

din toplum ve kültür

din sosyolojisi ve
antropolojisine giriş

derleyen ve çeviren:
ALİ COŞKUN



Din, Toplum ve Kùltür

Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş

derleyen ve çeviren:

ALİ COŞKUN

© İz Yayıncılık

İZ YAYINCILIK: 454

İnceleme araştırma dizisi: 123

ISBN 975-355-590-3

İstanbul, 2005

Çatalçeşme Sokağı, Defne Han, No: 27/15 Cağaloğlu 34410 İstanbul

telefon: (212) 5207210

faks: (212) 5115791

www.izyayincilik.com

e-posta: bilgi@izyayincilik.com

kapak: Medine Efe

Basıldığı yer: Şenyıldız Matbaası. Davutpaşa Emintaş Sanayi Sitesi No: 526 Topkapı-İstanbul

DİN, TOPLUM ve KÜLTÜR

Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş

derleyen ve çeviren:

ALİ COŞKUN



ALİ COŞKUN; 1964 yılında Yozgat/Boğazlıyan'da doğdu. 1982'de Yozgat İ.H.L.'ni, 1986'da Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. 1990'da Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisansını, 1996'da Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde de doktora öğrenimini tamamladı. 1987/88 öğretim yılında Uşak/Eşme İ.H.L.'de öğretmenlik, 1989-1996 yılları arasında MÜİF. Din Sosyolojisi ana bilim dalında araştırma görevliliği, 1997-2000 yılları arasında da öğretim görevliliği yaptı. 2000 yılından beri de aynı fakülte ve ana bilim dalında öğretim üyesi (Yrd. Doç. Dr.) olarak çalışmaktadır. Evli ve iki çocuk babasıdır.

Yayınları arasında şu kitapları bulunmaktadır:

- Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005, 3.bs.;
- Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din*, (Fuat Aydın'la birlikte çeviri), İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003;
- Joachim Wach, *Dinler Tarihi*, (Fuat Aydın'la birlikte çeviri), İstanbul: Ataç Yayınları, 2004.
- Mesihi Beklerken, (Edisyon), İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003;
- Osmanlıda Din Sosyolojisi: Naima Örneği, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004,
- Mehdilik Fenomeni, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

İçindekiler

1- Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu	
ALİ COŞKUN	7
2- Toplum ve Din	
WALTER H. CAPPS	23
3- Sosyoloji ve Din	
ROBERT NISBET	53
4- Din Sosyolojisi	
WINSTON DAVIS	77
5- Din Sosyolojisi	
GRACE DAVIE	101
6- Din Antropolojisi	
STEPHEN D. GLAZIER	121
7- İslâm'da Büyük ve Küçük Gelenekler Ya da İslâm	
Din Antropolojisinde Yüksek Kültür ve Halk Kültürü	
ALİ MURAT YEL	131
8- Tasavvufun Söyleminde Felsefi Antropoloji	
ABDURRAHMAN MOMİN	181
9- Din ve Gelişme	
ABDURRAHMAN MOMİN	199
-EK- Türkiye'de İlahiyat Fakültelerindeki Akademisyen	
Din Sosyologları Bibliyografyası	
İHSAN ÇAPÇIOĞLU	221

Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu*

ALİ COŞKUN

A. Pozitivist ve Evrimci Sosyolojiden Hümanistik Sosyolojiye

Toplumsal olaylar üzerinde düşünme geleneğinin, insanın varoluşuyla birlikte başlayıp düşünce ufuklarımızın uzandığı en eski tarihlere kadar gittiğini biliyoruz. Öte yandan günümüzde büyük ölçüde etkili olduğu görülen Modern Toplumsal Düşüncenin ise Modern Batının tarihî ve sosyo-kültürel şartlarıyla yakından ilişkili olduğunu da bilmekteyiz. Batıda on beş ve on altıncı yüzyıllarda vuku bulan Rönesans ve Reform Hareketleriyle başlayan süreçte Modern düşünce en yüksek değer olarak Tanrı yerine İnsanı koymuş, Hakikatin tek ölçüsünün de vahiy değil akıl olduğunu öne sürmüştü. On yedi ve on sekizinci yüzyıllarda hakim olan Aydınlanma Hareketi ise temsil ettiği yoğun bir akılcılıkla dinlerin öngördüğü metafizik alanı tamamen reddetmese bile her şeyi fizikî ve doğal nedenlerle açıklamaya çalışmış ve kartezyen düşünce denilen çifte varlık anlayışını hakim kıl-

* Bu yazı daha önce Bilgi ve Hikmet, Kış-1995, Sayı-9, s.40-47'de yayınlanmış olup gözden geçirilerek buraya alınmıştır.

maya çalışmıştı. Bu anlayışa göre varlığı ruh ve madde, metafizik ve fizik, tabiat-üstü ve tabiat gibi düalist bir yapıda görmek gerekiyordu. Tam bir pozitivizm çağı olan on dokuzuncu yüzyıla gelmeden önce, pozitif (olgusal) düşüncenin temel dayanakları olan hümanist içeriklere sahip Beşeri Cemiyet anlayışı, tabiî din, tabiî hukuk ve tabiî ahlâk gibi anlayışların dogmatik düşüncenin yerine konmaya çalışıldığını ve öldürücü darbeyi vurmak üzere pozitivizmin beklendiğini hatırlamalıyız. İnsanın sahip olduğu metafizikî ve ruhî bütünleyici deneyimlerin dışlanarak, A. Comte'da en yetkin ifadesini bulan pozitivist düşünce, tarihi, evrimci bir tarzda okumuş, ruha ve mistisizme kapı açacağı endişesiyle ruhbilim temelinde bir bilim anlayışı geliştirmek yerine tabiat bilimlerini örnek alan ve nesnelliğin tek ölçü olduğu Modern Bilime götüren toplumbilim temelli bir bilimsel düşünce geliştirdi. Darwinizmi sosyal bilimlere uygulayan evrimci sosyoloji ve antropoloji geleneği de benzer bir şekilde tarihi gelişimi doğrusal ve ilerlemeci bir tarzda okumuş ve dinin giderek ortadan kaybolup yerine bilimin geçeceği kehanetinde bulunmuştu.

Toplumbilim, bireysel olan tecrübelerin ve dolayısıyla son tahlilde ruhî olan tecrübelerin tam olarak tanınamayacağını, onların ancak başka bireylerle paylaşılıp nesne(l)leştiği oranda tanınabileceğini öne sürdü. Durkheim toplumsal olanın bireysel olanı doğurduğunu, belirlediğini hatta baskı altına aldığını belirtti

Modern sosyolojiyi doğuran tarihî gelişmeleri göz önünde bulunduracak olursak; şeyleri doğal ve toplumsal nedenleriyle açıklama girişiminden, şeylerin doğasını yalnızca olgusal olarak insanın açıklayacağı yürekliliğine doğru bir sapmanın ya da kırılmanın meydana geldiğini görüyoruz. Doğayı sömürme, toplumu makineleştirme ve bireyi ikinci plana itme sonuçlarını doğuran böyle bir süreç, başlangıçta amaç haline getirdiği insanı yüceltme yerine onu bir makine dişlisi ya da bir bilgisayar operatörü haline indirgedi.

Max Weber sosyolojiyi anlayıcı bir temelde ele aldı ve sosyal davranışın arkasındaki anlamı sağlaması bakımından dine büyük bir önem attı. Anlayıcı sosyoloji geleneğinden hümanistik ve fenomenolojik sosyoloji akımı gelişerek dine tamamen objektif bir şekilde yaklaşmayı denedi.

B. Hümanistik ve Fenomenolojik Toplumbilimi'nden Dinbilimi'ne.Uzanan Çizgi

Pozitivist düşüncenin insanlığa ne getirdiği ya da ne götürdüğünü, nelere mal olduğunu bir bir sıralayacak değiliz. Takdir edilebileceği gibi her düşünce akımı kendi içinde anti tezini de doğurmaktadır. Benzer şekilde geçen yüzyıldan günümüze kadar toplumsal düşünce tarihinde de farklı sesler duyulmaya başlamıştır. Bunlardan en dikkate değer ve takdire şayan olanlarının başında, bilimsel düşüncede bireysel bilinci vurgulamak anlamında kullanılıp Hümanizmi çağrıştırdığı anlamda kullanmamak şartıyla "Hümanistik (İnsancı) Bilim" anlayışı ile "Fenomenolojik Sosyoloji" anlayışı gelmektedir.

Bu anlayışı toplumbilimde hakim kılmaya çalışan düşünce ekolü, varoluşçulukla kol kola giden felsefî bir sosyoloji kurma eğilimi sergilemektedir. E. Husserl, M. Scheler, J. Wach, P.L. Berger ve T. Luckmann gibi filozof, din bilimci ve toplum bilimciler tarafından temsil edilen bu ekolün temel anlayışını; bireyin topluma, bireysel bilincin de sözde veya gerçek toplumsal bilince önceliğini ve baskınlığını kabul, objektif öncüllere varabilmek için normatif olanların belli bir dereceye kadar kullanılması, zaman açısından yaşanan ânu gündelik ve tarihsel ânlara, oradan da tarih ötesi ânlara bağlamaya ya da bunun tam tersi bir süreci yaşamaya çalışmak, görünenden görünmeyene doğru gitmek kadar görünmeyenden görüne doğru da gelebilmeyi denemek çabası oluşturmaktadır. Gerçekten üzerinde durmaya değer bulduğumuz bu bilimsel yaklaşımı, içinde bulunduğumuz yüzyılda Din

Bilimi akımı, biline geldiği şekliyle *Religionswissenschaft* dinî araştırmalara uyguladı. Dilthey'in manevi bilim anlayışı, onun insan bilimlerinde "anlama" metodunu geliştirmesi ve beşerî tecrübenin kültürel "anlatımı/ifadesi" yönündeki vurgusundan hareket eden bu akım, yüzyılların bitmeyen senfonisi haline gelen Din ve Bilim  ekişmesini, Hakikat ve O'nun görüntülerini bağdaştırmak gibi cüretli bir amacı bünyesinde taşıtmaktadır.

Joachim Wach tarafından yetkin bir biçimde temsil edildiği kadarıyla Dinbilimi akımı, yalnız başına soğuk bir objektifliğin başkalarının dinî (bu arada öteki) tecrübelerini kavramaya yetmeyeceğini,  tekiliği/başkalığı ya da senliği kavrayabilmek için zihnin hem sempatik hem de düşmanca tavırlar geliştirmesi gerektiğini öne sürdü. Bunun gerçekleşebilmesi için de herkesin kendi dinî inancına sıkı bir şekilde bağlı kalmasını ama ötekinin inancını anlamak için de sevgi ve sevgisizlik arası bir yol tutması öneriliyordu. Dolayısıyla bu okulun temsilcilerine göre bilimsel düşünceye normatif (değer koyucu, takdir edici) disiplinler olan teoloji, hukuk, ahlâk vb. disiplinleri buyur etmekten korkmamalıydı. Yalnız başına tasvir edici (descriptif) olmak pek işe yaramamaktaydı.

Öyleyse takdir edicilikle tasvir edicilik arasında orta bir yol tutmalıydı ki, bu bizi bilimin kutsallaştırılmasına, kutsalın da bilimsel yöntemlerle tasvir edilmesine götürdüğü kadar böylece ötekinin tanımak için tanımlamaya da g t rebilmeliydi. Kuşkusuz burada kutsal ile kastedilen, O'nun bize veri olarak sunduğu değişik ifade biçimleridir. Sözgelimi dinler, onların kutsal kitapları, teolojiler, insanlığın ortak tabiatı ve zihni —ki bu evrensel olarak bütün insanlarda verili olan dinî boyutu da içine almaktadır— onun başlıca ifade biçimlerini oluştırmaktadır. Bilimsel yöntemlerden kastedilen ise, daha çok rasyonel, deneysel (tecrübî) ve tümevarımcı düşünce idi.

Hümanistik ve fenomenolojik bilim anlayışının değişik disiplinlerde nasıl bir yansıma bulduğunu açıklamak burada

bütünleyici bir işlev görebilirdi kuşkusuz. Ancak bu düşünce ve arzumuzu söz konusu anlayışların tasvir ve tenkidini de içine alacak şekilde bir başka yazının konusu etmek temenni- siyle, Hümanistik Tarih anlayışının en gözde temsilcisinin Marshall G. S. HODGSON olduğuna burada kısa bir atıf ya- parak Hümanistik Psikoloji akımını önemine binaen tasvir et- mek istiyoruz.

