklaşımı: Siyasal amaçlarına ulaşmak için çeşitli şiddet türlerine başvuranlar, eylemlerini meşru görmekte ve genelde kendilerini “özgürlük savaşçıları” olarak tanımlamaktadır. Bu yaklaşım şiddeti meşrulaştırma amacı taşımakta, şiddet ve terörü suç kategorisinden çıkarmayı hedeflemektedir.

Terörün neden ve kökenlerini açıklamaya yönelik olarak ise başlıca üç teoriden bahsetmek mümkündür (Franks:2006,85):

- 1- Ortodoks terörizm teorisi: Terörü anlama ve analiz etmek amacıyla en yaygın olarak başvurulan kuramdır. Terörizmin mantığını anlamaya yoğunlaşan ve siyasi organizasyon olan devlet ve otoriteyi hedefleyen şiddet eylemlerine odaklanan ortodoks terörizm teorisi, terörün işlevsel, sembolik ve taktiksel yönlerini ön plana çıkarır. Terörün ne olduğu, nasıl işlendiği ve uygulandığı sorularını cevaplar ancak niçin bu eyleme başvurulduğunu açıklamaz.
- 2- Radikal terörizm teorisi: Şiddet ve terörü bu eylemlere başvuran kişi, grup ve örgütlerin bakış açısı ile alan ve söz konusu eylemleri haklılaştırma ve

meşrulaştırma amacı taşıyan kuramdır. Buna göre gerekli görüldüğü durum ve şartlarda devlet ve siyasi otoriteye karşı şiddet kullanmak bir savunma aracı olarak meşru bir yöntem olarak görülmelidir. Fanon, Sartre ve Camus gibi aydınların görüşlerinde bu yaklaşımın izlerine rastlamak mümkündür

- 3- İlimli terörizm teorisi: Bu kuram literatürde sınırlı olarak yer almakla birlikte terörün kökenlerine odaklanır ve terörün siyasi, sosyal, ekonomik ve yapısal nedenlerini anlama ve açıklamayı hedefler. Sosyolojik yaklaşımın bu kuramı içerdiği söylenebilir.

Yukarıdan açıklanan yaklaşım ve teorilerin her birinin şiddet ve terör olaylarını, bunların neden ve sonuçlarını açıklama ve analiz etmede güçlü ve zayıf yönleri olduğu kabul edilmektedir. Bu nedenle kapsamlı analizlerin yapılabilmesi için disiplinler arası bakış açısı ile çok katmanlı kuramsal yaklaşımın benimsenmesi önerilmektedir.

SIRA SİZDE



Ortodoks, radikal ve ilimli terörizm yaklaşımlarının güçlü ve zayıf yönleri hakkında nelerdir? Karşılaştırmaya çalışınız.

Sosyolojik Yaklaşımın İmkânları

Terörle ilgili günümüzdeki literatüre bakıldığında, bu tür olaylara ilişkin tanım ve açıklamaların odak noktasını “siyasi amaçlı şiddet eylemi” vurgusunun oluşturduğu görülür. Bu odak noktasından hareketle yapılan analizlerde de daha çok terörün bir araç ve yöntem olarak seçildiği, siyasal taleplerin yerine getirilmesi için askeri ve sivil hedeflere yönelik saldırıların düzenlendiği, şiddet ve terörün artık sınır ötesi eylemlere dönüştüğü, kamuoyunda korku ve panik yarattığı ve bu tür eylemlere karşı alınacak siyasi, hukuki ve güvenlik tedbirlerinin neler olması gerektiği, ayrıca şiddet ve terörün nasıl önlenebileceği üzerinde durulmaktadır. Daha açık bir ifade ile şiddet ve terör eylemleri söz konusu olduğunda hem analizler hem de çözüme ilişkin görüşler söz konusu eylemlerin yaşanması, hedeflerine yönelik saldırıların görünür hale gelmesi ve kamuoyunu etkisi altına almasıyla başlamaktadır.

Bu anlamda başlıca analiz ve açıklama odağı şiddet ve terör olaylarının “nasıl” olduğunu merkeze almakta ancak “niçin” sorusuna cevap imkânı sağlayan sosyo-politik arka planı ve küresel toplumsal değişimlerle ilintisini, yani sosyolojik kökenlerini yeterince dikkate almamaktadır. Bu bakış açısının ağırlıklı olarak tercih edilmesi, “nedenler” üzerinde derin analizler yapılması yerine “sonuçlar” üzerinde tartışma yapılmasına ve kuramsal açıklamaların kilitlenmesine yol açmaktadır. İşte bu noktada “niçin” sorusunun cevaplanması, şiddet ve terör olaylarının toplumsal kökenlerinin gözden geçirilmesi, birey ve grupların hangi neden ve süreçlerin etkisiyle, ne toplumsal ne de siyasal olarak kabul görmeyen yöntemlere başvurarak taleplerini dile getirmeleri, siyasi aktörler ve kamuoyunu etkileme ve yönlendirme girişimlerinin değerlendirilmesi anlam kazanmaktadır.

DİKKAT



Şiddet ve terörü açıklamaya yönelik geliştirilen kuram ve yaklaşımların birbirinin yerini alması düşünülmemeli. Her yaklaşımın güçlü ve zayıf nedenleri olmakla beraber sadece güvenlik yaklaşımını ön plana çıkaran ve terörün nedenleri üzerinde durmayan yaklaşımın bugün karşılaşılan sorunları açıklama imkânı daha zayıftır. Sosyolojik yaklaşım bu noktada tek ve en güvenilir yaklaşım olarak değil diğer yaklaşımları tamamlayıcı bir bakış açısı olarak görülmelidir.

Şiddet ve teröre başvurmak siyasal ve stratejik nedenlere bağlı bir seçenektir. Şiddet ve terör bazı psikolojik ve sosyal faktörlerin istenmeyen sonuçlarından çok kolektif rasyonalitenin ve mantıklı stratejik seçimin bir yansıması ve dışavurumudur. (Pape, 2003: 2) Bu manada terör kampanyaları rasyonel bir siyasi tercihe dayanır. Terör ve şiddet faaliyetlerinin merkezinde genelde radikal bir siyasal grubun varlığı ve yönlendirmesi söz konusudur. Bu grubun kolektif seçenekleri veya değerleri vardır ve alternatif davranış biçimlerinden biri olan teröre başvurma seçeneğini bilinçli olarak tercih ederler. Burada önemli olan siyasal amaçlara ulaşmak için seçilen ya da başvuru yönteminin meşruiyeti değil etkinlik derecesidir. Bu anlamda örgütler, siyasal ve ideolojik beklentilerini gerçekleştirebilecekleri yöntemler arasında en uygun ve etkin olanını tercih eder. Bu onlar için mantıklı bir seçimdir. Şiddet ve teröre bulaşmak aslında çok ağır bedeli olan bir eylemdir. Akıllı ve mantıklı birinin böylesine riskli işlere karışması ilk planda anlamsız ve çarpık görülmeyle birlikte asıl kazanımların psikolojik olduğu düşünülmektedir. Terör ve şiddet faaliyetlerinin tümünü akıldışı, patolojik ve açıklanamaz olgular olarak görmek bu bakımdan yanlıştır. Bazı durumlarda terör, mevcut koşullara karşı gösterilen hesaplanmış ve düşünülmüş mantıklı tepkidir. Terörün zaman zaman mantıklı ve stratejik seçim olduğunu söylemek kuşkusuz bu tür faaliyetlerin ahlakiliğini savunmak anlamına gelmez.

Şiddet ve terörün küresel bir yaygınlık, görünürlük ve etkinlik düzeyine ulaştığı günümüzde bu tür eylemlerin, ister demokratik isterse baskıcı, ister gelişmiş refah toplumlarında isterse gelişmekte olan ülkelerde olsun toplumsal katmaların çoğunu etkilediği görülmektedir. Din, dil, milliyet, etnisite ve ırk ayrımı gözetmeksizin yerel, bölgesel ve sınır ötesi hedeflere yönelen şiddet ve terör eylemlerinin sadece oluş biçimleri ve yarattıkları etkilere değil ama aynı zamanda başlıca sosyo-politik nedenlerine de bakılma ihtiyacı doğmuştur. Ayrıca bireysel ve toplumsal vicdanlarda meşruiyet aracı ve nedeni olarak kullanılan faktörlerin, birey ve grupları bu süreçlerde aktif olarak rol almaya iten sebeplerin de göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Böyle bir yaklaşım söz konusu problemi bütün yönleri ile ortaya koyan analitik bir resmin ortaya çıkmasını kolaylaştıracaktır. Sosyolojik analizlerle beslenmeyen ve zenginleştirilmeyen siyasal ve normatif yaklaşımların, şiddet ve terör konusuyla ilgili analizleri “güvenlik” ve “tehdit” bakış açılarının belirlediği kısır bir döngüye mahkûm etme riski yüksektir. Bu riskin ortadan kaldırılması, geniş çaplı toplumsal etki yaratma ve kamuoyunu yönlendirmeyi amaçlayan şiddet ve teröre başvurma davranışının gerisindeki olası motiflerden her birinin analizini gerekli kılmaktadır. Teröristleri sadece mantık dışı paranoyak birer fanatik olarak görmek ve böyle kalıp yargılarla değerlendirmek onların zihin yapıları ve davranış kalıplarının çözümlenmesine engel olabileceği için, aşırılık yanlısı grupların sahip olabilecekleri potansiyel zarar verme güçlerinin de görmezden gelinmesine yol açabilir. (Crenshaw, 1990:24) Bu nedenle teröristlerin motif ve davranışlarını anlamaya yönelik çabalarda sadece psikolojik unsurların değil aynı zamanda sosyal baskı ve korku uyandırma, kamuoyunu yönlendirme ve politikacılar üzerinde stratejik düşünme ve mantıksal tercih yapma gibi mantıksal faktörlerin de göz önünde bulundurulmasında yarar vardır.

Şiddet ve terörün sosyolojik kökenleri araştırılırken, artık bu olayların içerik, biçim, yöntem, araç ve hedefleri açısından geniş bir çeşitlilik kazanmış olduğunun hatırlanmasında yarar vardır. Geleneksel olarak terör, sivil hedeflerden çok resmi veya güvenlik (gücü) hedeflerine yönelik bir seyir izlemiş, çoğunlukla silah ve patlayıcı kullanma, rehine alma ve uçak kaçırma gibi bir dizi yöntemler kullanılmıştır. Ancak küreselleşme süreci ve iletişim

araçlarının yarattığı toplumsal değişme ve siyasal gelişmeler ile teknolojinin sağladığı imkânlar geleneksel şiddet ve terörün çeşit, yöntem, araç ve söylem diline yenilerini eklemiştir. Örneğin bu olaylarda yeni teknolojilerin alabilildiğince kullanıldığına tanıklık ediyoruz. Bu bağlamda nükleer, kimyasal, biyolojik, narko terör kavramları ile nispeten yeni tanışıldı. Siber (*Cyber*) yada sanal terör kavramının yazılı literatür ve günlük dilde kullanılmaya başlaması, şiddet ve terör yanlıları ile karşıtlarının yazılı ve görüntülü medya organları ve internet siteleri üzerinden yeni görsel öğeler ve dil kullanarak fikirlerini çok geniş kitlelerle paylaşması son yıllardaki değişim ve gelişmelerin ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan radikal çevrecilerin eylemleri, son yıllarda çevre terörizmi (*eco-terrorism*) kavramını gündemimize taşıdı. Bütün bu gelişmelere ilaveten, geçmişe oranla çok sayıda sivilin şiddet ve terörün kurbanı veya mağduru olması da, bu sorunun ne kadar kapsamlı bir çerçevede ele alınması gerektiğine işaret eden bir başka olgudur.

SIRA SİZDE

2

Siz de siber ve çevre terörizmi dışındaki terör çeşitlerine örnekler veriniz.

TERÖRÜN SOSYOLOJİK ANATOMİSİ

Şiddet ve terörün insan doğasındaki saldırganlık ve yıkıcılığın bir yansıması olarak izahı, söz konusu problemin tarihsel ve ortamsal kaynaklarının, toplumsal ve siyasal kökenlerinin gözden kaçırılmasına neden olmaktadır. Terörün toplumsal temellerine ilişkin bilgilerin yetersiz oluşu ise genellemeler yapılmasına neden olmaktadır. Şiddet ve terör, insandaki saldırganlık ve yıkıcılığın ifadesi olarak görülürse, birey ve grup davranışlarını belirleyen sosyal, siyasal ve ekonomik faktörlerin tarihi bir gerçekliğe tekabül etmediği, insan davranışlarının kökeninde doğuştan geldiği varsayılan psikolojik etkenlerin baskın ve yönlendirici olduğu temeline dayalı indirgemeci bir yaklaşımın ortaya çıkması kaçınılmazdır. Ne var ki insan davranışlarındaki etkisi yadsınamaz olan psikolojik eğilim ve potansiyelleri, sosyo-politik ve sosyo-kültürel bağlamdan soyutlayarak şiddet ve terör olaylarını anlamak ve yorumlamak ancak çok sınırlı bir çerçevede mümkün olacaktır. İşte bu nedenle şiddet ve terörün evrensel bir davranış biçimi olmadığı, belirli zaman ve mekânlarda siyasal, sosyal ve ekonomik bir dizi nedenden kaynaklandığı, farklı ideolojik yaklaşımlar, dini sembol ve söylemler ile bir meşrulaştırma aracı olarak kullanıldığının fark edilmesi gerekmektedir.

Sosyal bilimlerde disiplinler arası yaklaşım belirgin biçimde etkisini hissettirdiği için şiddet ve terör konusu ile ilgili araştırma ve analizlerde birbirine yakın disiplinlerin bulgularından yararlanılması problemin daha kapsamlı tartışılmasına imkân verecektir. Bu nedenle, terörün kökenlerinin araştırılmasında sosyolojinin imkânlarının kullanılmasının önemi üzerinde durulmakla beraber, yukarıda işaret edilen disiplinlerarasılık bağlamında, şiddet ve terör eylemlerinde doğrudan rol alan bireylerin psikolojisi, zihinsel dünyası ve davranış biçimlerinin de gözden geçirilmesinin gerekli olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Çünkü bireylerin ruhsal ve zihinsel yapısının oluşumu ile davranış örüntülerinin şekillenmesinin, içindeki yaşadıkları toplumsal gerçeklikten soyutlanması mümkün değildir.

Bireysel ve Psikolojik Faktörler

Teröristlerin, psikolojik faktörlerin etkisinde kaldığı ve kişilik yapılarını etkileyen ve değiştiren etkenler sonucu şiddete başvurmaya kendilerini

zaman zaman zorunlu hissettikleri ve bunu sahip oldukları özel bir mantıkla (*pyscho-logic*) rasyonalize etmeye çalıştıklarına ilişkin bulgulara rastlanmaktadır. Şiddet ve teröre başvuruların çoğunun zihin dünyasında “biz” ve “onlar” ayrımı yapıldığı öne sürülmektedir. Aslında, başkalarıyla kendini karşılaştırarak farklılaştırma yoluyla bir tür kimlik inşası süreci olarak görülmesi gereken bu kategorik ayrım sonunda “ötekiler” veya “onlar” tüm kötülüklerin kaynağı olarak algılanmaya başlar. “Biz” ise özgürlük ve adalet için mücadele eden erdemli bir topluluk olarak görülür. Bu psiko-mantığa göre tüm sorunların ve kötülüklerin kaynağı olarak görülen “diğerleri” yok edilmelidir. Bu anlayışla bakıldığında şiddete başvurarak “diğerlerini” saf dışı bırakmak hem adil hem de erdemli olan bir yol olarak görülebilir. Özellikle kurumsal “diğerine” yönelik şiddetin gerisinde bir kimlik arayışının bulunduğu ve düşman olarak görülene savaş açma ve yok etmenin arka planında da insanın kendi içindeki düşmanı yok etme çabasının bulunduğu iddia edilmektedir. (Post, 1990:25-26)

Çocukluk ve erken gençlik dönemlerinde psikolojik sorunlar yaşayan ve “ben” duygusu bir türlü sağlıklı biçimde oluşmayan bireylerde narsistik yaralar oluştuğu görülmektedir. “Yaralanmış ben” adının verildiği bu psikolojiyi yaşayanlar, yani “yaralı ben” duygusunun baskısına maruz kalanlar, “benin” olumlu ve olumsuz her iki yönünü de bütünleştirme ve benimsemeyi tümüyle başaramazlar. Bu anlamda kendilik, “ben” ve “ben olmayan” biçiminde “bölünür-ayrışır”. Bu tür bir kişilik yapısına sahip olan bireyler, kendi “benlerini” idealize ederek yüceltir, tüm zayıflıkları, olumsuzlukları ve nefret edilen özellikleri ise kendi beninden ayırıştırarak diğerleri üzerine yükler ve yansıtır. “Ben”i bu tür ayırıştırıcı/bölen ve sonra yansıtmaya mekanizmasına başvuran kişiliktekinin dış yardımı, bir başka deyişle bir düşmana gereksinimi vardır. (Kohut, 1983)

Yapılan araştırmalar, yukarıda zikredilen psikolojik kavramsallaştırmaları tümüyle desteklememekte, aksine terör örgütü mensuplarının genelde normal oldukları ve psikopatolojik rahatsızlıklar sergilemedikleri iddia edilmektedir. Örneğin, 1950’lerde Cezayir’de Ulusal Kurtuluş Cephesi üyeleri ve İrlanda Cumhuriyet Ordusu mensupları üzerinde yapılan araştırma sonuçlarında, bu örgüt üyelerinin ortak özelliklerinden birinin normallik olduğu ve duygusal olarak dengesiz olmadıkları bulgularına yer verilmektedir. Bu araştırmalar, belirgin bir kişilik yapısı ve psikolojik tipin veya standart, tekdüze bir terörist zihin ve ruh yapısının olduğunu da göstermemiştir. Ancak mevcut hatıralar, mahkeme kayıtları ve nadiren de olsa yapılan yüz yüze görüşme ve röportajlardan hareketle belli başlı bazı kişilik özelliklerine ve eğilimlere sahip olanların, bunları taşımayanlara oranla daha fazla terör gruplarına katılma eğilimi gösterdikleri ve kendilerini şiddete kaptırma ihtimallerinin daha yüksek olduğu ifade edilmektedir. Bu tür bulgular olmasına karşın terörizm uzmanlarının çoğu, kişilik özelliklerinin terör davranışını açıklamadığını düşünmekte, bunun bir grup davranışı olduğunu ve psikopatolojik kişilik özelliğinin veya radikal dini inançlı sapkınlığın özgün sonucu olmadığını görüşünü dile getirmektedir. Ortak ideolojik inanç ve grup davranışının, terör davranışı bağlamında, bireysel kişilik özelliklerinden çok daha fazla belirleyici olduğuna işaret edilmektedir. (Crenshaw, 2000: 409)

Şiddet ve terör karmaşık süreçlerin ve çok sayıda değişkenin ürünü olarak ortaya çıkar. Bu nedenle şiddet ve terörü siyasal, sosyal, ekonomik, kültürel ve güvenlik bağlamlarından soyutlayarak, bir veya birkaç değişkene indirgeyerek anlamak ve açıklamak mümkün görünmemektedir. Şiddet ve terör iç içe girmiş süreç ve etkenlerin sonucudur. Aynı şekilde bu tür davra-

nışları sergileyen gruplara katılanlar karmaşık sosyal, psikolojik ve siyasal etkenlerin yönlendirmesiyle şiddet, çatışma ve terör eylemlerinde rol almaktadır. Şiddet ve terörün sosyolojik kaynakları söz konusu olduğunda bu karmaşık süreç, etken ve faktörlerin göz önünde bulundurulması, bireysel ve toplumsal davranış ve tercihleri yönlendiren siyasal ve ekonomik değişkenlerin de toplumsal etkiler yaptığı unutulmamalıdır.