Hümanistik psikoloji, klasik psikoloji ekollerinden Ges- talt Ekolünü temsil etmekte olup onunla uyumlu bir yakla- şım sergilemektedir. İnsan merkezli ve onu bütünlüğü için- de kavramayı ön planda tutan ekol, Rogers, Maslow, Sartr, Binswagner, Frankl ve Charlotte Bühler gibi isimler tarafın- dan temsil edilmektedir. Bu ekole göre, insan tepkide bulu- nan bir varlık değil, hızını kendinden alan ve oluşum halin- de olan bir varlıktır. Onlar betimleme, yordama ve denetim altına almaktan ibaret olan pozitif bilim metoduna karşıdır- lar. Çünkü söz konusu bu metotlardan ilk ikisi bir yana üçüncüsü (=denetleme) uygulanamaz bir yöntemdir onlara göre. Çünkü insan özgür, bilinçli ve yaratıcı, gaye sahibi bir varlıktır. Dolayısıyla onlar sosyal kontrol mekanizmasına tam anlamıyla karşıt bir tutum sergilerler. Onlara göre bi- limsel tutum başlı başına bir amaç değil ancak olsa olsa bir araçtır. Nihai amaç insanı anlamaktır. Hümanistik psikolog- lar varoluşçu (egzistansiyalist) felsefe görüşünü ve ilkeleri- ni geniş ölçüde benimsemişlerdir. Bu felsefe bilindiği gibi kısaca insanı gerçekte ne ise o olarak tanımaya çalışan bir felsefedir. İnsanı rasyonel ve pozitif bir varlık olmaktan da- ha geniş bir biçimde ele almak ister. Gerçekte varoluşçu fel- sefe, yine bilindiği gibi, Aydınlanma Rasyonalizmi ile on- dokuzuncu yüzyıl pozitivizm cereyanına ve dinin inkarına karşı bir tepki hareketiydi. Kimilerine göre de o bir kriz fel- sefesidir. Bu felsefeye göre insan evrende en değerli bir var- lıktır. Canlılar arasında sadece o, bilinçlidir ve düşünce sa- hibidir. Biriciktir o. Biraz Rönesans Hümanizmini çağrıştır- sa da bu felsefeye göre insan başlı başına bir amaç olmalıdır. İnsan gücünü içinden alan dinamik bir varlıktır. O, ayrıca

özgür, sorumlu, anlamlı kılıcı ve irade sahibi de olan bir varlıktır. Bu bağlamda ateist varoluşçularla teist olanları ayırt etmeliyiz. Onlara göre kâinatta evrim yok; değişim, gelişim ve oluşum vardır. İnsan ölümlüdür. Hayat tektir. Öyleyse bu hayat iyice değerlendirilmelidir. Tam bu noktada onların zaman anlayışlarına bakacak olursak, onlara göre içerisinde yaşanılan ân çok önemlidir. Bu ân gerçekte geçmiş içerdigi kadar geleceği de olasılıkla içermektedir. Ancak biricik gerçek olan ân, "şimdi" denilen ândır. Bu "şimdi" İslam tasavvufçularının; "ân bu ân, dem bu dem", "bayramın imdi yâr ile bayramın imdi" ve "ibnü'l-vakt" gibi kavramlarla anlatmaya çalıştıkları şimdi olmalıdır. Zaten teistik varoluşçuluğun bir noktada İslam tasavvufçularının vahdet-i vücud anlayışlarıyla kesiştiğini biliyoruz.

Hümanistik psikologlar, özellikle metodoloji bakımından fenomenci tutumu benimsediler. Onlara göre davranış ancak davrananın açısından görülebildiği ölçüde anlaşılabilir. Buna, kişiyi içerden anlamaya çalışma da denmektedir. İnsanı içerden kavramanın en kestirme yolu ise iç gözlem ve tecrübe anlayış metodudur. İnsan gibi bilinçli bir varlığa dıştan bakmak ve onu yordama imkânsızdır. Çünkü o bir cansız nesne veya eşya değil, edim gücünü içten alan dinamik bir varlıktır. Kısaca Hümanistik Psikoloji varoluşçuluk ve fenomenolojici felsefe görüşlerinden geniş ölçüde etkilenmesi bakımından son yıllarda felsefeden tamamen kopma eğilimi gösteren psikolojinin felsefeye yaklaşmasını temsil etmektedir. Bu arada sözü edilen aynı felsefi akımların Sosyolojiye P.L. Berger vasıtasıyla Tarihe de M.G.S. Hodgson tarafından dahil edildiğini belirtmeliyiz.*

* Hümanistik Psikolojinin dinî tecrübeye uygulanması sonucu teolojik psikoloji denilebilecek disiplinin geniş bir açıklaması ile söz konusu ekolün diğer özellikleri için bk. O. Strung, Jr. "Hümanistik Dini Psikoloji: Din Psikolojisinde Yeni Bir Bölüm", Çev. M. Naci Kula, *Uludağ Üniv. İFD*, Sayı:4, s. 347-354.

C. Dinin Tanımlanması Sorunu

Modern Sosyolojinin klasiklerinden başlayarak yeni sosyal teorisyenlere kadar bir dizi toplumbilimci, din ve toplum ilişkileri bağlamında dini tanımlamak açısından çok değişik ve renkli bir görünüm arz eden görüşler ileri sürmüşlerdir. Tabiatıyla her bir toplumbilimcinin dini nasıl tanımladığı, onların ayrı ayrı dine bakışlarını ve dinin toplumla olan ilişkilerinin nasıl olması gerektiğini de belirlemektedir.

Her şeyden önce şunu belirtmeliyiz ki, din denilince ne anlaşılması gerektiği sorunu her zaman için güncelliğini koruyan bir sorundur. Genel olarak dini tanımlamada üç eğilim ortaya çıkmıştır: dinin özü itibariyle tanımı, gördüğü işlevler itibariyle tanımı ve bu iki tanımlamanın birey ve topluma olan yararlılık dereceleri itibariyle telif edilmeleri yönündeki tanım. "Dinin ne olduğu?" sorusu birinci yani özle ilgili (substansiyel) tanımlamaların, "Dinin ne yaptığı?" sorusu ikinci yani işlevle ilgili (fonksiyonel) tanımlamaların, belli tarihî ve toplumsal şartlar altında Dinin söz konusu bu iki tanımının "ne derecede ve ne ölçüde yararlı olduğu?" sorusu ise üçüncü yani yararlılıkla ilgili tanımlamaların amacı olagelmıştır.

Hızlı olmayan sosyal değişmelerin yaşandığı sanayi öncesi durağan toplumlarında dinin özüyle ilgili tanımlara uygun bir dinî yaşayışın hakim olduğu görülürken, hızlı sosyal değişmelerin yaşandığı ve geleneksel olandan sanayi toplumuna geçişin paradigmayı oluşturduğu modernizmin etkisindeki toplumlarda ise işlevsel din tanımlarına uygun bir dinî yaşayışın tecrübe edildiğini görmekteyiz. Buradan çıkarılacak doğal sonuç, dinin özünün geleneksel toplumlarda, işlevinin de modern toplumlarda daha yararlı olduğu sonucu olmamalıdır kuşkusuz. Çünkü dinin özü her zaman değişmez olarak kalırken onun işlevleri ve yansıma biçimleri farklı olabilir. Dolayısıyla yararlılık konusu izafi bir şeydir. On-
dan istifade edene göre değişir.

“Dinin özü nedir?” sorusuna cevap olarak birçok farklı anlayışın bulunduğu belirtilmelidir. Onları; Tanrı, Kutsal, Hakkat, Sır, Güç, Ruh, Kör Talih (şans?), Kör Tarih (dehr), Tabiat-üstü, Tecrübe-ötesi Gerçek, Müteal Gerçek, Hiçlik vb. olarak sıralayabiliriz.

Dinin işlevlerinin ne olduğuna gelince, yine değişik bakış açılarından hareketle izafi bir şekilde telakki edilen birçok özelliğidir ki, onları da; sosyal sisteme bütünlük sağlamak, sosyal dayanışma ve yardımlaşmayı temin etmek, sosyal yapıya düzenlilik ve devamlılık sağlamak, bu yönde semboller oluşturmak, bireysel ve toplumsal eylemler için normatif kurallar koymak, kişilerin mânâ ve kimlik arayışlarında onlara kaynak (repertuvar, depo) oluşturmak, —dahâ çok Marksist ve materyalist açıdan bakınca— sosyal sınıfların ve grupların maddi çıkarlarını maskeleyen aracı olmak, yabancılaşma ve sosyal çatışmaları anlamada güçlü bir araç olmak, dinî kökenli başkaldırıları açıklama işlevi görmek ve insanı özgürleştirmede sahip olduğu potansiyelden hareketle ideolojik etkenlerin başını çekmek şeklinde sıralayabiliriz.

D. Dinde Eski ve Yeni'nin Kısa Bir Serencâmı

Batının sanayi toplumlarında ulaşılan geç modern döneme kadar, dinî gerçekliklerin de içinde yer aldığı “öteki veya başka” gerçeklerin toplumsal olarak inşa edilmeleri yönünde gerekli yapısal temellere ve onların şekillenmelerine göz atacak olursak, onların üç ya da dört çeşit düzenlemeden geçtiğini görüyoruz. 1. Dinî işlevlerin tüm sosyal yapı içerisine dağıldığı şekil, 2. Dinin fonksiyonlarında belli bir farklılaşmanın vuku bulduğu ve siyasi kurumlarla yakın bir işbirliği ya da kısmî bir özdeşleşmenin yaşanmasında olduğu gibi çeşitli toplumsal kurumlarla güç birliği ettiği şekil, 3. Dinî görevlerin hususi kurumsal bir alan tarafından tek elde toplandığı şekil, 4. Dinin bireyin özel dünyasında yer alması sonu-

cu özelleşmesi, ferdî bağdaştırmacılık (sinkretizm) ve kitle kültürü içerisinde yerini alması şekli. Sözünü ettiğimiz son aşamada din, aşkm yönüyle anti-tekelci bir pazar olan modern toplumda şu dört kanalda varlığını sürdürmeye başladı. 1. Kitle iletişim araçlarıyla 2. Eski mezhep ve kurumsallaşmış dinî örgütlerin kendilerini yeniden kabul ettirmesiyle 3. On dokuzuncu yüzyıldan kalma seküler ideolojilerin kalıntı taşıyıcılarıyla 4. Daha küçük karizmatik şahsiyetler, astroloji ve bilinç-artırıcı faaliyetler etrafında oluşan yarı-kurumsal yeni dinî topluluklar aracılığıyla. Şimdi bu genel tasvirin biraz daha ayrıntısına geçecek olursak şu tarihî ve toplumsal süreçleri izlemek gerekecektir.

Her ne kadar sanayi-öncesi, sanayi-sonrası ve ileri sanayi toplumları arasında büyük boyutlara varan sosyal değişimler vuku bulduysa da belli bir ölçüde devamlılık arz eden toplumsal oluşumlar da yer almıştır. Bireyleri bağlı oldukları aile, cemaat, millet vb. eski organik bağlardan koparmayla sonuçlanan sanayileşme süreci; aşırı bir bireyselleşmeyi doğurduğu kadar, dinin söz konusu doğal ve organik bağlarla olan ilişkilerini, bu ilişkiler sonucunda oluşan kurumları da parçalamaya sebebiyet vermiştir. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, bu süreçte din kurumsal ve toplumsal olmaktan çıkıp görünmez ve bireysel olmaya doğru bir değişim yaşamıştır. Daha önce toplumun ve kurumlarının güçlü bir tutkalı olan din, artık; işbölümü, şehirleşme, farklılaşma, sekülerleşme ve bireyselleşme ile nitelendirilen modern toplumda bireyin değer sistemleri, varoluş krizlerine anlam verme ve kimliklerini ifadelendirme aracı olmaya başlamıştır.

Bu gelişmelerden hareketle genel olarak dünyevileşme diye nitelendirilen süreç, dini ortadan kaldırma ve etkisini azaltma yerine, şaşırtıcı bir biçimde onun şeklini değiştirmeye, biraz âmiyâne bir deyişle, onu kılıksız ve kalıpsız bir hale getirmeye yol açarak tuhaf bir cilve göstermiştir.

Kısaca ve genel hatlarıyla sosyolojik bakış açısından bakılacak olursa günümüzde dini, toplumsal bir kurum olmaktan

çok kültürel bir kaynak ve kültürel bir biçimlenme olarak anlama eğilimleri daha ağırlık kazanmaktadır.

Bilindiği gibi dine klasik sosyoloji geleneği içerisindeki bakışların temel kaygısı, bir bütün olarak toplumun geçirmekte olduğu dönüşüm ve bireylerin bu dönüşümde üstlendikleri rolleri ile dinin değişme karşısında ne gibi îmalara ve potansiyellere sahip olduğu yönünde idi. Bunu, Marks ve Engels'in dini toplumun (gelişimi) önündeki bir engel olarak görmelerinde, alt sınıfların afyonu ve üst sınıfların da mistifikasyonu ve yanlış bilinçlenmeleri olarak algılamalarında görebildiğimiz kadar, Durkheim'ın toplumu bizzatı dinî olarak telakki etmesinde, Weber'in toplumun bizzat içinde bir din tasavvur etmesinde ve Troeltsch'in sosyal ahlâkı oluşturma da dinin rolünü yüceltmesinde de rahatlıkla görebiliriz.

1940 ve 50 kuşağında klasik geleneğin güçlü bir sentezcisi konumunda olan Talcott Parsons, dini, bir değerler sistemi olarak gördü ve kurumsal işlevlerinden büyük ölçüde soyutlanan "Özelleştirilen Din" diye bir kavram geliştirdi. Onu R. N. Bellah'ın Amerika'yı bütünleştiren bir din olarak gördüğü "Sivil Din" anlayışı izledi. O, Amerika'nın ulusal bütünleşmesini sağlamada araç olarak kabul ettiği Sivil Dini; farklılaşma, çoğulculuk ve kamusal alan karşısında özelleşmeyi (ya da öznelleşmeyi) Amerikan devletinin temel değerleriyle uyumlu hale getiren bir din şekli olarak tanımladı.