Sosyalleşme Bağlamı: Sosyo-Politik Çevre

Şiddet ve terör olaylarını tetikleyen birçok toplumsal kaynaktan bahsetmek mümkündür. Kriz, sürtüşme ve çatışmanın hâkim olduğu siyasal, sosyal ve ekonomik şartların belirleyici olduğu bir çevrenin, bu şartların olmadığı ortamlara kıyasla şiddet ve terör için daha verimli zemin oluşturma ihtimalinden söz edilebilir. İşte bu nedenle çevresel veya bağlamsal değişkenlerin kapsamlı bir şekilde gözden geçirilmesi gerekmektedir. Her ne kadar aile, şiddet ve terörün kaynağı olmasa da, yapısındaki çözümler, çocuk ve gençlerin ilerleyen yaşlarda anne-baba ve aile bireylerinin uyumlu olduğu aile ortamlarında yetişen çocuklarla karşılaştırıldığında suç işlemeye daha yatkın bir kişilik geliştirdikleri görülmektedir.

Bazı araştırma sonuçları bu görüşü teyit etmektedir. Örneğin, 227'si solcu, 23'ü sağcı olmak üzere Kızıl Ordu Fraksiyonu ve İki Haziran Hareketi'ne mensup toplam 250 Alman terörist üzerinde yapılan bir araştırmada, boşanmış veya dağılmış ailelerden gelen üyelerin çok olduğu görülmüştür. Örneğin solcu teröristlerin yüzde 25'nin 14 yaşlarına geldiklerinde anne ve babalarından birini veya her ikisini kaybettikleri tespit edilmiştir. Özellikle babanın kaybının olumsuz ve yaralayıcı etkisine dikkat çekilmiştir. Araştırma kapsamındaki teröristlerin yüzde 79'nun ciddi ve derin çatışmalar yaşadıkları ve özellikle de anne-baba ile sürtüşmelerinin (yüzde 33) olduğu saptanmıştır. Bu kişilerin üçte biri çocuk ve genç suçlularla ilgilenen mahkeme tarafından cezaya çarptırılmıştır. Teröristlerin hayatı ile ilgili genel çalışmada da bunların hem eğitim hem de meslek hayatında başarısız oldukları örneğini ortaya konmuştur. (Post, 1990: 28) Ancak son yıllarda şiddet ve terör olaylarının içinde yer alanlara bakıldığında aile yapısı ve başarı düzeyinin tek belirleyici faktörler olmadığı görülmektedir. Modern dönemlerde siyasal amaçları uğruna şiddete başvuranların bir kısmının en gelişmiş silahları kullanacak kadar iyi teknoloji eğitimi aldığı görülmektedir. 11 Eylül 2001 saldırılarına katılanların pilotluk eğitimi aldıkları, bazı terör gruplarının biyolojik ve kimyasal silahları elde etmeye çalıştıkları göz önüne alınırsa yeni dönemde eğitimin ön plana çıktığı görülür. Bu noktada, eğitim ve uzmanlık gibi araçların şiddet yanlısı eylemciler tarafından daha etkin kullanıldığını söylemek mümkündür.

Bireylerin içinde yaşadıkları sosyal çevredeki baskın şartlar, sık sık tekrarlanan deneyimler ve günlük hayatın akışına yön veren olaylar, başka bir ifadeyle sosyalleşme sürecini belirgin bir şekilde etkileyen süreçler ve aktörler, onların grup davranışını doğrudan etkileyebilir. Bu manada savaş ve işgallerin sürdüğü, sürtüşme ve çatışmanın sıklıkla yaşandığı ve alışlageldik bir davranış kalıbına dönüştüğü, şiddet sarmalının birey ve grup ilişkilerini etkilediği sosyal çevredeki mevcut kültürün benimsenmesi, içselleştirilmesi ve yeniden üretilmesi sıkça rastlanan sosyolojik bir olgudur. Özellikle burada çerçevesi çizilen gerilim, sürtüşme ve çatışma kültürünün veya davranış biçiminin yoğun ve uzun süre yaşandığı sosyalleşme ortamlarında yeni kuşakların "normal" olarak algıladıkları söz konusu kültürü benimsemeleri ve

benzeri davranış biçimlerini sergilemeleri sık rastlanan bir olgudur. Dahası şiddet ve terör içeren eylemlere ilham kaynağı olan ve meşruiyet zemini hazırlayan sürtüşme ve çatışma kültürünün normalleşmesi, sosyal yapıda değişimi zor inanç ve tutumların inşasına yol açmakta ve şartlar değişmedikçe bu tür bir sosyalleşme genel bir örüntüye dönüşerek sürekli kendini yeniden üretmektedir. Örneğin yıllardır sürtüşme ve çatışmaların gölgesinde kalan Lübnan, İsrail, Filistin, Keşmir, Doğu Timor, Çeçenistan, Ruanda, Sri Lanka ve işgal sonrası Irak'taki politik gelişmelere tanıklık eden ve şiddet sarmalının en belirgin özellikleri arasında yer aldığı sosyalleşme ortamında doğup büyüyen çocukların ve yeni kuşakların algıları, kimlikleri ve davranış kalıpları, kaçınılmaz olarak, tanıklık ettikleri toplumsal ve siyasal gerçeklik tarafından şekillendirilmektedir.



Son yıllarda literatürde karşımıza "çocuk asker" kavramı neyi ifade etmektedir. İrlandalı yönetmen Terry George'un yönettiği 2004 yılında gösterilen *Hotel Rwanda* (Ruanda Oteli) filmini veya Edward Zwick'in yönetmenliğini yaptığı 2006'da gösterime giren Kanlı Elmas (*Blood Diamond*) filmini seyrederek işledikleri konuyu terörizm açısından değerlendiriniz.

Şiddet, sürtüşme, düşmanlık ve çatışmanın toplumsal yapıyı ve ilişkileri belirgin biçimde etkilediği sosyalleşme ortamlarında dört ana faktörün buralarda doğup büyüyen ve kimlik edinen kuşakları şiddet ve teröre sürüklediği, bir anlamda yeni kuşaklar arasında çatışmacı, şiddet yanlısı ve terör eylemi gönüllüsü ürettiği belirtilmektedir. "Şiddetin yenilenmesi" denilen bu süreçteki faktörler şöyle sıralanmaktadır:

- 1- Sürtüşme ve çatışmanın hâkim ve sürekli olduğu çevrelerde çocuklardaki saldırganlık duygusunun normal eğitim, çevre ve sosyal etkilerle bastırılması ve törpülenmesi zor olmaktadır. Aksine, bu tür güdüler denetimsiz kalmakta, kontrol dışına çıkmakta ve şiddet tarafından özendirilmekte ve teşvik edilmektedir.
- 2- Şiddet, sürtüşme, çatışma ve savaş ortamlarında büyüyenler, şiddet ve terörü kendini ifade etme ve talepte bulunmanın meşru bir yolu ve yöntemi olarak görmektedir.
- 3- Şiddet ve çatışma kuşakları, kendilerini bir mağdur/kurban olarak algılamaya başlamakta ve içinde yaşadıkları çatışmanın sorumlusu olarak başkalarını görmektedir. Böyle bir kurban edilmişlik algısı, mağdurun hayatta kalmak ve varlığını sürdürmek için özel haklarının olduğu ve bunları kullanabileceği inancını doğurmaktadır.
- 4- Şiddetin günlük hayatın parçası olduğu sosyal ortamlardaki ergenler, hayat döngülerinin bu dönemdeki doğal bir gelişmenin sonucu, yani otoriteye karşı direnç gösteren ve baş kaldıran bağımsız bir kimlik inşası sürecinin etkisiyle mevcut siyasal şartlar ve politik gelişmelerle kendilerini yakından özdeşleştirmektedir. Bunun bir sonucu olarak ta erkeklik, mertlik ve yetişkinlik testi ve göstergesi olarak silahlı gruplara katılmaktadır. Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere şiddet ve terörün bir davranış biçimi olarak öğrenildiği, taklit edildiği ve stratejik amaçla kullanıldığı görülmektedir. Bu öğrenme süreci siyaset, ekonomi ve kültür gibi faktörlerin de şekillenmesine katkıda bulunduğu sosyalleşme sürecinin bir etkisi olarak ortaya çıkmaktadır.

Küreselleşme, Yeni Sömürgecilik ve Hegemonya

Küreselleşme, iki uçlu bir süreç olarak, bu süreçte taraf veya karşıt bütün toplumları etkilemektedir. Küreselleşme bir taraftan yeni fırsat alanları yaratmakta diğer taraftan da belirli bir görüş ve ideolojiyi dayatmaya çalışan güçlerin yeni sömürgeciliğine zemin hazırlamakta ve hegemonyalarını sürdürmelerini sağlamaktadır. Siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel etkileri her yerde hissedilen küreselleşme sürecine rengini ve yönünü veren gücün beslediği siyasal ideoloji “yeni dünya düzeni” kurma projesini hayata geçirirken, buna direnenlere hayat hakkı tanımayacak kadar acımasız bir politika izlemektedir.

Küreselleşme ve Din ünitesinde de anlatıldığı gibi küreselleşme süreci fikirlerin, görüşlerin, insan ve sermayenin akışkanlığını sağlayarak bir taraftan kültürler ve medeniyetler arası iletişime imkân tanımakta, bir taraftan da baskın kültür ve siyasal ideolojilerin hegemonya kurmasını sağlamakta veya kurulu hegemonik yapıları güçlendirmektedir. Küreselleşme süreci film, müzik, spor, sanat, moda ve iletişim gibi alanlarda ortak beğeniler ve tercihler üreterek yeni tüketim alışkanlıkları kazandırmaktadır. Bunlar çoğu kez hegemonik kaynaktan beslenmekte, benzeşik tüketim zevkleri oluşturarak göreceli bir tür yakınlaşma sağlamaktadır. Diğer yandan küreselleşmeyi yeni sömürgecilik olarak okuyan toplumlarda, bu sürecin gerisinde olduğu düşünülen hegemonik gücün baskına karşı durma iradesi ve küreselleşmenin yıkıcı iştahı karşısında yerel kültür, kimlik ve kaynakları koruma direnci globalizasyon adı verilen “yerelleşmeyi” güçlendirmektedir. Globalizasyon sürecinin etkisiyle yerel kimlikler güçlenmekte, dıştan gelen etkilere direnç artmakta, yerel kaynakların mobilizasyonu hızlanmakta ve hegemonik güçlerle çatışmaya hazır bir eğilim ve ideolojik duruş oluşmaktadır. Söz konusu hegemonyaya yönelik direnç, ideolojik bir söylemden ilham alarak baskın güçlere karşı bütün kaynakları mobilize etmeye ve tabii ki başka faktörlerin de etkisiyle şiddete başvurmaya yatkın özellikler taşımaktadır.

Yeni sömürgecilik ve hegemonik güçlerin taşıyıcısı olarak görüldüğünde küreselleşme ve bu sürecin yarattığı toplumsal etkilerin bir çatışma doğurma potansiyeli yüksektir ki birçok coğrafyada da bunun somut örnekleri yaşanmaktadır. Özellikle mahrumiyete terk edilen ve marjinalleştirilen sınıflar, sosyal yapının iktidar (tavandan tabana terör yöntemiyle) eliyle hegemonik biçimde şekillendirilmesine direnmek amacıyla hegemonya karşıtı olarak (*counterhegemonic*) (tabandan yukarı) zaman zaman teröre başvurmaktadır. (Boyn ve Ballard 2004: 10) Araştırmalar, sosyal sınıf ile siyasal muhalefetin normal biçimi dışına çıkması ve özellikle de alt gelir grubu ve yoksul kesimlerdeki gençlerin yaşadığı küskünlük ve kinin şiddet ve terör ideolojisi veya yöntemine dönüşme arasında anlamlı bir ilişki olduğuna işaret etmektedir. Özellikle Latin Amerika ve Ortadoğu ülkelerinde toplumun yoksul kesimlerinden terör örgütlerine katılım oranlarının, orta ve yüksek sınıflara oranla daha yüksek oluşu bu gözlemi doğrulamaktadır.

Küreselleşme, açık toplum ve demokratikleşme gibi süreçleri besleyen etkiler yapmasına karşın bu sürecin bir başka etkisi de liberal kapitalist sistemin aracı olan serbest piyasa ekonomisinin küreselleşme kanalıyla dünyanın pek çok yerinde yarattığı ekonomik eşitsizlikler ve gelir dağılımındaki derin uçurumlardır. Serbest piyasa ekonomisi demokratikleşme sürecini desteklemekle beraber, demokratik sisteme zarar verme ihtimali de taşır. Yoksulluk, yoksunluk ve bunlara eşlik eden adaletsizlik algısı, toplumsal düzeni bozan tepkilere kaynaklık edebilir. Küresel eşitsizliklerin ve buna bağlı

sosyal sorunların derinleşerek arttığı zamanımızda, Jürgen Habermas ve Jacques Derrida gibi düşünürler söz konusu küresel eşitsizlikler ve refah paylaşımındaki adaletsizliklerin, 11 Eylül 2001 saldırıları bağlamında, şiddet ve terörün ana kaynağı olduğu görüşünü dile getirmektedir. Teorik olarak pazarda herkes eşit yurttaşlar olarak görülse de, kapitalist ekonomik gelişmenin birçok ülkede refaktan pay almada eşitsizlikler yarattığı görülmektedir. Eşitsizlik doğal olarak hayal kırıklığı ve sınıfsal farklılık doğurur ki, bu da çekilen sıkıntıların potansiyel olarak siyasal şiddete başvurulması olarak ifade edilme zeminini yaratabilir.

Ekonomik gelir dağılımının derin eşitsizlikler yarattığı toplumlarda belirli sınıfların ırk, din, etnik kimlik ve bölgesel aidiyet duyguları kolayca şiddete kanalize edilebilir. İşsizliğin yoğun olduğu, sınıfsal farklılığın derinleştiği ve siyasal iktidarın halkın bu tür kaygılarına aldırmadığı ve sorunlara köklü çözümler aramadığı rejimlerde, toplumun bir kesiminin seçilmiş hükümete veya anayasal rejime karşı kışkırtılmasına uygun sosyolojik ve psikolojik şartlar doğabilmektedir. Ancak bu eğitilmiş, refah düzeyi yüksek ve orta/üst sınıflara mensup bireylerin şiddet ve teröre başvurmayacağı anlamına gelmez. Zira son yıllarda şiddet ve terör grupları içinde yer alanların bir kısmının iyi eğitilmiş ve orta sınıf mensubu çevrelerden geldiği gözlenmektedir. Son tahlilde tek bir terörist profili olmadığı, zengin-yoksul, eğitilmiş-eğitimsiz, kadın-erkek farklı toplumsal kesimlerden terör eylemlerine katılanların olduğu gözlenmektedir. Bu durum ekonomik ve sosyal statü ile şiddet ve terör arasında pozitif bir korelasyonun her zaman geçerli olmadığını göstermesi bakımından anlamlıdır. Geleceğe yönelik umutsuzluklar ve birçok alanda yaşanan sorunların çözümsüzleşerek kronik bir yapı alması ya da böyle algılanmasının, sorunlardan en fazla etkilenen grupların, siyasi gerginlik ve sürtüşmelerin de etkisiyle, bazı coğrafyalarda devlete, hükümete, sisteme ve topluma güvenini sarsabileceği ve yabancılaşmalarına neden olabileceği düşünülebilir. Bu yaklaşımdan hareketle yoksulluğun, terörün tek nedeni olmasa da siyasal baskılar, özgürlüklerin kısıtlanması ve dış müdahaleler gibi diğer etkenlerle birleştiğinde terörü besleyen bir ortam yarattığı söylenebilir.



Sosyal çevre ve sosyalleşme süreci gibi küreselleşmenin, yeni sömürgeciliğe zemin hazırlayan yönleri de şiddet ve terörün toplumsal kökenleri arasında yer almaktadır. Küreselleşme bizzat toplumsal bir süreç olmamakla birlikte etkileri toplumsaldır. Hatta toplumsal dönüşüm süreci başlatacak kadar sosyal derinliği olan bir gerçekliktir. Bazı yönleri ile yeni sömürgecilik ve hegemonyanın aracı olan küreselleşme derin eşitsizlikler yaratmaktadır. Eşitsizliklerin kurumsallaştığı, ortak iyi ve çıkar etrafında birlikteliği sağlayan "toplumsal sözleşme"nin etkinliğini yitirmeye başladığı durumlarda, şiddet ve terörün siyasal amaçlı stratejik bir araç olarak kullanılma riski artmaktadır.

Pazar ekonomisi ve siyasal şiddet ilintisi söz konusu olduğunda özellikle çok uluslu büyük şirketlerin, çıkarları uğruna otoriter ülkelerdeki operasyonları sırasında baskıcı rejimlerle işbirliği içinde çalışmak suretiyle tiranlığa dolaylı destek verdiği ve insan hakları ihlallerine sessiz kalmayı tercih ettikleri görülmektedir. Örneğin, BP, Shell, Chevron, Honeywell ve Lockheed-Martin gibi şirketlerin Arap dünyası ve Orta Asya'da bazı otoriter yönetimlerle işbirliği içinde çalıştıkları bilinmektedir. Ne var ki, Batı demokrasileri, söz konusu çok uluslu şirketlere aracılık etmekte, destek vermekte ve insan haklarının çiğnendiği, refahın büyük paydasının sadece iktidar elitlerince paylaşıldığı, yoksul ve dışlanmış sosyal grupların gittikçe büyüdüğü ülkelerdeki rejimleri meşrulaştırıcı pozisyonlar almaktadır. Bunun en çarpıcı örneğini ABD ve diğer Batılı ülkelerin dünyanın çeşitli ülkelerinin-

deki baskıcı yönetimlere verdikleri desteklerde görmek mümkündür. Örneğin ABD ve AB ülkelerinin çoğu, Mısır, Suudi Arabistan, Kuveyt ve Katar'da Amerikan yanlısı otoriter rejimleri uzun yıllardır desteklemektedir. Toplumsal taban söz konusu olduğunda, Ortadoğu siyasal kültürünün demokratik değerleri sindirmeye hazır olmasına rağmen söz konusu dikta rejimlere verilen destek hala devam etmektedir. (Halabi, 2009: 135) Bunun yanında, serbest pazar ekonomisinin bankacılık sistemi de dolaylı olarak şiddet ve terör örgütlerinin güçlenmesine fırsat vermektedir. Uluslararası bankacılığın hızla ilerlediği son dönemlerde mudi sahiplerinin isimlerini ve para kaynaklarını açıklamayan banka ve finans kurumları, terörü finanse etmek için kullanılan kaynakları korumaktadır. Kapitalizm ve serbest piyasa ekonomisi şartlarının doğurduğu eşitsizlikler ve baskıcı yönetimlere verilen meşrulaştırıcı destekler, yeni dünya düzeninin kurucularına karşı ciddi bir direnç üretmekte ve bu güçlü direnç zaman zaman şiddete bürünerek kendini ifade etmeye çalışmaktadır.