1960 ve 70'li yıllara damgasını vuran eğilim ise, dine bir mânâ ve kimlik sistemi olarak bakma eğilimiydi. Çünkü bu dönemde fert, modern toplumun karmaşık yapısı içerisinde hayatının anlamını ve yeni kurumsal baskılar karşısında bireysel kimliğinin ne olduğunu sorgulamaya başlar hale gelmiştir. Bu bağlamda P.L. Berger ve T. Luckmann'ın gündelik hayata ait bilginin fenomenolojik tahlilini yapan ve böylece pratik sorunları bir ölçüde çözmeyi amaçlayan çabalarını hatırlamalıyız. Kişisel bir din diye tanımlana gelen "Modern Din" Luckmann'da "Görünmeyen Din" adını aldı. Berger ise toplumsal kurumların anlamı üzerinde yoğunlaştı ve bireyin

hem kendi anlam dünyasıyla hem de kozmosla bütünleşmesini öngören "Kozmik Din" diyebileceğimiz dinler arası mukayeselere açık bir din anlayışı geliştirdi.

Modern toplumda güç ve birey ilişkisiyle farklılaşma ve rasyonelleşme süreçleri karşısında din problemi meydana okuyucu sosyolojik bir sorun olmaya devam etti. Neo-Marksist ağırlıklı bir çizgi izleyen Viyana Çevresi ve Eleştirel Teori etrafında oluşan yeni bir toplumbilimsel düşünür kadrosu dine Marks'tan daha çok önemli bir toplumsal rol bahsettiler. Bir kısmı Modernitenin eleştirisi için, bir kısmı da kapitalist toplumdaki güç odaklarının dini kullanma şekillerini tenkit etmek amacıyla dine önemli bir yer ayırdılar. İtalyan neo-Marksist düşünür Antonio Gramsci bir zamanlar Katolikliğin karşısında direnç gösteren popüler dinin mücadelesinden hareketle, modern toplumda da halkın inançlarının kurumsal dine (tabii ki bunun içine Evrensel ve Yüksek Tipli Dinler de girmektedir) karşı önemli bir koruma işlevi gördüğünü savundu. Bireyin özgürleştirilmesinde kurumsal Hristiyanlığı büyük bir engel olarak gören Marks gibi Gramsci de halkın özgürleştirilmesinde ne idiği belirsiz bir halk dini önermekteydi. Dolayısıyla o önemli bir güç olan devlete karşı popüler kültür yanında popüler dine de işlev kazandırmak istedi.

Bu arada yine dine belli bir önem veren ve 1960'lı yıllarda gelişmeye başlayan Marksist çizgideki Liberation Teoloji (Kurtuluş ya da Özgürleştirici Teoloji) akımını da burada anmamız gerekiyor. Bu akım Yüksek Tipli Dinlerin Teolojilerini insanın özgürleşmesi amacıyla yorumlamayı ve kullanmayı amaçlıyordu. Güney Amerika ülkelerinde ve İtalya'da yaygınlık kazanan akım, özellikle, az gelişmiş ülkelerin kapitalist ülkelerce ekonomik sömürüsü, kadına karşı cinsel önyargılar ve ayrımlar, ırk ayrımcılığı ve siyasal tiranlık aleyhtarlığı gibi sorunlar ve bu sorunları aşmada Teolojilerin sahip olduğu güç üzerinde yoğunlaştı.

E. Yeni Sosyal Hareketler ve Din

Özellikle içinde bulunduğumuz yüzyılın ikinci yarısında gerek Batıda gerekse Doğuda ve İslam ülkelerinde Moderniteyi tasdik etme, inkar etme ve telif etme yönünde bir dizi Yeni Toplumsal ve Dinsel Hareketlere tanık olmaktayız. Aslında en belirgin özelliklerini dinlerden alan Gelenek ile bir başka açıdan dinlerin dünyevi unsurlarla ilişkisi ya da karşılaşması sonucu oluşan Modernitenin gizli bir kapışmasını seyretmek için Yeni Sosyal Hareketlere bakmak yeterlidir. Daha geniş bir bakış açısıyla ideal bir yeryüzü cenneti kurmayı amaçlayan modern sosyal hareketlerin her birine yakından bakılacak olursa dinlerin iyi veya kötü bir kopyası oldukları görülebilir. Sözelimi modern insan ve geliştirdiği her kurumun gerçekleştirmeye çalıştığı hangi değeri ve düşüncüyü ele alırsanız alın, temelde dinler ve on sekizinci yüzyılda bir hayli yaygınlık kazanan tabiî hukuk ve beşerî cemiyet arayışlarındaki değerlerin yattığını bulmak mümkündür. Meselâ Yeni Sosyal Hareketlerde dile gelen değerler olarak; birlikte yaşama arayışları, hoşgörü, sosyal adalet, insan hakları savunuculuğu, savaş (ve özellikle nükleer savaş) aleyhtarlığı, feminizm, çevrecilik, verimliliği arttırma, iş ahlâkı, emeğin hakkını koruma vb. tüm sosyal değerler bu çerçevede ele alınabilir. Tıpkı bu hareketlerin güçlü dinî içerikler taşımalarında olduğu gibi, bizzat dinlerin bünyelerinden moderniteye ve ilgili topluma karşı bir tepki olarak ortaya çıkan Yeni Dinî ve Maneviyat hareketleri de güçlü toplumsal içerikler taşımaktadır. Burada insanın aklına şöyle bir benzetme gelmektedir. O da, bireysel planda gözlemlediğimiz ruh-beden ilişkisinin ve geriliminin toplumsal planda da din ve toplum ilişkisi ve gerilimi olarak karşımıza çıkmasıdır. Aralarındaki benzerlik veya ayrılık noktalarını her bir bakış açısı sahibinin gözlüklerine bırakıyoruz.

Öte yandan sözde-Marksist toplum bilimcilerin şekil ve adlandırma açısından tamamen seküler görünen bu tür Yeni Sosyal Hareketleri, toplumda kolektif bir aşkınlık ve mane-

viyat arayışının dışı vurumu olarak görmeyip, kendi deyişleriyle bireysel ve toplumsal özgürlük arayışının ya da sorumluluk arayışının kendiliğinden doğurduğu hareketler olarak görmeleri kimseyi şaşırtmamalıdır. Ancak bazı modern din tarihçilerimizin sözgelimi Türkiye'deki Alevilik sorunuyla ilgili olarak yaptıkları benzer değerlendirmelerini anlayışla karşılamamız bir hayli zor gözükmektedir. Şöyle ki söz konusu tarihçilerimize göre Alevilik, "ne biline gelen klasik bir İslâm mezhebi ne de siyasi iktidara talip olan militan bir ihtilal ideolojisi olarak meydana çıkmayan ve kendiliğinden gelişen bir tarihi sürecin ürünü olarak görülmelidir." Ayrıca bu dini akım, "Marksist anlamıyla 'bir başkaldırı ideolojisi' olmayıp, göçebelige dayanan bir sosyo-ekonomik ve kültürel ortamın kendine mahsus bir müslümanlık anlayışı olarak tabii bir şekilde doğmuştur" (A.Y. Ocak, 1994, 119). Böylesine tarihselci bir yaklaşım; Osmanlı döneminin Kurumsal dini olan Sünnîliği, yeni kurulan Cumhuriyet Türkiye'sinde bir mezhep olarak dengelemenin bir aracı olmaktan çok, Yüksek Tipli Bir Dine karşı direnç gösteren halk inançları örneğinde olduğu gibi popüler dinin bir benzeri olmasın? Türkiye'deki İslâmî toplumsal varoluşu, M. Fuat Köprülü gibi tarihçilerimizin Eski Türk Halk İnançlarına indirgeme gibi bir çabalarının olmadığına inanmak gerekiyor. Böyle bir çaba -söz konusu tarihçilerimizi tenzih ederek söylüyorum!- sözde-Marksistleri hümanist bir din kurmaya çalışan pozitivistin kurucusu A. Comte'dan ve materyalist bir din kurmaya çalışan K. Marks'tan hiç de "daha ileri" götürmediği gibi, korkarım tarihselci bir yaklaşımla konularını ele alan tarihçilerimizi de götürmez.

Faydacılığı yerip yaratıcılığı bir ideal olarak öne süren sözde-Marksist toplumbilimciler, bireyi yaratıcı olmaya götürdüğünü iddia ettikleri özgürlük ve beşerî sorumluluk arayışının, aşkın bir değere ve varlığa bağlanmadıkça başıboş bir hedonizm (ibahiyecilik) ve sorumsuz bir nihilizmle sonuçlanacağını görmeliler.

Modern dinin bireysel bir din olduğunu ileri sürenlere karşı yukarda sözünü ettiğimiz yeni dinî ve sosyal hareketlerden anlaşıldığı kadarıyla hiç de öyle olmadığı görülmektedir. Modern dindeki bireyin aksine Evrensel ve Yüksek Tipli Dinlerin yücelttiği birey, bir kütleyi oluşturan atomlar ya da bilinçsiz bir kitleyi (yığını) oluşturan lanetlenmiş tek başına bireyler değil, içlerinde taşıdıkları tanrısal ruhu, aynı ruhu taşıyan başka ruhlarla tanıştırmak suretiyle yetkinleştirmek süreci denilen —bireyselleşme değil— bireyleşme yolundaki bireylerdir. Esasen birey ve toplum arasındaki ilişki diyalektik bir ilişki olduğu kadar din ve toplum arasındaki ilişki de diyalektik bir ilişkidir. Dolayısıyla bu amaçla din, yoğun olarak bireysel ve kişisel, kaçınılmaz olarak da toplumsal bir gerçektir.

KAYNAKLAR

- Ahmet Yaşar Ocak, "Alevilik, Bektaşilik Gerçeği ve Bazı Tezler", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 31, 1994.
- Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, İst., İnk. Kit., 1994, 11.bs., s. 296-301.
- Gustave Mensching, *Dinî Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Konya: Tekin Kit, 1994.
- James A. Beckford, *Religion and Advanced Industrial Society*, London: Routledge, 1989.
- James A. Beckford (ed.) *New Religious Movements and Rapid Social Change*, London, Paris: Sage-UNESCO, 1986.
- James A. Backford ve Thomas Luckmann, *The Changing Face of Religion*, Sage, 1989 - London.
- M. G. S. Hodgson, *İslamın Serüveni*, Çev. Heyet, İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- O. Strung, Jr., "Hümanistik Dinî Psikoloji: Din Psikolojisinde Yeni Bir Bölüm", Çev. M. Naci Kula, *Uludağ Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* Sayı:4, 1992, s. 347-354.
- Peter, L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun, İstanbul: İnsan Yay., 1993.

- Peter L. Berger, *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*, London: Penguin, 1988.
- Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, Çev. Şehabeddin Yalçın İst., İnsan Yay., 1995.
- Seymour Caim, "Study of Religion: Hirstory of Study" ER., Ed. Mircea Eliade, NY., 1987.
- Thomas Luckmann, "The New and the Old in Religion", *Social Theory For A Changing Society*, Ed. P. Bourdieu ve C. S. Coleman, Oxford ve Colorado, 1991, s. 167-188.
- Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din*, çev. Ali Coşkun, Fuat Aydın, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.



Toplum ve Din*

WALTER H. CAPPS**

Din ve toplum arasındaki ilişkiler, hem dinin hem de -uzun bir süreden beri yaygın olan entelektüel iddialara göre- toplumun doğası için temel ve aslî bir nitelik taşır. Gerçekten de toplumlar, temsil ettikleri değerler, teşvik ettikleri bireysel ve toplumsal güdüler, ilham ettikleri ve yasakladıkları dürtülerle ve kendileriyle inanç, tutum ve davranışların inşa edildiği ve korunduğu ideallerle vasıflan- dırılırlar. Binaenaleyh, din de beşerî toplumsal ilişkiler göz önünde bulundurulmaksızın çok zor teşhis edilip tanımlana- bilen bir fenomendir. Din; toplumsal düzen, bireysel davra- nış ve kolektif eylem için buyruklar sunar. Böylece bütün di- nî gelenekler insan hayatı ve gündelik tutumları için büyük ilgi ve saygı uyandıran hedefler olarak kabul edilen ve algıla-

* Walter H. Capps, "Society and Religion", *Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, Cilt:13, NY:1987, s.375-385.

** Walter Holden Capps: California'dan temsilciler meclisi üyesi. 5, Mayıs, 1934'te Omaha, Nebraska'da doğdu. Lisans eğitimini 1958'de Portland State University'de, B.D'sini 1960'da Augustana Theological Seminary'de, S.T.M.'sini 1961'de Yale University Divinity School'da, Master (M.D.) ve Doktorasını 1965'de Yale University'sinde tamamladı. Ocak 1997'den kalp krizi sonucu öldüğü Ekim 1997'ye kadar bir Demokrat Parti Temsilcisi olarak görev yaptığı tarihe kadar University of California, Santa Barbara'da Dini Araştırmalar Profesörlüğü yaptı. Esas ilgi alanı Din Sosyolojisidir.

nan şeyler arasındaki ilişkiye ifade kazandırırılar. Dünya dinleri gözle görülür bir noktaya kadar bu temel ilişkiler hakkındaki farklı yorumlamaları temelinde ve öngördükleri ve üstün bir değer biçtikleri topluma karşı tutumlarına göre bir diğerinden ayırt edilebilirler. Dünyanın dinî gelenekleri her ne kadar bu temellerden hareketle bir diğerinden ayırt edilebilirse de onlar yine de söz konusu hedeflerle olan ilişki ve onun gerektirdiği şeyler hakkında birtakım ortak kanaatler de taşırlar.