21. yüzyıl, her ne kadar demokratik değerlerin yaygınlık kazandığı ve eşitlik temelinde siyasal katılım imkânlarının arttığına tanıklık etse de, ekonomik alanlarda olduğu gibi siyasi temsil ve katılımındaki sıkıntı ve gerilimler de henüz büyük çapta ortadan kaldırılmış değildir. Siyasal temsildeki eşitsizlik, sosyolojik sonuçları olan bir problemdir ve söz konusu alandaki temsil imkân ve fırsatlarının kısıtlanması, şiddet ve terör eylemlerinde zaman zaman meşrulaştırıcı bir neden olarak kullanılmaktadır. Siyasal temsil imkânının yeterli olmayışı, gelir dağılımındaki adaletsizlik, sosyo-ekonomik ilerlemeden yeterince pay alamama gibi sorunlarla birleştiğinde ortaya çıkan mahrumiyet ve dışlanmışlık duygusu şiddet ve terörün bir araç ve strateji olarak kullanılmasına neden olmaktadır.

DİN VE TERÖR

11 Eylül 2001'de, ABD'de gerçekleştirilen terör saldırılarını müteakiben, din ve şiddet arasındaki ilişki yoğun biçimde tartışılmaya başlanmıştır. Söz konusu menfur saldırı sonrasında yapılan ilk açıklamalarda, olayların siyasi ve sosyal bağlamını hiç dikkate almadan hemen İslam ile şiddet arasında nedensel bir bağ kurulmuştur. Soğuk savaş sonrası hegemonik siyasal projeye uygun düşen bu söylem, medyanın da etkisiyle, kısa sürede yaygınlık kazanmıştır. Dinlerin barış mesajı verdiğini, din ve şiddet arasında zorunlu nedensel bir bağ kurulamayacağını, İslam'ın bu noktada yanlış anlaşıldığını ifade eden açıklamalar ise pek yankı yapmamıştır. Dini inanç ve şiddet eylemleri arasında ne tür bir ilişki kurulduğu, dini söylem ve repertuarın şiddet eylemlerini meşrulaştırmak için nasıl kullanıldığı ve ne tür sosyolojik gelişmelerin dini araçsallaştırdığı üzerinde ise yeterince durulmamıştır.

Sosyolojik bir yaklaşımla bakıldığında, dini eğilimlerin yükseliş trendi gösterdiği ve dini hareketlerin toplumsal ivme kazandığı gerçeğini görmezden gelmek mümkün değildir. Modernizmin yaygınlaşması ile dinin gerileyeceği ve toplumsal hayattaki etkisini kaybedeceğini öngören geleneksel teorilerin aksine din, hem modern hem de geleneksel toplumlarda şaşırtıcı bir yükselişe geçmiştir. Başka bir dille ifade etmek gerekirse din kamusal alana yeniden dönmüş ve bazı toplumlarda çok güçlü bir kimlik kaynağına dönüşmüştür. Geride bıraktığımız yüzyılın son çeyreği ile içinde yaşadığımız yüzyılın başlangıcında yükselen sadece din olmamış, yukarıda da işaret edildiği gibi şiddet ve terör olaylarında da dikkate değer bir artış olduğu gözlenmiştir. Küreselleşme ve demokratikleşme süreçleri, yeni

sömürgecilik ve hegemonik yönetimlerin baskısı, Kuzey-güney arasındaki eşitsizliklerin derinleşmesi, işgal ve adaletsizliklerin sürmesi gibi sosyal ve siyasi faktörler yeni aidiyet ve ittifak arayışlarını gündeme getirmiştir. Adaletsizlik, eşitsizlik, haksızlık, ezilmişlik, işgal ve hak ihlallerine karşı mücadele sürecinde, dini referanslar önemli bir meşrulaştırma ve mobilizasyon aracı olarak manipüle edilmiştir. Dünyadaki yoksul ülkelerin, en zengin ülkelere oranla elli misli daha yoksul olduğu ve gelir dağılımındaki eşitsizliğin gittikçe büyüdüğü göz önüne alınırsa söz konusu tablonun ne kadar manipülasyona açık olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

Şiddet ve terörün kökenlerine bakıldığında bu eylemlerin özü itibariyle büyük oranda siyasi ve toplumsal nedenlerden kaynaklandığını, bazı psikolojik faktörlerin de bu eylemlerde yer almayı kolaylaştırdığı belirtilmiştir. Bu bağlamda din ve şiddet ilişkisi dini dil ve söylemlerin meşrulaştırma aracı olarak kullanılması şeklinde kurulabilir. Din, bugün gelinen noktada bireyler ve gruplar üzerinde çok güçlü psikolojik etki gücüne sahiptir. Dini olmayan amaçlar için bile zaman zaman kullanılmakta, siyasi projelerin bir parçası haline dönüştürülmekte, radikalizm ve fundamentalizm gibi kavramlar ile din ve terör arasında doğrusal bağlantılar kurulmaktadır. Fundamentalizm (köktencilik/köktendincilik) kökeni itibariyle ABD’de ortaya çıkmış bir kavram olmasına rağmen İslam da dahil diğer dini gelenekler için de bir yorum tarzına işaret eden bir kavram olarak kullanılmaya başlanmıştır. Aşırılık ve radikalliği çağrıştıran ve şiddete meşrulaştıran bir bakış açısını yansıtan bu terim Müslümanlar için daha sıklıkla kullanılmaktadır.

Fundamentalizm köken itibariyle 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başı Amerikan Protestanlığına ilişkin bir kavramdır. Presbiteryen, Baptist ve Evanjelist grupların püriten yorumunu ifade eden ve İncil’in muhtevasının lâfzen hakikat ve doğruluğuna inancı vurgulayan yaklaşımdır. İncil’deki kutsal buyruklar ve ilkeler inancın temellerini oluşturur. Geçmiş öven ve kutsal metinlerin yeni yorumlarına kapalı olan bu yaklaşım öze dönüş çağrısı yapar. Hıristiyan mezhepleri için kullanılan fundamentalizm terimi Batılı araştırmacılar tarafından bağlamından soyutlanarak İslam, Yahudilik, Budizm ve Hinduizm gibi dinler için de olumsuz çağrışım yapacak şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Günümüzde fundamentalizm, tutuculukla, yeniliklere kapalı olmakla, taassupla, zaman dışı yaşamakla, kültürel ve geleneksel bağnazlıkla, hoşgörüsüzlükle, demokrasi ve insan hakları karşıtlığı ile özdeşleştirilmektedir.



Ünitenin bu bölümünü daha iyi kavrayabilmek için Mümtaz’er Türköne’nin editörlüğünde yayımlanan İslam ve Şiddet adlı kitabı okuyunuz.

Şiddeti Meşrulaştırma Aracı Olarak Din

Dini öğretileri meşrulaştırma dayanağı olarak kullanan şiddet ve terör gruplarının, sadece belirli bir dinin egemen olduğu coğrafyada faaliyet göstermediği, ulus aşırı ve küresel bir özellik taşıdığı görülmektedir. Şiddet ve yıkıcılığın aslında dini inançlarla meşrulaştırılmasının arka planı araştırılmaya değer bir konudur. Hangi psikolojik ve toplumsal süreçlerin şiddeti ürettiği ve hangi mekanizma ile dinin şiddet ve saldırganlık duygularına dayanak yapıldığının çözümlenmesi kuşkusuz büyük önem taşımaktadır.

Şiddet, terör ve din ilişkisi üzerine yapılan tartışmalarda, söz konusu eylemlere karşıların dini aidiyet ve kimliklerinden dolayı İslam ön plana

çıkarılmaktadır ki, bu durum, dinin şiddet ve terör bağlamında araçsallaştırılması noktasında yüz yüze olduğumuz sorunun sadece bir yönüne işaret etmektedir. Yukarıda da işaret edildiği gibi dinin araçsallaştırılması ulus aşırı bir sosyo-politik gerçekliktir. Bu nedenle konunun sadece İslam veya İslam ülkeleri kaynaklı uluslararası bağlantılar ile sınırlı tutulması resmin tamamını görmeyi engellemektedir. Bu konuyla ilgili çarpıcı örnekler arasında 1995 yılında Oklahoma City’de federal devlet dairesi binalarının bombalanması gösterilebilir. Amerikalıların çoğu, 168 kişinin hayatına mal olan bu saldırıyı Ortadoğulu teröristlerin yaptığından şüphelenmişti. Saldırıyı takip eden günlerde, gazete ve televizyonlarda çıkan haberlerde Ortadoğulu görünümü, koyu tenli ve sakallı birilerinin olayın failleri olduğu belirtilmişti. Ancak daha sonra Timothy McVeigh adında Amerikalı birinin saldırıyı gerçekleştirdiği anlaşılmıştı. Söz konusu olayda medyanın kullandığı dil, Amerikan toplumunda aşırılık yanlısı hareketlerin çıkmasına neden olabilecek sosyolojik bağlamı yansıtamamıştır.

Şiddetin sosyolojik kökenlerini araştırma yerine dini aidiyet ve İslam’ın bu tür olayların gerisindeki başlıca neden olduğunu ima eden bir başka örneği, yaklaşık beş milyon Müslümanın yaşadığı Fransa’dan vermek mümkündür. Paris yakınlarındaki Clichy-sous-Bois ve diğer bazı kentlerin çeper yerleşim birimlerindeki 2005 yılı sokak çatışmaları, başlıca aktörlerin göçmen kökenli Fransız vatandaşları olmasından dolayı, Fransız medyası tarafından Müslümanların başkaldırısı olarak yansıtılmıştı. Ancak sosyolojik analizler, söz konusu olayların medyada yansıtıldığı gibi din faktöründen değil, çok daha karmaşık toplumsal, kültürel ve ekonomik nedenlerden kaynaklandığına işaret ediyordu. (Kepel, 2008:173)

Fransa’da yaşanan olaylar, aslında bu ülkede ısrarla sürdürülen kültürel entegrasyon politikasının istenilen sonuca ulaşamamasından ve siyasi elitin, yeni toplumsal gerçekliği yeterince iyi okuyamamasından kaynaklanmıştı. Fransa’nın entegrasyon politikası, ülkedeki Afrika ve Ortadoğu kökenli Fransız vatandaşlarının sosyal konumlarını iyileştirmelerine fırsat tanııyordu. Dolayısıyla Clichy-sous-Bois ve diğer kentlerdeki olayların, Müslümanların başkaldırısı olarak görülmesi derin sosyo-politik unsurları göz ardı etmek anlamına gelmektedir. Söz konusu çatışmalara sosyolojik bir perspektifle bakıldığında asıl nedenin, Fransız toplumsal ve siyasal yapısının göçmenlerin sosyal ve ekonomik hareketliliğine imkân vermemesi olduğu görülebilir. Müslüman gruplar söz konusu olduğunda, medyanın standart yaklaşımını hem 11 Eylül öncesi hem de sonrası yapılan araştırmalarda görmek mümkündür. Örneğin İngiltere’de yapılan medya taramalarında, Müslümanların toplumun güvenliği ve değerleri için bir tehdit oluşturduğu, İslam’ın entegrasyona engel olduğu, Müslümanlar ile İngiliz toplumu arasında kültürel açıdan derin farklılıklar bulunduğu ve bunun da gerilime yol açtığı, gazete haberlerinde sıkça vurgulanmıştır. (Pool, 2006: 102) Böylelikle medya, Müslüman topluluğu İngiliz toplumundan ayırıştırma, farklılaştırma ve sosyal anlamda “biz” ve “onlar” kategorisi çerçevesinde olumsuzlamıştır. (Richardson, 2004:232)

Dini Gelenekler ve Şiddet

Aslında nerdeyse bütün dini geleneklerde, terör ve şiddet olaylarında dinin bir unsur olarak kullanıldığını gösteren, yani dinin çoğu yerde araçsallaştırıldığına ilişkin örnekler vardır. (Juergensmeyer, 2007:7) Bunların bir kısmının zikredilmesi, şiddet ve din ilişkisinin İslam ve Müslüman toplumlarla sınırlanmasının yanlışlığını göstermesi açısından anlamlıdır. Kabul

etmek gerekir ki, son yıllarda medyada ve politik söylemlerde tartışmaların odağında olanlar daha çok Müslüman kimliği ile şiddet eylemlerine katılanlar olduğu için İslam-şiddet ilişkisi daha sık ve kolay kurulmaktadır.

11 Eylül 2001 ve sonrasındaki etkili şiddet ve terör olaylarının arkasında, İslam dünyasının tasvip etmemesi ve kınamasına karşın, Müslüman olarak tanımlananların olması diğer din mensuplarının da benzer mekanizmaları kullanarak dini niçin ve nasıl araçsallaştırdıklarını göz ardı etmeyi gerektirmez. Nitekim yukarıda da işaret edildiği üzere, dünyanın birçok yerinde “kutsal” araçsallaştırılıyor ve şiddeti meşrulaştırmak için kullanılıyor. Örneğin Japonya’da Aum Shinrikyo (Yüce Hakikat) kült inancına mensup olanların Tokyo metrosuna yaptıkları zehirli gaz saldırısında birçok insan hayatını kaybetmiş ve 3.796 kişi yaralanmıştı. Öte yandan, Kuzey İrlanda’daki siyasi çekişmeler Katolik-Protestan çatışmasına dönüşerek devam etmiş ve din, siyasi mücadele aracı olarak kullanılmıştır. 1993 yılında Hindu fanatikler Bombay’da Ayodha Camii’ni yakarak 400 kişinin ölümüne neden olmuştu.

Fanatizm ve aşırılığın bir dinle sınırlı olmadığını gösteren bir başka örnek ise İsrail’de bir Haham’ın, Araplara karşı intihar saldırıları düzenlenmesi çağrısı olmuştu. Haham Mehir Kahane tarafından kurulan ve Arapların İsrail topraklarından sürülmesini savunan Kach hareketi üyesi ABD doğumlu Baruch Goldstein, Ramazan ayında camide ibadet eden cemaate yayılım ateşi açarak 29 kişinin ölümüne ve 150 kişinin de yaralanmasına neden olmuştur. Musevi inancının araçsallaştırılmasının en çarpıcı örneklerinden birini Yigal Amir adındaki gencin, dönemin başbakanı İzak Rabin’i “Tanrıdan aldığını” iddia ettiği bir emirle 1995 yılında öldürmesi oluşturmaktadır. (Hofmann, 2006: 100)

Öte yandan Hindistan’da Sih (Sikh) dini mensuplarının bazılarının, bağımsız Sikh Devleti (*Khalistan*) kurmak amacıyla dini bir savaş başlattıkları bilinmektedir. Bağımsızlık yanlısı Sihlerin, 1984 yılında kendilerince kutsal sayılan Amritsar’daki Altın Mabet’i işgal etmeleri üzerine Hint ordusu ile çıkan silahlı çatışmada yirmi bine yakın Sikh hayatını kaybetmiştir. 1986 yılında ise ülkenin Başbakanı Indra Gandhi, Sih korumalarının öldürülmüştür. Çoğaltılması mümkün olan bu örnekler, şiddet ve terör ile belirli bir din veya dini grup arasında nedensel bir ilişki kurulmasının sosyolojik açıdan mümkün olmadığını, bütün dinlerin, makalenin başından beri anlatılan şartların oluşması halinde meşrulaştırma veya mobilizasyon aracı olarak araçsallaştırabileceğini göstermektedir.

İslam’ın Terör ve Şiddete Bakışı

Şiddet ve terörün sosyolojik, ekonomik ve siyasi köken ve zemini gözden uzak tutulduğunda din meşrulaştırıcı bir araç olarak kullanılmasına rağmen bu olayların başlıca kaynağı olarak gösterilmektedir. Bu noktada son yıllarda yükselen şiddet ve terör eylemlerine katılanların dini aidiyetlerinde dolayı din merkeze alınmakta, diğer boyutlar ise ihmal edilmektedir. Bunu en çarpıcı örneklerinden biri yakı tarihin dönüm noktası olaylarından biri 11 Eylül 2001 sonrasında yaşanmıştır. Siyaset, akademi ve medya şiddet ve 11 Eylül ve sonrasındaki terör saldırılarını, bunları organize edenlerin “dini” aidiyetleri ekseninde tartışarak, konuyu genelde “din-aşırılık ve şiddet”, özelde ise “İslam, radikal Müslümanlar ve şiddet” eksenlerine indirgemıştır. Hatta çeşitli İslam ülkelerinde liberal değişim yanlısı hareketlerin bile “radikal, şiddet kullanan ve aşırı köktenci gruplarla” özdeşleştirilmelerinin sıradan bir

davranış olduğu görülmektedir. (Aydın ve Açıkmeşe, 2008:212) Hedef seçme konusunda din, milliyet ve etnisite sınırları tanımayan şiddet ve terör, siyasi amaçlı olmakla beraber aslında aynı zamanda sosyal bir soruna işaret etmektedir. Ancak Taliban, Hizbullah ve El-Kaide gibi örgütlerin eylemlerini haklılaştırmak için kullandıkları dilin din dili olması, cihad ve şahadet gibi İslami kavramlara atıflarda bulunmaları İslam ile terör arasında daha kolay ilişki kurulmasına neden olmaktadır.

İslam dini diğer din mensupları ile ilişkileri ve birlikte yaşamı düzenlemiş, toplumsal düzenin temini ve devamı için ilkeler koymuş, devletlerarası ilişkilere ilişkin bir çerçeve geliştirmiş, çatışma durumlarında ortaya çıkabilecek sorunlara ilişkin olarak ise savaş hukuku çerçevesinde hukuki ilkeler vaz etmiştir. Bütün bu alanlarda temel ilkenin barış, istikrar, eşitlik, adalet, hukukun üstünlüğü, toplumsal denge, hoşgörü, inanç özgürlüğü, güvenlik ve orta yol etrafında şekillendiği görülmektedir. İslam'ın iki önemli kaynağı Kur'an ve Sünnet aşırılığı, şiddet ve terörü hoş görmemiş ve kaçınılması gereken fiiller olarak bildirmiştir.