Toplum ve Çeşitli Dinî Gelenekler Arasındaki İlişkiler

Bütün dinî gelenekler benimsedikleri ideallerle bu ideallerin ifade edilmek üzere tasarlandıkları hayatın toplumsal düzenlenişi arasında bir uyumluluk derecesi ararlar. Sonuç olarak her toplum sahip olduğu yüksek kolektif arzu ve emelleriyle, yani dinin öngörüp onayladığı amaçlarıyla diğer toplumlardan seçilip ayırt edilirler. Dolayısıyla bütün dinî gelenekler, müntesiplerine henüz toplumlarının ulaşamadığı hedefleri ilham etme mekanizmalarına sahiptir. Söz konusu ideallerle dinin onayladığı kollektif davranışlar arasındaki ilişki, dünya dinlerinin öğretilerinin savundukları çok kapsamlı dünyevî saadet göz önünde bulundurularak, sürekli düzeltme ve değişmelere maruz kalır. Bütün dinî gelenekler bireylere ve topluluklara kendileriyle hayatlarını yerleşik toplumsal ve kültürel kurulu düzenden farklı bir temel üzerine kurabilecekleri (veya yeniden-kurabilecekleri) araçlar temin ederler. Yani, tüm dinî gelenekler dünyadan uzaklaşma veya toplumsal kurulu düzenden bağımsız olma biçimleri dayatırlar. Böyle yapmakla onlar dinî ideallerle toplumsal hayatın günlük düzeninin tam olarak birbirleriyle uyumlu olmadığını, aksine çatışma ve gerilimle nitelendirilebileceklerini teyit etmiş olurlar. Bu tür çatışmaların etkili çözümü belirgin manevî ve amelî stratejileri gerektirir.

Toplumla olan ilişkilerinin karmaşık tabiatından dolayı dini gelenekler kutsal ile kutsal-dışı arasında bir ayırım yapmaya başvurmayı ve bu ayırımı toplumun statüsünü inşa etmede uygulamaya koymayı genellikle yararlı bulurlar. Hayatın tamamının kutsal olduğunu öne sürme konusunda dinî bilinç içerisinde karşı konulmaz bir eğilim bulunmakla birlikte kutsal olanın kutsal-dışı olarak kabul edilen şeylere göre belirlendiğini de itiraf ederler. Kutsal ve kutsal-dışı kavramları yalnızca birbirleriyle olan ilişkilerine göre tanımlanabilen ikili (dikotomik) kavramlardır. Bu nedenle her bir dinî geleneğin iç dinamizmi, kutsalın yalnızca kutsal-dışının karşısı olarak bilindiği ve algılandığı sürece her şeyin nasıl olup da kutsal olabileceğini kavrayışından doğar. Dinî geleneklerin öğretileri, bireysel ve toplumsal beşerî hayatın nasıl düzenlenmesi gerektiğine ve kutsalla kutsal-dışı arasındaki söz konusu temel ilişkinin karmaşıklıkları ışığında yüksek beşerî taleplerin nasıl karşılanacağına dair bilgi ve tecrübeden çıkarılır. Sonuç itibarıyla dinî gelenekler, kutsalın sınır ve kapsamının kutsal-dışının sınır ve kapsamına göre ayırt edilebileceği denenmiş formüller sunarlar. Fakat hepsi de hayatın bizzat kutsal olduğunu ve onun toplumsal şekil ve ifadelerinin bu tür algılama ve kanaatlerle bir füzyon halinde birleştirilmesini ve hatta karıştırılması gerektiğini öne sürmek isterler.

Konfüçyanizm

Konfüçyüs (M.Ö. 552?-479) halkın toplumsal sorumluluk bilincini uyandırmak ve sosyal ve siyasî reformları başlatmak amacıyla Çin'in bir ucundan ötekine seyahatlerde bulundu. Gerçekten de Konfüçyüs'ün öğretileri, ahenkli bir aile hayatının, adaletli bir şekilde yönetilen bir devletin ve sakinlerine barış içinde yaşamaya elveren yeterli manevî kabiliyetlere sahip bir dünyanın kurulmasını teşvik edebilecek ahlaki/ma-nevi bir ortamı oluşturmak üzere tasarlanmıştır. Konfüç-

yüs'ün gözünde bireysel kişilik ve âdil bir toplumsal ve siyasal düzen ahlakî/manevî gelişmenin birer sonuçlarıdır. Onun aynı anda hem ahlaki kişiliğin hem de ahenkli toplumsal bir düzenin geliştirilmesine dönük vurgusu, takipçilerini onun öğretilerini iki doğrultuda yorumlamaya itti. Birincisi, M.Ö. beşinci yüzyıldan itibaren *Büyük Öğrenim*'le (*Great Learning, Ta hsüeh*) temsil edilen Konfüçyüscü öğretinin toplumsal içerimlerini vurgulayan yorum. İkincisi de Konfüçyüs'ün büyük oğlu Tzu-ssu'ya (m.ö.483-402) atfedilen Yol'un Öğretisi'yle (*Doctrine of the Mean, Chung-yung*) temsil edilen, bir kimsenin tabiatının tam olarak gerçekleşimine ulaşmak için bir araç olarak duygu, mizaç ve aklın uyumlu dengesine vurgu yapan yorum. Orta Yol'un Öğretisi, bireysel doğaların gerçekleşmesinin daha kapsamlı toplumsal ve siyasal ahenğin biçimlerini meydana getirebileceğini iddia eder. Konfüçyüscü öğretinin ahenkli bir toplumsal ve siyasal düzen için temel kurallar koymakla birlikte bireysel ahlakî güdülerini de yerleştirmeye çalışmasından dolayı bu iki katlı kapasitesi onu Çin'in hakim düşünce okulu haline getirdi ve M.Ö. 136'da resmî devlet doktrini olarak ilan edilmesini sağladı. Yüzyıllar boyunca Konfüçyanizm Çin'in toplumsal ve kültürel hayatının tamamında (ve özellikle de idare, hukuk, eğitim, müzik alanlarında ve halkın ibadet hayatında) biçimlendirici temel bir rol oynadı. Çin dini ve felsefesi üzerinde Taoizm ve Budizm'in muazzam etkileri bulunmakla birlikte geleneksel Çin toplumunun aslî bütünlüğünün sağlanması Konfüçyüscü öğretinin bireysel ahlaki buyruklarla toplumsal düzenin gerekleri arasındaki uyumlulukları belirlemedeki kabiliyetine bağlanabilir.

İslam

İslamiyet dini öğretiyle emredilen toplumsal düzenin açık bir örneğini sergiler. Gerçektende İslam'ın hakim olduğu bölgelerde İslam dini demek, İslamî devlet demektir. İslamî ide-

al, cemaat-devletleri halinde geliştirilmeyi tazammun eder ve kişinin Tanrıyla ilişkisi toplumsal muhitlerde yer alan insanlarla ilişkilerine bağlıdır. Bu sebeple hepsi de M.S. yedinci yüzyılda Arabistan'da Muhammed Peygamberin vahiy ve öğretilerinden kaynaklanan bir İslamî halklar, bir Müslüman İmparatorluk ve gerçekten bir İslam medeniyeti mevcuttur. Bir Müslüman'ı Allah'ın iradesine "teslim olan" ve "Allah'tan başka ilahın bulunmadığını ve Muhammed'in onun elçisi olduğunu" ifade eden biri olarak anlamak, toplumsal ve siyasal bağlılık için güçlü bir temel oluşturur. İslam itikadı ve İslam Hukuku aynı iradenin değişik veçheleri olarak algılanır. İslam'ın kendine mahsus zihniyeti, manevi ile maddinin, kamusal ile özel alanın ve ferdi dini taleplerle devletin işlerini birlikte tasavvur eder. Hayatın dini ve dünyevi alanları arasında kesin bir ayrım yapılamayacağı için Müslümanlar İslam devletini ilahi iradeyle bir şekilde vücut buluyor olarak tasavvur ederler. Bu nedenle başlangıcından beri İslam dünyası teokratik devletlerle idare edilmişlerdir. Gerçektende günümüzde bu dünya içerisinde mevcut bulunan gerilimlerin çoğu modern eğitimdeki ve toplumsal alandaki reformların gücünden ve geleneksel İslam hukukunda açıkça gözlenen dini ve sosyal dengeyi alt üst eden siyasî demokratikleşmenin gücünden kaynaklanmaktadır.

Şintoizm

Japonya'nın yerli kültürü ve zihniyeti olan Şinto, ayırt edilmeleri gerçekten imkansız manevi ve maddi unsurların karşılıklı bağımlılığının bir örneğini bizlere sunar. Eski halk hikayeleri, mitler ve Japon halkının dini ayinleri şeklinde ifadesini bulan Şinto, ortaya çıkıp tarih boyunca devam etmekte olan Japon kolektif kimliğiyle çok uyumlu bir şekilde yalın bir biçimde gelişti. Bu nedenle Şinto Japonlara münhasır ve doğal olarak özgü olan inanç ve uygulamaları tanımlama aracı olarak kendini ortaya koymaktadır. Onun ne bir kuru-

cusu, ne tasdik edilmiş bir kutsal kitabı ne de şart koşulmuş bir öğretiler seti bulunmaktadır. Ona ait olduğu iddia edilen mitler bir çok bakımdan Güney Doğu Asya halkları arasında rastlanılanlarla benzerlikler sergiler. Ne var ki Şinto'nun benimsediği hayata karşı tutum ayırt edici bir şekilde Japonlu bir tutumdur ve etkileri Japon sosyal ve kültürel hayatı boyunca sayısız bakımlardan hissedilir. Kökenleri özellikle Konfüçyanizm, Taoizm ve Budizm gibi başka yerlere uzanan dinî ve kültürel geleneklerle karşılaşmasında Şinto hem uyarlayıcı hem de karşı koyucu yönlerini göstermiştir. Onun halk arasındaki varlığı yüzyıllarca imparatora ve hanedana saygıya dönüştürölmüş bulunan daima atalara saygıyla birlikte olmuştur. Bu; hayatın kendisinden fıkkırdığı, insan davranışının kendisi vasıtasıyla yönlendirildiği ve yine onun vasıtasıyla halkın birleştirildiği güce (*kami*) bir bağlılık anlamına gelir.

Hinduizm

Hindistan'ın dini (ve aynı zamanda medeniyeti olan) Hinduizm daha karmaşık bir manzara arz eder. Hindu medeniyeti içerisinde din milli hedeflerle daha az, bir hayat tarzı ve bir bilinç olarak ise daha çok uygun bir fonksiyon icra eder. İnsan hayatının sonu gelmez doğum ve yeniden doğum dizisinden oluştuğuna dair Hindu anlayışı ve *Karman'a*, yani daha önceki amellerin mevcut ve gelecekteki şartları belirleyen faktörler olmasına dair Hindu inanç, birlikte sosyal sınıfların tabakalaşmasına yol açtığı kadar dini değerlerin hiyerarşik düzenlenişine de yol açar. Bireyler ister erkek isterse kadın olsunlar bağlı bulundukları sınıfın yahut kastın beklenen ve şart koşulan kaidelerini ve görevlerini (Dharma) icra etmekle yükümlüdür. Gerçektende sınıflar arasındaki ayrımlar insanların temel olarak ayırt edildikleri kasta tekaböl ederler. En önde gelen mevkide yer aldığına hükmedilen *Brahmana'lar* ilahi gücün koruyucuları olarak anlaşılırlar.

Kşatriya'lar, yani soylu ve asiller insanları korumak için vardır. Üçüncü kastın üyeleri olan *Vaişya'lar* araziye bakmak, ticaret yapmak, inekleri gütmek vb. gerekli işleri yapmakla yükümlüdürler. Bir çeşit hizmetçi sınıfı olan dördüncü kast *Sudra'lar* uysal bir şekilde hizmet gören kişiler olarak kabul edilir. Hinduizmin öğretisi tabakalaşmanın kozmik bir hareket tarafından onaylandığını kabul ettiği sürece sosyal tabakalaşmaları haklılaştırır. Toplumsal sistem *Karman'ın* gücüne zorunlu bir ilavedir ve ancak Karman vasıtasıyla ki bireyler ebedi doğum ve yeniden doğum çarkından nihai kurtuluşu umabilirler. Böylece Hinduist anlayışta ruh ve madde arasında güçlü bir düalite söz konusudur. Ve mevcut toplumsal yapı kabul edilip tasdik edilmekle acı veren şartlar katlanılır hale gelir, fakat böyleşi yorumlar dünyayı yegane bir gerçeklik ve ardından da din ve toplumu birbirlerini tamamlayan gerçekler olarak kabul eden algılar ve inanışlar içerisinde vuku bulur.