İslam, Hz. Muhammed döneminden itibaren toplumlar arası ilişkileri hukuki ilkelere göre düzenleme yoluna gitmiştir. "Milletlerarası ilişkilerin barış içinde sürdürülebilmesi ve bunun sağlam temellere oturması için karşılıklı güven ve haklara saygı" vurgulanmış, "milletlerarası ilişkilerde Müslümanlara, verdikleri sözleri tutarak karşılıklı güveni sarsacak davranışlardan sakınmaları (el-Maide 5/1; en-Nahl 16/91,92,93), insanlar arasında hiçbir ayırım yapmadan adaletle davranmalarını, kin ve düşmanlıklar yüzünden zulüm ve haksızlığa yönelmemelerini emreder (e-Nisa 4/58; el-Maide 5/2,8)." (Özel, 2007:46)

İslam ve şiddet arasında ilişki kurulmasına neden önemli kavram ve fiillerden biri "cihad"dır. Bu kavram İslam tarihi boyunca sosyal ve siyasi şartların da etkisi ile çeşitli biçimlerde anlamlandırılmıştır. İslam'ın ilk dönemlerinde dinin yayılması için yapılan savaş ve mücadele ile inkârcılara karşı koymak cihad olarak görülürken, Müslüman toplulukların düşmandan savunulması görevi de bu kapsamda değerlendirilmiştir. İslam ülkelerinin işgal altında olduğu dönemlerde ise cihad, sömürge güçlerine karşı bağımsızlık mücadelesi olarak görülmüş ve teşvik edilmiştir. İslam bilginlerinin genel kabulü cihadın bireyler, gruplar ve cemaatler tarafından değil siyasi irade ve iktidar tarafından yürütülmesidir. Ancak sayıları oldukça az da olsa bazı Müslümanların cihadı bireysel bir görev olarak yorumladıkları ve eylemlerini bu kavramla haklılaştırmaya çalıştıkları da bilinmektedir. Ancak bu yaklaşımın Müslümanların kahir çoğunluğu tarafından kabul edilmediği, İslam dininin şiddet ve terör olaylarını meşrulaştırmak amacıyla araçsallaştırılmasını onaylamadıkları görülmektedir.

Cihad kavramına yüklenen bir başka anlam ise dini ve ahlaki mükemmelliğe ulaşmak ile ilgilidir. Bu anlayışa göre insan manevi açıdan derinleşmek için kötülöklere karşı koymalı, nefsinin esiri olmamalı ve ahlaki olgunluğa ulaşmak için çabalamalıdır. Buna karşın Müslümanlar arasında yukarıda da işaret edildiği gibi içinde buldukları siyasi, ekonomik ve toplumsal şartların da etkisiyle dini nasları şiddeti meşrulaştırıcı biçimde yorumlayanların varlığı da inkâr edilemez. "İslâm dünyasında erken devirlerden itibaren siyasî sebepler yanında, eski dini geleneklerden kaynaklanan dış tesirler, insanların sahip oldukları farklı karakter ve ruhi yeteneklerden kaynaklanan psikolojik ve sosyal bazı sebeplerle aşırılık anlayış ve hareketleri ortaya çıkmıştır. Dinî nasların aşırı ve yanlış yorumlarıyla dinden çıkan aşırımlar

(Gâliyye) yanında din dairesinde kalmakla birlikte itidal çizgisini aşan, ortak dini anlayışın ötesine geçen gruplar da her zaman var olagelmıştır.” (Özel, 2006: 96)



İslam dininin şiddet ve terör eylemlerini bakışına için fıkhi açıklama ve yaklaşımlar için Ahmet Özel'in İslam ve Terör kitabını okuyunuz.

Özet

Şiddet ve terörle ilgili yaklaşımları açıklayabilmek.

Terör kavramının tanımı ve açıklaması ile ilgili genel olarak dört ana söylemin varlığından bahsedebiliriz:

1- Akademik/bilimsel yaklaşım: Bilim insanları şiddet ve terör olgusuna bir yurttaş, ideolog ve güvenlik uzmanı olmaktan ziyade bir araştırmacı olarak yaklaşıma eğilimindedir. Entelektüel bir ortamdaki araştırma ve tartışma forumu doğal olarak şiddetle doğrudan karşı karşıya gelen güvenlik kuvvetlerinden veya konuya taraf olan aktörlerinkinden farklı bir yaklaşım üretmektedir. Akademik özgürlükler, siyasi ve ideolojik tercihler, terörizmin temel nitelikleri konusunda zaman zaman örtüşen ama bir o kadar da farklılaşan yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. 2- Devletçi/resmi yaklaşım: Devlet yetkilileri, terör konusuna güvenlik ağırlıklı olarak bakmaktadır. Devletlerin terör tanımları, “siyasal amaçlara ulaşmak amacıyla insanların can ve mal güvenliklerine saldırılması”, “siyasal amaçlı şiddet başvurusu” ve “kamuoyunun tümünü veya bir kısmını korkuya sevk eden eylemler” gibi unsurları vurgulamaktadır. 3- Medyatik yaklaşım: Medyanın terör eyleminin ne olduğuna ilişkin yaklaşımında öne çıkan unsurların suikast, bombalama, sabotaj, işkence ve rehin alma eylemleri gibi nedenden çok sonuçlara odaklanan unsurlar olduğu görülmektedir. Ancak terörle ilgili haberlerde, kimi kitle iletişim araçlarının terörist olarak gösterdikleri grupların, diğerlerince özgürlük mücadelecisi olarak yansıtıldığı ve böylece kamuoyunda çelişkili görüşlerin oluşmasına neden oldukları görülmektedir. 4- Şiddet yanlısı muhaliflerin yaklaşımı: Siyasal amaçlarına ulaşmak için çeşitli şiddet türlerine başvuranlar, eylemlerini meşru görmekte ve genelde kendilerini “özgürlük savaşçıları” olarak tanımlamaktadır. Bu yaklaşım şiddeti meşrulaştırma amacı taşımakta, şiddet ve terörü suç kategorisinden çıkarmayı hedeflemektedir.

Şiddet ve terörün toplumsal kökenlerini açıklayabilmek.

Şiddet ve teröre başvurmak siyasal ve stratejik nedenlere bağlı bir seçenektir. Şiddet ve terör bazı psikolojik ve sosyal faktörlerin istenmeyen sonuçlarından çok kolektif rasyonalitenin ve mantıklı stratejik seçimin bir yansıması ve dışavurumudur. Geniş anlamda terörün toplumsal kökenlerini bireysel ve psikolojik faktörler, sosyalleşme bağlamı yani bireyin içinde yaşadığı sosyopolitik çevre ile küreselleşme, yeni sömürgecilik ve hegemonya çerçevesinde açıklamak gerekir. Terör tek bir nedene indirgenemez, farklı nedenlerin bir araya gelmesi ve meşrulaştırıcı bir ideolojinin beslemesi ile ortaya çıkar.

Fundamentalizm kavramını açıklayabilmek.

Fundamentalizm köken itibarıyla 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başı Amerikan Protestanlığına ilişkin bir kavramdır. Presbiteryen, Baptist ve

Evanjelist grupların püriten yorumunu ifade eden ve İncil'in muhtevasının lâfzen hakikat ve doğruluğuna inancı vurgulayan yaklaşımdır. İncil'deki kutsal buyruklar ve ilkeler inancın temellerini oluşturur. Geçmiş öven ve kutsal metinlerin yeni yorumlarına kapalı olan bu yaklaşım öze dönüş çağrısı yapar. Hıristiyan mezhepleri için kullanılan fundamentalizm terimi Batılı araştırmacılar tarafından bağlamından soyutlanarak İslam, Yahudilik, Budizm ve Hinduizm gibi dinler için de olumsuz çağrışım yapacak şekilde kullanılmaya başlanmıştır.

Din ve terör ilişkisini ifade edebilmek.

Şiddet ve terörün kökenlerine bakıldığında bu eylemlerin özü itibariyle büyük oranda siyasi ve toplumsal nedenlerden kaynaklandığını, bazı psikolojik faktörlerin de bu eylemlerde yer almayı kolaylaştırdığı belirtmiştik. Bu bağlamda din ve şiddet ilişkisi dini dil ve söylemlerin meşrulaştırma aracı olarak kullanılması şeklinde kurulabilir. Din, bugün gelinen noktada bireyler ve gruplar üzerinde çok güçlü psikolojik etki gücüne sahiptir. Dini olmayan amaçlar için bile zaman zaman kullanılmakta, siyasi projelerin bir parçası haline dönüştürülmekte, radikalizm ve fundamentalizm gibi kavramlar ile din ve terör arasında doğrusal bağlantılar kurulmaktadır.

İslam dininin şiddet ve teröre yaklaşımını açıklayabileceksiniz.

İslam dini diğer din mensupları ile ilişkileri ve birlikte yaşamı düzenlemiş, toplumsal düzenin temini ve devamı için ilkeler koymuş, devletlerarası ilişkilere ilişkin bir çerçeve geliştirmiş, çatışma durumlarında ortaya çıkabilecek sorunlara ilişkin olarak ise savaş hukuku çerçevesinde hukuki ilkeler vaz etmiştir. Bütün bu alanlarda temel ilkenin barış, istikrar, eşitlik, adalet, hukukun üstünlüğü, toplumsal denge, hoşgörü, inanç özgürlüğü, güvenlik ve orta yol etrafında şekillendiği görülmektedir. İslam'ın iki önemli kaynağı Kur'an ve Sünnet aşırılığı, şiddet ve terörü hoş görmemiş ve kaçınılması gereken fiiller olarak bildirmiştir.

Kendimizi Sınayalım

1. Terör kavramı Batı siyaset diline ilk ne zaman girmiştir?

- a. İngiliz Sanayi Devrimi
- b. 11 Eylül 2001 olayları
- c. Fransız Devrimi
- d. Soğuk Savaş
- e. Birinci Dünya Savaşı

2. Aşağıdaki yaklaşımlardan hangisi şiddet ve terör olaylarını daha çok biçimsel ve normatif bir düzlemde (amaç-araç-sonuç bağlamında) değerlendirmeye eğilimindedir?

- a. Siyasal
- b. Hukuki

- c. İdeolojik
- d. Bölgesel
- e. Dini
3. Aşağıdakilerden hangisi terör, terörizm ve terörist kavramlarının muğlâk olarak tanımlanması ve genel kabul gören tanımlarının yapılamamasının nedenlerinden biri değildir?
- a. İdeoloji
- b. Çıkar
- c. Siyaset
- d. Hukuk
- e. Din
4. Şiddet ve terör olaylarında dini inanç ve sembollerin başlıca rolü aşağıdakilerden hangisidir?
- a. Eylemcileri cesaretlendirme
- b. Araçsallık ve eylemleri meşrulaştırma
- c. Eylemler için hedef belirleme
- d. Eylem stratejileri belirleme
- e. Eylemin etkisini artırmak
5. Yigal Amir'in "Tanrıdan aldığı" iddia ettiği bir emirle 1995 yılında öldürdüğü devlet adamı aşağıdakilerden hangisidir?
- a. Enver Sedat
- b. İzak Rabin
- c. Yaser Arafat
- d. Theodor Herzl
- e. Indra Gandhi

Kendimizi Sınayalım Yanıt Anahtarı

1. **c** Yanıtınız doğru değilse, "Terör (Kavramlar ve Yaklaşımlar)" konusunu yeniden okuyunuz.
2. **b** Yanıtınız doğru değilse, "Giriş" kısmını yeniden okuyunuz.

3. d Yanıtınız doğru değilse, “Sosyolojik Yaklaşımın İmkanları” konusunu yeniden okuyunuz.
4. b Yanıtınız doğru değilse, “Şiddeti Meşrulaştırma Aracı Olarak Din” konusunu yeniden okuyunuz.
5. b Yanıtınız doğru değilse, “Dinî Gelenekler ve Şiddet” konusunu yeniden okuyunuz.

Sıra Sizde Yanıt Anahtarı

Sıra Sizde 1

Ortodoks terörizm teorisi terörü anlama ve analiz etmek amacıyla en yaygın olarak başvurulan kuramdır. Terörizmin mantığını anlamaya yoğunlaşan ve siyasi organizasyon olan devlet ve otoriteyi hedefleyen şiddet eylemlerine odaklanan ortodoks terörizm teorisi, terörün işlevsel, sembolik ve taktiksel yönlerini ön plana çıkarır. Terörün nasıl işlendiği ve uygulandığı sorularını cevaplar ancak niçin sorusunu cevaplamaz. bu eyleme başvurulduğunu açıklamaz. Radikal terörizm teorisi ise terörü bu eylemlere başvuranların akışı ile açıklar, yani meşrulaştırma amacı taşıyan kuramdır. İlmli terörizm teorisi ise sınırlı terörün kökenlerine odaklanır ve terörün siyasi, sosyal, ekonomik ve yapısal nedenlerini anlama ve açıklamayı hedefler.

Sıra Sizde 2

Feliks Gross, *Political Violence and Terror in 19th and 20th Century Russia and Eastern Europe* isimli eserinde şu terör çeşitlerinden bahseder: Kitlelesel Terör: Siyasi iktidar ve devlet eliyle yapılan rejimin muhaliflerini kitlelesel olarak baskı altına almayı amaçlar. Hanedan Suikastları: Muhalifler, ayrılıkçılar veya dış güçlerin etkisiyle hareket eden işbirlikçilerin siyasi yönetimi devirmek veya zor duruma düşürmek için hanedan mensuplarına ve üst düzey bir yöneticilere suikast düzenlenmesi. Rastlantısal Terör: Topuma açık mekanlarda patlayıcı kullanılarak veya başka araçlarla rastlantısal yaralanma ve ölümlere yol açılması. Odaklı Rastlantısal Terör: Patlayıcı veya diğer öldürücü araçlar kullanılarak belli bir gruba yönelik şiddet hareketi. Taktik Terör: Merkezi hükümet ve rejimi sarsmak, meşruiyetini ortadan kaldırmak ve rejimi yıpratmak amacıyla devrimci bir stratejinin parçası olarak yürütülen terör. Bunların dışında etnik terör, devlet terörü, dini güdülü terör, ulus aşırı terör çeşitlerinden de bahsedilebilir.

Sıra Sizde 3

“Çocuk asker” kavramı, sosyo-politik çevrenin yönlendirici etkisi ve çevre-şiddet etkileşimine işaret etmektedir. Özellikle iç çatışma, sivil savaş ve etnik sürtüşmelerin yoğun olduğu bölgelerde, kurye, intihar bombacısı, patlayıcı ve silah taşıyıcı, mayın detektörü ve tetikçi olarak şiddet ve terör eylemlerinde kullanılan çocukları ifade eder. İrlandalı yönetmen Terry George’un yönettiği 2004 yılında gösterilen *Hotel Rwanda* (Ruanda Oteli) filmi, Hutu ve Tutsi kabileleri arasında 1994 yılında çıkan ve üç ay süren etnik çatışmalarda yaklaşık bir milyondan fazla Tutsi kabilesi mensubunun hayatını kaybettiği olayları dramatik bir görüntü dili ile anlatırken, çocukların bu çatışmalarda nasıl kullanıldığını da bütün çıplaklığı ile ortaya koyar. Edward Zwick’in

yönetmenliğini yaptığı 2006'da gösterime giren Kanlı Elmas (*Blood Diamond*) filmi ise Sierra Leone'da 1999 yılındaki sivil savaş bağlamında hükümet güçleri ile isyancı muhaliflerin silahlanma ve savaşın finanse edilmesi amacıyla elmas kaçakçılığını konu almakta ve bu süreçte çocukların nasıl kullanıldığını çarpıcı biçimde göstermektedir. Her iki filmde de siyasi ve ekonomik çıkarlar uğruna çatışma ve sürtüşmenin aktif bir parçası haline getirilen çocukların düşmanlık ve şiddet duygularını nasıl içselleştirdikleri ve günlük hayatlarına yansıtıkları, yaşadıkları travmanın farkına varmadan içinde buldukları karmaşayı “normal” olarak algıladıkları gerçekçi bir dil ile anlatılmaktadır.

Yararlanılan Kaynaklar

Aydın, M. ve Akgül Açıkmeşe S. (2008). “İslam Örneğinde Küreselleşen Dünyada Kimliğe Dayalı Güvenlik Tehditleri”, **Uluslararası İlişkiler**, Cilt 5, Sayı 8.

Bal, İ. (2006). “Terör Nedir, Neden Terörist Olunur?”, (Der. İhsan Bal,) **Terörizm**, Ankara: Usak Yayınları, s. 7-23.

Boyns, D. ve Ballard J. D. (2004). “Developing a Sociological Theory for the Empirical Understanding of Terrorism”, **The American Sociologist**, 2004, s. 5-25.

Crenshaw, M. (1990). “The Logic of Terrorism: Terrorist behavior as a product of strategic choice”, (Ed. Walter Reich), **Origins of Terrorism**, Cambridge: Cambridge University Press., 7-24.

Crenshaw, M. (2000). “The Psychology of Terrorism: An Agenda for the 21st Century”, **Political Psychology**, Cilt 21, No 2, s. 405-420.

Franks, J. (2006). **Rethinking the Roots of Terrorism**, London: Palgrave

Halabi, Y. (2009). *US Foreign Policy in the Middle East, From Crisis to Change*, Surrey: Ashgate.

Hoffman, B. (2006). **Inside Terrorism**, New York: Columbia University Press.

Juergensmeyer, M. (2007). “Religious War, Terrorism, and Peace”, (Ed.. Gerrie ter Haar ve Yoshio Tsuruoka), **Religion and Society: An Agenda for the 21st Century**, Leiden: Brill, s. 7-18.

Kohut, H. (1983). **The Analysis of the Self**, New York: International University Press.

Örgün, F. (2001). **Küresel Terör**, İstanbul.

Özel, A. (2007). **İslam ve Terör**, Küre yayınları: İstanbul.

Pape, R. A., (2003). “The Strategic Logic of Suicide Terrosim”, **American Political Science Review**, Cilt 97, No 3, s. 1-19.

Post, J. M. (1990). "Terrorist psycho-logic: Terrorist behavior as a product of psychological forces", (Ed. Walter Reich), **Origins of Terrorism**, Cambridge: Cambridge University Press, s. 25-40.

Richardson, J. F. (2004). **(Mis)Representing Islam**, Amsterdam: John Benjamin Publishing Company.

Robinson, K. ve dğr. (2006). "Ideologies of Violence", **Social Forces**, Cilt 84, No 4, 2006, s. 2009-2026.

Tilly, C. (2004). "Terror, Terrorism, Terrorists", **Sociological Theory**, Cilt 22, No 1, s. 5-13.