Budizm

İnsan hayatında acı çekmenin ve manevi cehaletin hakim olduğu şeklindeki kesin algıdan hareket eden Budizm dünyevi hayatın ebedilik veya nihai mutluluğu temin etmediğine dair inanç yoluyla din ve toplum arasındaki ilişkilere ifade kazandırır. Kurucusu Sidharta Guatama (ö. M.Ö.563?-483?) dinleyicilerine ve izleyicilerine duygusal zevk içerisindeki süfli bir hayata karşı koymayı ve devamlı bir şekilde nefis öldürmeye dayalı bir hayatı öğütlemiştir. Bu iki uç arasındaki "Orta yol" 'Hinduizm'de olduğu gibi, hayatın nihai hedefi olan *Nirvana'ya* doğru ilerleyişi vasıtasıyla çalışan bir süreç yoluyla izlenen; doğru bilgi, sükunet ve aydınlanmayı teşvik etmek üzere tasarlanmıştır. Bu nihai hedef, içerisinde bireyin keder ve üzüntüden kurtulduğu ve artık üzerinde acı çekmenin hiçbir etkin denetiminin bulunmadığı aşkın bir durum olarak algılanır.

Budizm'in himayesi altında manevi oluşumun gözle görülür karakteri güçlü bir manastır hareketine ihtiyaç duymuştur. Manastır hayatının amacı, isteklileri Nirvana'ya doğru götüren  nl  Sekiz Katlı Yol'un buyruklarıyla y nlen-dirilmeleri için bir  er eve ve manevi gıda sağlamaktır. Manastır düzeni (Samgha) içerisinde hayat sade bir şekilde yaşanmalıdır. Mamafih aşırı zahidane uygulamalara göz yumulmamıştır. Gerçekten Budizm din adamı sınıfının dışındaki insanlar (laity) tarafından hem desteklenen hem de izlenen bir manastır dini olarak nitelendirilebilir. Böylece Budizm içinde yayıldığı toplulukları tanımlamaktan çok etkileyici olmuştur. Hindistan, Çin, Japonya, Tibet, Burma, Srilanka ve gerçekte tüm Güneydoğu ve Güneybatı Asya'da hatta ABD'de de Budizm esnek ve kendini uyarlayan bir din olmuştur. Budizm ahlaki önderler olarak kabul edilen ve halk tarafından hem saygı duyulan hem de davranışları tatbik edilen rahipler tarafından örneklendirilen bir hayat tarzını  ğretir. Budizm hususi olarak acı çeken insanlığa gösterilecek tepkinin aktif bir merhamet olması gerektiğini  ğretir. Ve bunun doğrudan sonucu (hastaneler, okullar, yetimhaneler ve diğer hayırsever kuruluşlar gibi) sosyal hizmet kurumlarının teşkil edilmesidir. Merhamet aynı zamanda; cömertlik, ahlaklılık, sabır, güçlülük, meditasyonda yoğunlaşma ve hikmet gibi bireysel erdemleri dikte eder. Fakat bu erdemler bireysel bilincin önceliği üzerine yapılan temel bir vurguya dayanırlar. Bu durum daha katı olan Therevada Budizmi'nde Buda'yla birleşme olarak, Mahayana Budizmi'nde ise bir Buda haline gelmek için insan ruhunun adanması şeklinde anlaşılmıştır.

Taoizm

M. . altıncı yüzyılda Çin'de feodalizmden yeni bir sosyal düzene geçişe bir karşılık olmak üzere yerleşen Taoizm Çin kültürünün tüm yönleri üzerinde oluşturucu bir etkiye sahip

olmuştur. Tao-te-Ching'in ünlü yazarı Lao-tzu ile birlikte Taoizm bağlılarına pratik bir yaşam tarzını (doğal yol) olduğu kadar evrenin birliği karşısında kendilerini sükunetle düzenlemelerini mümkün kılan bir tutumu da öğretir. Taoizm peysaj mimarisindeki boyamada, çay içmede, vb. sanatsal ve kültürel formlarda ifadesini bulan ahenk, sadelik ve sükuneti öğütler. Her ne kadar Şintoizmin Japonya'da yükseldiği gibi hiçbir zaman resmi yönetim mevkine ulaşmamış olsa da Taoizm, geleneksel Çin toplumunda hayata karşı kollektif tutumun bir kaynağı olmuş ve komünist yönetimin iktidara geldiği 1949'a kadar etkisini sürdürmüştür.

Yahudilik

Yahudilikte din ve toplumun temel ilişkilerindeki karmaşıklıklar birçok bakımdan kendisini gösterir. Mesela İbrani metinler yaratılışın (dünyanın bir gerçek Tanrı tarafından inşa edilmesi) güzel ve zevk için planlanmış bir yaratma olduğunu ifade eder. Aynı zamanda hayatın güzelliği ve kutsallığı, hayat tarzları kesin ve hususi ahitsel müeyyidelere göre düzenlenen bir halkın özel mevki ve karakterine bakarak güçlü ve kalıcı inançlar ışığında yorumlanmıştır. Yahudi anlayışına göre "Eğer benim sözlerimi işitir ve emirlerime uyarırsanız, ben sizin Tanrınız, siz de benim halkım olacaksınız (Ex.19:5)" ayetindeki ahitsel söz herkese verilmiş bir söz değildir. Böylece Yahudilik bir taraftan hayatın tamamının doğruluğunu tasdik ederken öte yandan tam olarak neyin kutsal ve yüceltilmiş olduğuna da özellikle dikkat eder. Ahit vasıtasıyla tasvir edilen Tanrı ve Halkı arasındaki ilişkiyi anlarken Yahudilik kendileriyle ahitin yüceltildiği ve korunduğu kanunlar ve ibadet uygulamaları gibi şartlara ayrıca büyük bir vurgu yapar. Ahitin önceliği hükümran bir uluhiyete bağlı kimselerin onun buyruklarına göre kollektif bir kimliğe sahip olacağı teminatını verir. Ahit aynı zamanda bu kimliğin Yahudileri benzer bir uluhiyete bağlı olmayan diğer tüm halk-

lardan ayırt edileceğini de ima eder. Yahudi düşüncesi ve anlayışında din ve toplum arasındaki ilişki böylece iki hareket noktasından, yani ahitsel ilişkinin dışından ve içinden tasvir edilmelidir. Daha kapsamlı bir bakımdan Tanrı dünyayı yaratırken kendisi ile bütün halklar arasındaki ahenkli varoluşun kalıplarını yerleştirmiştir. Ahidi yerleştirirken kendileriyle yaratılan dünyanın kurtuluşunun icra edildiği bir halkı Tanrı seçmiştir. Her iki üstün noktadan da hareketle Yahudilik dünyayı ve dolayısıyla toplumu, içinde ilahi faaliyetlerin meydana geldiği bir çevre olarak algılar. Yine her iki üstün noktadan da hareketle kurtuluş, yaratıcının yaratmadaki amacının gerçekleşmesini içine alır. Böylece Yahudilik dini ideallerle toplumsal gerçek arasında temel bir uyumluluğu, yani hem dini hem de siyasi ilkenin oluşturduğu bir millet olan İsrail milleti fikrinde yüzyıllardır verilmiş bulunan bir uyumluluğu tasdik eder.

Hıristiyanlık

Yahudilik içerisinde bir hareket olarak başlayan Hıristiyanlık selevinin ahitin önceliğine yaptığı vurguyla birlikte onun uluhiyetin mahiyetini tamamen monoteistik bir karakterde olduğu anlayışını da miras almıştır. Fakat Hıristiyanlık Hz.İsa'nın hayatıyla haber verildiği ve inanç esaslarına tek bir gerçek Tanrı'ya inancı üçte birlik ifadesiyle kabul etmekle daha gelişmesinin başlangıç aşamalarında çağrısını sadece Yahudilere değil aynı zamanda Greko-Roman dünyanın bütün sakinlerine de yapmıştır. Netice itibariyle ahide bağlılık Yahudilikte hakim olanın tam tersine daha çok manevi daha az hukuki terimlerle yeniden yorumlandı.

Gerçektende ahidin anlaşılmasındaki Hıristiyanı revizyon aynı zamanda gözden geçirilmiş kollektif bir kimliğin temeli olabilecek yeni bir ahidin formüle edilmesini gerektirdi. Bu yeni ahit Hıristiyanlığın evrensel terimlerle anlaşılmasını ve Hz. İsa'nın takipçilerinin kendi kimliklerini bulmalarını

mümkün kılmıştır. Böylece –Hıristiyanlığın Yahudilikle paylaştığı inançlar olan- yaratılmış düzenin güzelliği ve kurtuluş ihtiyacı hakkındaki temel inançlar bağlamsal olarak uygulanmalı ve anlaşılmalıdır. Böylesi inançları bir Hıristiyan devletin bulunması gerektiği anlamına gelecek şekilde uygulamak ve aynı inancı görevleri her nerede olurlarsa olsunlar Tanrının varlığını ortaya koymak ve/veya keşfetmek olan Hıristiyanları “yeryüzünün tuzu” (en iyi insanlar –çn) olarak algılamaya bir gerekçe temin edecek şekilde zikretmek mümkündür. Ve bu temel dini inanışlar Grek ve Helenistik etkilerden büyük ölçüde çıkarılmış bulunan algılarla birleşmiştir, topluma Hıristiyanların Tanrının krallığı anlayışlarında olduğu gibi hem aşkın hem de ideal terimlerle yaklaşmak da mümkündür.

Böylece din ve toplum arasındaki ilişkilerle ilgili özel buyrukların her bir dini geleneğin motive edildikleri temel ve oluşturuıcı eğilimde gizli olduğu gösterilebilir. Gerçektende her bir örnekte bir dinin topluma karşı takındığı tutumun o dinin insani durumu nasıl tasvir ettiğini bilmek, insan cemi-yetleri üzerine hangi değerleri yerleştirdiğini ve kozmik düzeni en kapsamlı bir şekilde anlayışı ışığında bireyden ne beklediğini nasıl tasvir ettiğine bakarak tahmin etmek mümkündür.

Din ve Toplumun İncelenmesi

Her ne kadar din ve toplum arasındaki ilişkiler, Batı’da XIX. yüzyıla kadar yoğun çalışmaların konusu olmamışsa da bu konu Eflatun’un *Cumhuriyet*’inde olduğu gibi ideal bir toplumun oluşturuıcı öğeleri ile ilgili ortaya atılan sorulardan beri ilk entelektüel açıklamalar için bir temel oluşturmuştur. Etkili bir toplum ve cemaat hayatına katkı sağlayan ahlaki ve manevi ideallerin biçimi (özellikle *Nicomachean Ethics* adlı kitabında) Aristo’nun yazılarında, Epictetus, Marcus Aurelius ve diğer Epikürcüler ve Stoacıların yazılarında

da bulunabilir. Konu aynı zamanda Kitab-ı Mukaddes öğretilerine ifade kazandırmada Yunan tartışma ve düşünce kategorilerinin kullanıldığı ortaçağ Hristiyan literatüründe de görülebilir. Kalıcılık ve değişim ile varlık ve oluşun ilişkilerine dair Yunan formülasyonları, yaratan ve yaratılışın ilişkisine dair Yahudi-Hristiyan anlayışta birleştirilmek suretiyle sentezler oluşturuldu. *Timaues*'da Eflatun'un "Daima var olan ve varoluşun olmadığı şeyle daima varoluş halinde olan ve hiç varolmamış olan şey nedir?" sorusu klasik Hristiyan teolojisinde Tanrı ve dünya arasındaki ilişkileri tasvir eden terimlerle cevaplandırıldı. Böylesi formüller altında dünya –ve dolayısıyla toplum- bütün ebedîliğin kaynağında bulunan veya "daima varolan ve varoluşun bulunmadığı" ifadesinin kökeninde bulunan Tanrıya karşıt olarak ikinci dereceden, tabii ve çıkarsanan bir gerçeklik olarak yerleştirildi. Kutsal ve kutsal dışı arasındaki ilişkilerin dayatmaları altında ortaçağ yazarlarının teolojik görevi, tâbi durumundaki realitenin dahili güzellik ve uyumluluğunu onun statüsünün ancak birinci dereceden kabul edilen realiteyle (Tanrı) zıtlığı içerisinde anlaşılabileceği gerçeğinin tam kabul edilmesiyle tasdik etmektir. Kutsalla kutsal dışı arasındaki bu ilişkinin normatif açıklaması *City of God* (Tanrı Sitesi) adlı kitabıyla Augustine (354-430) tarafından takdim edildi. Bu kitapta o dünyevi düzenin ebedî düzene benzerliği içerisinde algılandığını dolayısıyla kendisine pozitif bir statü verildiğini öne sürer. Augustine bu kitapta söz konusu karşılıklı bağımlılıkları ifade etmek için Eflatuncu felsefi kategorileri kullandı. Thomas Aquinas (1225-1274) semavi ve dünyevi alemler arasındaki uyumluluk kadar kilise ve sivil düzen arasındaki uyumluluğu da göstermek amacıyla Aristocu kategorileri kullandı. Protestan Reformasyonu zamanında Martin Luther (1483-1546) *Christian Liberty* (Hristiyan Özgürlüğü) adlı kitabında hem geçici/dünyevi hem de ebedî yükümlülüklerin ve hizmetlerin birbirlerinden ayırt edilmeleri ve doğru bir şekilde düzenlenmeleri için "İki Krallık Doktrinini" geliştirdi. Hristiyan ilahiyat edebiyatında semâvî veya ebedî ideale

yakın benzerliği olan dünyevî veya sivil toplumlar yaratma teşebbüslerine yönelik çok sayıda örnek mevcuttur. John Calvin (1509-1564) *Institutes of the Christian Religion* (Hristiyan Dininin Kurumları)'nın yazarı, bu benzerliği kendi şehri olan Cenova için arzu etti. 1648'deki Cambridge Platformu Massachusetts Bay Puritenlerinin toplumsal hayatlarını hem ilahi hem de tabii hukuk tarafından desteklenen Kitab-ı Mukaddes ilkelerine göre düzenleyen bir plan tasarladılar. Bütün bu formülasyonlar din ve toplum arasındaki ilişkinin idealle gerçeğin karşılıklı bağımlılığına göre şekillendiğini kavramışlar ve teori ile pratik arasındaki ilişkileri araştırmak suretiyle böylesi durumların arasındaki mesafeyi kapatmaya çalışmışlardır.

Comte ve Saint Simon

Din ve toplum arasındaki ilişkiler sosyoloji biliminin doğuşuyla birlikte 19. yüzyılda (teolojik ilginin dışında) analitik bilimsel ilginin konusu haline geldi. Herkes tarafından sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilen Auguste Comte (1798-1857), zihinsel bilincin gelişimini evrimci bir anlayışla geliştirme konusunda Claude-Henri de Rouvray Comte de Saint-Simon (1760-1825)'un etkisinde kalmıştır. Saint-Simon'un görüşüne göre insan duyarlılığı şu ana kadar politeizm ve monoteizmin dini aşamalarından ve metafiziksel bir felsefi aşamadan geçerek pozitif bilim çağına ulaşmıştır. Bu yeni aşamaya girilmekle insanoğlu düşünürlerle bir bütün olarak toplum arasındaki etkin yakınlaşmayı yaratacak gerekli şartları belirleme görevi ile yükümlüdür. Saint-Simon'un sosyal ve siyasal şartları geliştirme konusundaki talebini paylaşan Comte, aynı zamanda teolojiye yeri hem felsefe hem de bilim tarafından işgal edilen insan zihninin öncü ve hazırlayıcı bir biçimi olarak yaklaştı. Her iki sosyologa göre de teolojik düşünce tarzı insanoğlunun olaylarla tecrübeye geçiş ifadesinin ilk şeklini simgelemektedir. Fakat insan bilgisi daha müşah-

has ve giderek daha kesin hale geldikçe önceki tüm anlayış aşamaları ve şekilleri modası geçmiş hale gelmiştir.

Levy-Bruhl ve Durkheim

Comte'm görüşleri 19.yüzyıl ile 20.yüzyılın başlarındaki Fransız düşüncesinde özellikle Lucien Levy-Bruhl (1857-1939) ve Emile Durkheim (1858-1917) tarafından bir hayli saygı görmüştür. Levy-Bruhl "üç hal yasasına" karşı olan yaygın coşkuya katılarak özellikle (ilk aşamanın) mantıki akıl yürütme süreciyle insanoğlunun (üçüncü aşamadaki) daha medeni akıl yürütme süreci arasında ayrım yapmaya çalışmıştır. Kendisinin "bir ve aynı çalışmanın iki ayrı ciltleri olarak tasvir ettiği" *How Natives Think* (Yerliler Nasıl Düşünür) (1910) ve *Primitive Culture* (İlkel Kültür) (1922) adlı eserlerinde Levy-Bruhl, dini bilinci nitelendirmek amacıyla ilkel (ya da iptidâî) insanların ayırt edici mantıkî alışkanlıkları üzerinde yoğunlaştı. Onun iddiasına göre arkaik insanlar arsında tecrübe edilen düşünce kalıbı mistik, mantık öncesi ve "duygusal katılım" anlayışından etkilenmiş bir düşünce olarak tasvir edilebilir. Bu düşünce şeklinin mistik olarak adlandırılması onun "her zaman için gizil güçlere yöneldiğini" kabul etmek demektir. Onu mantık öncesi olarak adlandırmak ise onu "çelişki yasalarına kayıtsız" olarak tasvir etmek demektir. "Duygusal katılım" ise Levy-Bruhl tarafından iptidâî algı-lamanın ve karmaşık yollardan birlikte akışmaya ve birbirlerine karışmaya eğilimleri olan gündelik tecrübe verilerini ifade etme yolunu tasvir etmek amacıyla kullanılan bir deyimdir. Onun amacı, çağdaş bilimsel bir eğilime sahip insanlarla zihnî gelişmenin daha önceki dînî aşamasındaki insanlar arasındaki temel farklılığı her iki insan örneğinde de bilgiye form kazandıran zihnî alışkanlıkları karşılaştırarak ve zıtlıkları ortaya koyarak ayırt etmektir.

Fakat şurası da açıktır ki aynı analitik strateji alternatif amaçlar için kullanılabilir. Muhtemel bir ilkel düşünce ve

tecrübe dünyası taslağı çıkarmak amacıyla iptidâî halklar denilen kimselerin eşgüdümlemiş zihnî alışkanlıkları üzerinde yalın bir şekilde durmak yerine bilim adamı her nerede meydana gelirse gelsin (kollektif temsiller denilen) yaygın zihnî alışkanlıkları deşifre edip tasvir edebilir. Bu, kısaca çalışmaları evrimci anlayıştan din ve toplum arasındaki ilişkilerin organik anlayışına metodolojik bir kayış olan Durkheim'in analitik amaçlarını nitelendirir. Gerçektende dini, "öncelikle toplumsal bir şey olarak" tanımlayan ilk kişi Durkheim'dir. Onun *The Elementary Forms of the Religious Life* (Dînî Hayatın İptidâî Şekilleri) (1912) adlı kitabı hem sosyolojik teori hem de akademik din araştırmalarının gelişmesinde bir köşe taşı oluşturur. Durkheim'in bu çalışması, amacının "en ilkel ve en basit dini" açıklamaya çalışmanın "insanın dînî tabiatını" teşhis etmek olması onun insanın toplumla ilişkisiyle uğraşısının bir parçası olmasından dolayı her iki bağlamda da kayda değerdir. Onun iddiasına göre "dînî temsiller kollektif temsillerdir". Yani dînî temsiller, entellektüel hayatın biçimlendiği ve oluşturulduğu tarza ifade kazandırır. Şüphesiz bilgi akıl tarafından şekillenir. Yani akıl bilgiye düzen, kalıp ve tanzim sağlayarak tutarlılığı araştırır. Fakat ne var ki düzen, kalıp, tanzim ve tutarlılık tecrit edilmiş bir akıldan değil aksine sosyal bir birliktelik içindeki akıllardan çıkar. Kolektif ideal daima toplumsal olarak algılanır ve formüle edilir. Böylece din kendisi olmaksızın sosyal bağlamın anlaşılamayacağı kollektif sosyal bir vizyonla birleşmiş olur.

Weber

Evrimci modeli kırmak ve din ve toplum arasındaki bağımlılığın analizini kültürler arası bir çerçeveye oturtmak Max Weber'e (1864-1920) kaldı. Weber'in öncelikli amacı kültürlerin nasıl teşekkül ettiğini anlamaktı. Reformasyondan etkilenen uluslarda ve toplumlarda Protestan dini ile

Kapitalist ekonomik güdüler arasındaki kendiliğinden-açık uyumlulukları belirttikten sonra Weber, bir taraftan motivasyonlar ve amaçlar, öbür taraftan davranışlar ve olaylar arasındaki karşılıklı ilişkiyi analitik incelemesini yaptığı her toplumda göstermeye çalıştı. Weber'in gözlemlerine göre dinî düşünceler, bütün sosyal davranış sistemlerinde veya sosyal değişme süreçlerinde bağımsız bir nedensel öneme sahiptir. Protestan teoloji (motiv) ve kapitalist ekonomi (eylem) arasındaki karşılıklı bağımlılık Weber'in sosyal bütünleşmenin dinamikleri hakkındaki baş örneğidir. Fakat aynı ilkeler bütün dinî geleneklerin ayrı ayrı sosyo-kültürel çevrelerdeki yeri, statüsü ve fonksiyonu için de uygulanabilir. Genel olarak din bir ideoloji ve kavramsal sistem olarak bir topluma motivasyon temin eder. Daha özel olarak bir toplumdaki yaygın uluhiyet anlayışı bireysel ve kollektif davranışları olduğu kadar sosyal ilişkilere atfedilen önemi de etkiler. Mesela, Hindu dinindeki uluhiyet anlayışı Hint kültürünün sosyo-ekonomik durumunu hem etkiler hem de onunla uyumluluk arz eder. Aynı şekilde Hint kutsal metinlerinde kainatın tasvir edildiği şekil, hayatları Hindu dinî ilkeleri tarafından etkilenen halkların sosyo-ekonomik teorileriyle nedensel bir bağlılık taşır. Benzer bir şekilde Yahudi-Hıristiyan yaratılış öğretisinde dünyayı kabul edilebilir kılmak için birtakım ifadeler bulunur ve bu öğreti Yahudi-Hıristiyan ilahiyatında ifade edilen ekonomik teoride zımnî olarak yerini alır. Bütün bu örneklerde din, toplumsal düzeni oluşturunca bir öge olarak görülebilir.

Weber'in Etkisi

Weber'in tasarladığı metot, kültürler arası temele dayalı bir metot olup mümkün olduğu yerlerde de mukayeseli metot olarak amaçlanmıştır. Weber'in kendisi metotlarını ve teorilerini, incelemeye zamanının ve enerjisinin elverdiği kadar çok sayıda gelenek üzerinde denemeye istekliydi. Weber bul-

gularını karşılaştırmalı kültürel bağlamlara yerleştirme konusunda ister arzulu olsunlar isterse olmasınlar öteki dinlerin toplumsal özelliklerini araştırma noktasında diğer araştırmacılara yolu açık bıraktı.

Gerçekten bir kimse dünyanın büyük dinî geleneklerinin önemli sosyo-kültürel tahlillerinin Weber'in öncü çalışmasıyla esinlendiğini ve din ve topluma oluşturuvcu kültürel unsurlar olarak ve birbirlerine göre tasvir edilen ve tanımlanan olgular olarak yaklaşmayı umabilir. Bu bağlamda Gustave von Grunebaum, Wilfred Cantwell Smith ve Clifford Geertz'in İslam üzerine çalışmaları zikredilebilir. William Theodore de Bary, James B. Pratt, Charles Norton Eliot'un Hindistan dinleri üzerindeki çalışmaları da dikkate değerdir. Melford E. Spiro, Edward Canze ve Richard F. Gonbrich'in Budizm üzerinde gerçekleştirdikleri daha özel tahlilleri, Oscar Lewis'in *Life in a Mexican Village* (1963)'ı, Ching-Kung Yang'ın *Religion in Chinese Society*'si (1961), Henri Frankfort'un Mısır antikitesinin dinleri hakkındaki çalışması, W.E.H. Stanner'in Avustralya'daki yerlilerin hayatını tasviri, Vittorio Lanternari'nin *The Religions of the Oppressed*'i (1963) –ki bu çalışma dini bir protesto hareketi işlevi görüyor olarak tahlil etmiştir– ve Gerhard Lenski'nin *The Religious Factor* (1961)'ı –bu da modern Amerikan toplumsal-dinî etkileşiminin kapsamlı bir tahlilidir– bütün bu çalışmalar da ayrıca önemlidir.

Weber'in mukayeseli kültürel tahlile ilgisi Alman doğumlu bir bilim adamı olup 1944'den ölümüne kadar Chicago Üniversitesinde hocalık yapan Joachim Wach (1898-1955) tarafından daha da ileri götürüldü. Wach dünyanın büyük dinî geleneklerine toplumsal unsurun hem oluşturuvcu hem de teşkil edici olduğu organik bütünleşme örnekleri olarak yaklaşan belki de ilk dinler tarihçisidir. Wach bir dinin uygun bir şekilde ancak; teorik, pratik ve toplumsal öğelerinin birbirlerine bağımlı olarak yaklaşıldığı sürece incelenebileceğini öne sürdü. Ona göre adı geçen unsurlar dinin' vasıtasıyla bir kültür içerisinde bütünleşmiş bir hale gelir. Weber'in

tavsiye ettiği gibi mukayeseli kültür tarihi, içerisinde söz konusu bütünleştirici süreçlerin en güzel incelendiği bir bağlamdır.

Dünyanın büyük dinî geleneklerine organik bütünleşme örnekleri olarak yaklaşma konusunda son dönem girişimlerin belki de en açık ve seçik olanı *The Religious Experience of Mankind* (1969) adlı kitabında Ninian Smart tarafından ortaya kondu. Fakat Weber'in zıddına Smart, daha kapsamlı sosyo-kültürel ideolojik tutumların unsurlarının karmaşık teorik tahlillerine giretikten sonra dini geleneklere ulaşmaz. O aynı zamanda dini olan unsuru daha geniş metodolojik ya da kültürel sorunlar için bir deneme alanı olarak incelemeyi. Bunun yerine Smart herhangi bir süsleme veya metodolojik örgüye girmeksizin dinlerin çeşitli boyutlardan oluştuğunu öne sürmüştür. Bu boyutlar (ki John Henry Newman onları "değini-ler (notes)" diye adlandırabilir) çeşitli vurgu derecelerine göre dinî geleneklerde mevcuttur. Her ne kadar Smart listenin tüketici yahut sınırlandırıcı olarak ele alınmasında ısrarlı değilse de altı boyut ya da veçhenin olduğunu öne sürmüştür. Bunlar; öğreti, mitoloji, ahlak, ibadet, toplumsal kurumlar ve dinî tecrübedir. Daha önce de işaret edildiği gibi her boyut üzerindeki vurgu bütün dinlerde aynı derecede mevcut değildir. Gerçektende bütün boyutlar her dinde mevcut değildir. Fakat bazı boyutlar her dinde bulunmaktadır. Ve bu boyutların bulunuş tarzıyla toplumla olan ilişkisi bir dine iç dinamizmini olduğu kadar yapısını da kazandırır. *The Phenomenology of Religion* (Londra 1973) adlı kitabında Smart şöyle yazar:

Mesela özel bir mitin şekli, kısmen onun anlatıldığı toplumdaki akrabalık sisteminin icapları tarafından belirlenebilir. Daha geniş bir şekilde dinin belli aşamalarında ana tanrıçaların hakim oluşu en azından kısmen ziraatın ortaya çıkışına yorulabilir. Öte yandan bir toplumun bazı özellikleri ağırlıklı olarak bizzat din tarafından etkilenebilir ve bu durumda açıklamanın yönü başka bir tarafa kayar. (s.44)

Smart'ın görüşüne göre böylesi örnekler "karşılıklı dinamizmin", yani "din ve onun ilişkili bulunduğu toplumun birbirlerine yardım ettiği ve şekil verdiği bir diyalektiğin" devam edegeldiğini tasvir eder. Bu temelden hareketle Smart sonuç itibarıyla din ve onun toplumsal ortamına öncelikli bir şekilde "dünya görüşü" olarak işaret etmiş ve dinin incelenmesini de "dünya görüşünün tahlili" olarak belirtmiştir. (Bk. Smart, *Worldviews: Crosscultural Exploration of Human Beliefs*, New York, 1983).

Öteki Katkıları

Durkheim ve Weber'in yöntem ve anlayışları, din ve toplum arasındaki ilişkileri belirleme ve açıklığa kavuşturmada hakim bir teorik çerçeve kurma noktasından araçsal yöntem ve anlayışlardır. Ne var ki bu arada konunun sürekli fikrî mirasına ait olarak kabul edilen çeşitli ilave katkıları da olagelmıştır. Mesela 1864'te N. F. Fustel de Coulanges (1830-1889) klasik batı medeniyetinin toplumsal kurumları üzerindeki dînî inanç ve adetlerin etkisini izlediği *The Ancient City* adlı orijinal araştırmasını yayınladı. Yaklaşık olarak aynı zamanlarda Herbert Spencer (1820-1903) dînî düşüncelerin toplumsal kurumların gelişimiyle bağlantılı olarak gelişimi sürecini tasvir etmek amacıyla bir evrim teorisi kullandı. 1889'da W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* adlı kitabında semitik göçebelerin adet ve göreneklerinden oluşan geri zemine karşı gelişen Yahudi ibadet ve inançlarını tasvir etti. 1887'de Ferdinand Tönnies (1855-1936) "topluluksal ve ortaçağların statü temeline dayalı toplumlarından demokratik-sanayi döneminin daha ferdiyetçi, kişisel-olmayan ve büyük ölçekli toplumlarına" geçişi izlediği *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1957'de *Community and Society* olarak tercüme edildi) kitabını yayınladı. Böyle yapmakla Tönnies belli tarihi dönemlerde din ve toplumun sahip olduğu karmaşık ilişkileri tasvir etti.

Weberci duyarlılıklarını Hristiyan dininin Batı kültürü üzerinde sahip olduğu etkiye yönlendiren Ernst Troeltsch (1865-1925) iki oluşturuca peş peşe gelen faktöre bağılı olarak kilise ve mezhep adı altında iki önemli toplumsal gruplaşma ya da örgütlenme tipi belirledi. *The Social Teaching of the Christian Churches* (Hristiyan Kiliselerinin Toplumsal Öğretisi) (1912) adlı kitabında Troeltsch, Hristiyanlık içerisinde dinin dünyaya karşı ayırt edilen ve her zaman uyumlu olmayan iki tutumundan dolayı iki çeşit toplumsal gruplaşmanın hakim olduğunu öne sürmüştür. Kiliseler toplumsal düzeni kabul etme eğilimini yansıtarak toplumsal düzenin statüsüne güvenilirlik bahşeden örgütlenmedir. Mezhepler ise toplumsal statükodan uzaklaşma arzusuyla motive edilirler. Troeltsch'in Weberci araştırmayı özel bir dinî geleneğe uygulamasını tasvir eden analizi, aynı zamanda sosyolojik araştırma ile teolojik yansıma arasındaki bağlantıları da teşvik etti. Bernhard Groethuysen orta sınıfın gelişimi hakkındaki araştırmasında (*Die Entstehung der bürgerlichen Welt und Lebensanschauung in Frankreich*, 1927), Roma Katolik kilisesinin geleneksel dogmasının, dinî ayin ve pratiklerin şekillendirici çevresinden uzaklaştığı bir zamanda 18. yüzyıl Fransa'sında gelişen burjuvazi bakış açısının "soyut hale geldiğini" gösterdi. Marburg'da Rudolf Otto'nun gözetimi altında eğitimini gören ve Bonn'da dinler tarihi profesörü olan Gustave Mensching dinleri birbirinin peşi sıra gelen ayrı ayrı iki dini gelişim çizgisi olan milli din ve evrensel din biçiminde motive olmuş birer toplumsal bütünleşme örnekleri olarak inceleyen bir yaklaşım geliştirdi. (Bak onun *Die Religion*, 1959).

Antropoloji alanı din ve toplum arasındaki ilişkilerin anlaşılmasında temel olan birkaç araştırmaya katkıda bulundu. Mesela A. R. Radcliffe-Brown (1881-1955) dini, insanların ahenkli ve toplu bir şekilde yaşamalarını mümkün kılan karmaşık bir toplumsal makineye bağılılık olarak tasvir etti. Paul Radin (1883-1959), ilkel toplumların inanç ve tutumlarını Radcliffe-Brown'un dinin temelini güvensizlikte yatan bir

korkudan kaynaklandığını öne sürdüğü teorisi ışığında incelemiştir. Radin'in niyeti dini duyarlılığın psikolojik kökenini ortaya koymaktı. Delillerin çoğunu Trobriand Adalıları'nın kollektif davranışları hakkındaki analizlerden çıkaran Bronislaw Malinowski (1884-1942), dine kültürün yaşaması için duyulan bir ihtiyacı karşılamak üzere üretilen ve şekillenen temel toplumsal kurumlardan biri olarak yaklaştı. Durkheim'in yeğeni Marcel Maus (1872-1950) dini, "Küllî Toplumsal Fenomenler" olarak tasnif edilmeyi hak eden varlıklar dizisine ait bir fenomen olarak gördü. Bu tür tahliller din ve topluma birbirleriyle olan ilişkilerine göre yaklaşılabileceği, onların tasvir ve tariflerinin yapılabileceği iddiasını onaylamayı sağlar. [Ayrıca bak, Fustel de Coulanges, B. Malinowski, M. Maus, Rudolf Otto, Redcliffe-Bröwn, P. Radin, W. Robertson Smith, H. Spencer, F. Tönnies ve E. Troeltsch maddeleri].

Çağdaş Araştırmalar

Weber'den günümüz din sosyolojisine uzanan doğru bir hat, Thorsten Veblen (1857-1929), John R. Commons (1862-1945), Robert M. MacIver (1882-1970), belli toplumlardaki ütopyacı düşüncelerin etkisi hakkındaki incelemesinden dolayı önemli bir kişi olan Karl Mannheim (1893-1947), Alfred Marshall (1842-1924), Vilfredo Pareto (1848-1923) ve belki de en önemli olarak Talcott Parsons'un (1902-1979) çalışmalarında şekillendirildiği, olgunlaştırıldığı ve genişletildiği biçimiyle toplumsal eylem teorisi üzerine geniş bir yorumdur. Parsons sadece din sosyolojisi alanına yaptığı özel katkılardan dolayı önemli değil –ki bu özel katkılar onun Weber'in *Protestant Ethic* (1930) kitabını tercüme etmesidir ki bu tercüme bir Alman sosyologunun eserini ingilizce konuşan dünyanın dikkatine sunma bakımından başlı başına çok önemli bir olaydır- aynı zamanda bu alanda önder haline gelmiş diğer bilim adamları üzerindeki dikkate değer etkisinden dolayı da önemlidir. Weber'in kitabını tercüme et-

mesinden dolayı Parsons, Weber'in mirası içerisinde yer alır, fakat ona ayrıca Durkheim'in görüşlerine ilgiyi canlandırmasından ve Durkheim'i ilkel toplumların bir tahlilcisi olmaktan daha fazla bir kimse haline getirmesinden dolayı da değer verilmelidir. Weber ve Durkheim'in ilgilerinin arasındaki uyumluluğu araştırmakla Parsons, Alman ve Fransız toplumsal teori okullarının arasında birlik kurmada da etkili olmuştur. Toplumsal baskıların etkisiyle ilgili Durkheim'in görüşleriyle dini değerlerin toplumsal müeyyideler olarak dönüştürüldüğü yöntemi ayırt etmekteki Weber'in ilgisini birleştirmekle Parsons, toplumsal eylemin yapısı hakkında yeni bir görüşe sevk edildi. Parsons toplumsal çevrenin her bir bireyin denetiminin dışında olan fakat kolektif insan aktörlerinin egemenliğinin dışında bulunmayan birtakım şartlara sahip olduğunu öne sürmüştür. Durkheim ve Weber'in görüşlerini ve çalışmalarını her iki bilim adamına da gerekli saygıyı göstermek amacıyla birleştiren Parsons *The Structure of Social Action* (New York 1937) kitabında şu  zeti takdim etti:

‐Durkheim bilişsel kalıplardaki içgüdüsel nedensellikten ayrı olarak sembolizmin ilişkilerinin önemine dikkat çekti.... Weber ampirik olmayan bilişsel kalıpların rolünün çeşitli yönlerini analitik amaçlarla bilim kalıpları içerisinde  z msenmelerini engelleyecek bir şekilde anlam ve ona tekab l eden zihni yapılar problemlerinin önemi hakkındaki teorisinden hareketle toplumsal eylemle b t nleştirdi.‑ (s.715)

Parsons her iki bilim adamına da gerekli saygıyı göstermeye çalıştı.

Parsons bir fikir babasıydı. Onun Weberci ve Durkheimci konuları yeniden çalışması ve birleştirmesi öylesine kapsamlı ve ayrıntılı idi ki çok sayıda araştırmacının benzer veya ilgili bir araştırıcılık dürtülerine sahip olmalarına esin verdi. Gerçektende dini araştırmalardaki entellektüel etkinin en önemli yollarından biri Talcott Parsons ve onun Harvard'daki meslektaşları tarafından başlatılan yol idi. Onlar toplumsal

düşüncenin metodolojik bakımdan karmaşık kültürler-arası ve disiplinler-arası bir şekilde izlenmesi gerektiğinde ısrarlı oldular.

Parsons'un en etkili öğrencilerinden biri olan Clifford Geertz yalnız İslam dini ve kültürü üzerine yaptığı araştırmaları ile değil aynı zamanda dine "kültürel bir sistem" olarak bakılması gerektiği önerisi ile de bilinmektedir. İlk defa *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. Michael Banton (New York, 1966) adlı kitapta yayımladığı oldukça saygın "Kültürel Sistem Olarak Din" makalesinde Geertz dini şu organik kavramlarla tanımladı:

Din; (1) öyle bir semboller sistemidir ki, (2) insanda güçlü, yaygın, uzun süreli ruh hali ve motivasyonlar kurmak üzere hareket eden, (3) varlığın genel bir düzeni hakkında kavramlar formüle ederek, (4) bu kavramlara öyle bir gerçeklik görünümünü kazandırır ki, (5) bu ruh halleri ve motivasyonlar eşsiz bir şekilde gerçekmiş gibi gözükür.

Dine tahsis edilen rol Geertz'in kültürü "tarihsel olarak aktarılan bir anlam kalıbı olarak" kavramsallaştırmasına uygun düşer.

Benzer bir ilgi terkibi; Karl Mannheim, Robert Merton, kıta Avrupası felsefi fenomenolojisi ve özellikle de Alfred Schutz'un (1899-1956) çalışmasından etkilenen Thomas Luckmann ve Peter L. Berger'in çalışmalarında ortaya konmuştur. Luckmann ve Berger "toplumsal olarak yorumlanan" bir çerçevede ferdin kaderinin ne olduğuyla ilgilenmeyi paylaşırlar. *The Invisible Religion* (New York 1967) adlı kitabında Luckmann dini "sembolik bir kendi kendini aşkınılaştırma" olarak tanımlar ve onu insan organizmasının objektif, her şeyi kuşatan ve ahlaken sınırlayıcı anlam evrenleri inşa etmek suretiyle kendi özelliklerini aştığı bir süreç olarak tasarlarsa. Bu sürecin etkili olduğu yöntemi tasvir ederken Luckmann "gerçekliğin toplumsal inşâsı" hakkında yazılar yazdı. Berger'e göre tüm dîni önermeler "belirli altyapılardan kaynaklanan yansıtımlar" olup bizzat din ise "kendisi ile kutsal

bir evrenin inşâ edildiği beşeri bir girişimdir". Berger'e göre insan bilincinde kutsalın varlığını fark etmeksizin "ilk aşamada bir evreni kavramak bile neredeyse imkansız gibidir". Berger şöyle yazar:

Böylece şu söylenebilir ki din, insanın dünya-kurma girişiminde stratejik bir rol oynamıştır. Din insanın kendi kendini dışsallaştırmasının yani realiteye kendi özel mânâlarını aktarmasının en yüksek noktasını oluşturur. Din ayrıca insani bir düzenin varlığın tamamına yansıtılması demektir. Başka bir deyişle din, tüm kainatı beşeri açıdan anlamlı bir varlık olarak kavramanın cüretkar bir girişimidir.

Hem Luckmann hem de Berger dinin kurumlarda, yani kilise, sinagog ve mabet gibi doğrudan dini organizasyonlarda mevcut olduğunu kabul ederler. Fakat onlar dinin sosyal gerçekliğinin bu kurumsal formlarla sınırlandırılmasına karşı çıkarlar. Onlar sadece bu tür organizasyonlara dayalı bir din sosyolojisinin dinin daha baştan "dondurulmuş" formları üzerinde yoğunlaşan bir kiliseler sosyolojisi olacağını düşünürler. Daha geniş anlamda din (Luckmann'ın "görünmeyen dini") sembolik mânâ evrenleri inşâ etmek suretiyle bir toplumun temel değerlerini meşrulaştırır. Berger meşrulaştırma sürecinde iki adıma ihtiyaç duyulduğunu düşünür: birincisi "din sosyal kurumları onlara nihâî olarak geçerli ontolojik statüler bahşetmek, yani onları kutsal ve kozmik bir referans çerçevesine yerleştirmek suretiyle meşrulaştırır". (Berger, 1967, 33) ve ikinci olarak ta "din... toplumsal olarak inşa edilen dünyanın -ki bu dünya içerisinde insanlar gündelik hayatlarıyla varolurlar- böyle bir dünyanın gerçekliğinin korunması işlevini üstlenir". (age, 42).

Berger ve Luckmann'ın teorik olarak öngördükleri şey, yani mânânın dini kalıplarıyla gerçekliğin toplumsal inşasının karşılıklı olarak bağımlılığının dinamizmi, Robert N. Bellah tarafından *sivil din* kavramı altında açıklanabilecek bir Amerikan gerçeği olarak ortaya konmuştur. Böyle yapmakla Bellah, Amerikan ulusunun kuruluşundan beri varolduğuna

inandığı Amerikan kollektif bilincinde sistematik ve organik bir dini anlayış formunu teşhis eder:

“O halde Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren bizim sahip olduğumuz şey, kutsal şeyler ve bir topluluk içerisinde kurumsallaşması bakımından inançlar, semboller ve ayinlerden oluşan bir demettir. Bu din –onun için başka bir sözcük kullanılamaz gibi gözüküyor- her ne kadar Hristiyanlığa karşıt olmayıp gerçekte onunla bir çok şeyi paylaşıyorsa da ne bir mezhepçi bölünmedir ne de özel anlamda Hristiyânî bir dindir. Toplumun çoğunluk itibariyle Hristiyan olduğu bir durumda Hristiyânî referansın olmaması, muhtemelen Hristiyan-olmayan küçük bir azınlığın duygularını gözetmek anlamına gelmektedir. Daha çok sivil din öncekilerin belli şartlar altında uygun diye kabul ettikleri şeyleri ifade etmiştir. O, halkın hem kamusal hem de özel görüşlerini yansıtmıştır. Sivil din basit bir deyişle “genel olarak din” demek değildi...özelliklerinden dolayı sivil din boş şekilcilikten korunmuş ve milli bir dini öz-anlayışın hakiki bir aracı olarak işlev görmüştür” (Bellah, 1967, 9).

Şu ana kadar ben dinin sosyal gerçeklik bağlamında somut bir ifade kazanıp bir anlama sahip olduğu şeklindeki iddiayı öne süren Durkheim'den Weber'e doğru bir araştırma çizgisini izledim. Bu iddia bir kültürün oluşmasında motivasyonlarla eylemler arasındaki karşılıklı ilişkiye dair Weber'in analizinin bir uzantısı ve arı duru olarak ortaya çıkması şeklinde yorumlanabilir. Dini inanışların daima toplumsal örgütlenmenin emredilen kalıplarını yansıtmaları Durkheim'e ait çok kapsamlı bir gözlemdir. Fakat bilim adamlarının bu karşılıklı ilişkilerin açık olmadığı veya motivasyonlarla eylemler arasındaki umulan bağlantının bozuk bir durumda olduğu takdirde acaba buna cevapları nasıldır? Bilim adamlarının bu soruya verdikleri cevap ya ilişkinin olmadığını ya da işlevsizliğin aşikar hale geldiğini araştırmaları ile ortaya koymaktır. Dini mânâların etkisizliğini göstermek için (çünkü bu mânâlar bireyin toplumsal

gerçeklik içeriğindeki tecrübesine artık tekab l etmemektedir) kullanılan kavram *sekülarizasyon*/ d nyevile medir. D nyevile me  nceki yaygın dini ve ideolojik düzen kalıplarının motivasyon veya davranışın etkin bir kaynağı olarak karakteristik bir şekilde artık işlevini görmemesi anlamına gelmektedir. Birçokları arasında Bryan Wilson, Thomas F. O'dea , Charles Y. Glock, Rodney Stark, Guy Swanson ve Harvey Cox gibi en son dönem bilim adamlarının çalışmaları bu hakim gelişmenin sosyolojik ve dini bakımdan anlamlandırılmasına doğru yönlendirilmiştir. Sonuç itibariyle 1980'lerin ortalarında gözükmeye ba layan din ve toplum arasındaki ilişkilerin bilimsel analizi seküler bir toplumda kutsalın fonksiyonu ve statüsü üzerine giderek artan bir oranda yo unla maktadır. Ben  zel olarak iki derlemeye işaret etmek istiyorum: Mary Douglas ve Steven Tipton'un *Religion and America: Spiritual Life in a Secular Age* (1982) adlı çalışması ile Philip E. Hammond'un *The Sacred in a Secular Age* (1985) adlı kitabıdır. Bu kitapların muhtevaları Durkheim, Weber ve diğerlerinin inşa ettikleri hakim paradigmayla aynıdır. Fakat din ve toplum arasındaki ilişkinin Batı fikir tarihinin evrimi ve gelişiminin daha geniş bir çerçevesiyle bağlantılı olarak analizine giren her bir eserde önemli kaymalar ve gerekli kavramsal yeniden uyarlamalar yapılmıştır.

Günümüzde Din ve Toplum

Din ve toplum arasındaki ilişki hakkında yapılan  a da  tartışma yaygın bir sosyal ve kültürel de i me ile sınırlanmıştır. Modernle menin karmaşık sürecinden etkilenen toplumlar, yeni şartlar altında geleneksel dinin iyi yönde mi yoksa kötü yönde mi toplumsal etkiye sahip olduğuna karar vermede zorluk çekmektedirler.

Bir çok çevrede temel sorun geleneksel dini taleplerin Marksist siyasi teori ve pratikle uyumlu veya uygun olup

olmadıklarını çözmek noktasındadır. (Marksizm veya Marks'ın biyografilerine bak). Hristiyanlığın hakim bir dini gelenek olduğu –ve tarihi bakımından sömürgeci güçlerin çıkarlarıyla özdeşleştirildiği- yerlerde zaman zaman sosyal ve siyasal bir devrimi savunan özgürlük ilahiyatlarına karşı bir büyülenme söz konusudur. (Bkz. Political Theology ve Revolution). Böyle ortamlarda din ve toplum arasındaki ilişkiler geleneklerin geçişli veya devrimci faaliyetleri kolaylaştıracak şekilde biçimlendirildikleri yeni inanç formülleri oluşturacak şekilde verilen karşılıklarla şekillenmektedir. Kaydedecek olursak hakim karşılıklar veya cevaplar iki çelişik türde olmuştur. Bu çelişik türlerden bir tanesi (bazen radikal olmak üzere) değişimlere açıktır ve düşmanlarına geleneksel dinlerin muhalif oldukları çok sekülerleştirici güçlerle işbirliği yapıyormuş gibi gözükür. Diğer bir cevap fundamentalist cevap olup geleneğin başlangıçtaki safiyetine dönmeyi talep eder ve kendisini zaman zaman militan ve devrim karşıtı bir tutumu benimsemeyi istiyormuş gibi gösterir. Özellikle Amerika Birleşik Devletlerinde bu çatışma radikal bir dini sağın yükselişini çevreleyen tartışmalarda gizlidir. Bu çatışma mahkemelerde, kürtağla ilgili hukuki tartışmalarda, okullarda ibadet konusunda ve halkın kamusal alandaki dini ibadetlerinin statüsünde de kendisini göstermektedir. (Bkz. Law and Religion ve Religion and the Constitution of the United States).

Ancak mevcut durumda bile din ve toplum ilişkilerinin ezeli oluşturucu içerikleri aşikar kılınmaktadır. Toplumsal tezahürlerinde din halen kendisini kutsal ve kutsal-dışı arasındaki farklılıklarla ilgili duyarlılığın koruyucusu olarak takdim etmektedir. Toplum da kendi dini boyutlarıyla, müeyyidelendirilen faaliyetlerin ifade kazandırdığı kollektif talepleri vasıtasıyla bilinmeye devam etmektedir. (Ayrıca bkz. Sociology, Study of Religion ve History of Study).

BİBLİYOGRAFYA

- Bellah, Robert N., "Religious Evolution", *American Sociological Review*, 29 (June 1964): 358-374.
- Bellah, Robert N., "Civil Religion in America", *Daedalus* 96 (Winter 1967): 1-21.
- Bellah, Robert N. ve Philip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, San Fransisco, 1980.
- Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, N.Y., 1967.
- Cohn, Norman R. C., *The Pursuit of the Millennium*, 3.bs, New York, 1970.
- Conze, Edward, *Budhism: Its Essence and Devolepment*, Oxford, 1951.
- Douglas, Mary, *Natural Symbols: Explorations in Comology*, New York, 1970.
- Douglas, Mary, "The Effect of Modernization on Religious Change" in *Religion and America: Spritual Life in a Secular Age*, ed., Mary Douglas ve Steven Tipton, s. 25-43, Boston, 1982.
- Eisenstadt, Shmuel N., *The Political Systems of Empires*, New York, 1963.
- Evans-Pritchard, E.E., *Nuer Religion*, Oxford, 1956.
- Frankfort, Henri, *Kingship and the Gods*, (1948) Yeniden basım Chicago, 1978.
- Geertz, Clifford, *Islam Observed*, New Haven, 1968.
- Hammond, Philip E., ed., *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, Berkeley, 1985.
- Kitagava, Joseph M., *Religion in Japanese History*, New York, 1966.
- Lanternari, Vittorio, *The Religions of the Oppressed*, New York, 1963.
- Leach, Edmund, *Dialectic in Practical Religion*, Cambridge, 1968.
- Lewis, Oscar, *Life in a Mexican Village*, Urbana III, 1963.
- Lee, Robert ve Martin E. Marty, eds. *Religion and Social Conflict*, New York, 1964.

- O'dea, Thomas F., *Sociology and the Study of Religion: Theory, Research, Interpretation*, New York, 1970.
- Pareto, Vilfredo, *The Mind and Society*, 4 cilt, New York, 1935.
- Parsons, Talcott, *Essays in Sociological Theory*, 2d. rev. ed. Glencoe III., 1954.
- Parsons, Talcott, *Structure and Process in Modern Society*, Glencoe III., 1960.
- Radcliffe-Brown, A.R., *Structure and Function in Primitive Society*, London, 1952.
- Schneider, Louis, *Sociological Approach to Religion*, New York, 1970.
- Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*, Princeton, 1957.
- Spiro, Melford E., *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*, 2.bs., Berkeley, 1982.
- Stark, Rodney ve William S. Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley, 1985.
- Swanson, Guy E., *Religion and Regime: A Sociological Account of the Reformation*, Ann Arbor, 1967.
- Swanson, Guy E., *Social Change*, Glenview, III., 1971.
- Wach, Joachim, *Sociology of Religion* (1944), Yeniden basım, Chicago, 1962.
- Walzer, Michael, *The Revolution of the Saints*, New York, 1965.
- Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Sprit of Capitalism*, London, 1930.
- Weber, Max, *The Sociology of Religion*, Boston, 1963.
- Wilson, Bryan R., *Religion in Secular Society*, London, 1966.
- Yinger, J. Milton, *Religion, Society and the Individual*, New York, 1957.
- Yinger, J. Milton, *The Scientific Study of Religion*, New York, 1970.
- Yinger, J. Milton, *Sociology Looks at Religion*, New York, 1963.

Sosyoloji ve Din*

ROBERT NISBET

Sosyoloji: (Bu giriş, iki maddeden meydana gelmektedir. *Sosyoloji ve Din* maddesi, sosyoloji disiplini ile dinin bilimsel incelenmesi arasındaki ilişkinin tarihsel bir tarafını sağlar. *Din Sosyolojisi* maddesi ise, daha kesin olarak, dini fenomenlerin anlaşılmasına farklı bir yaklaşım oluştursun diye, sosyolojik metot ve onun felsefi sosyal düşüncedeki öncülleri üzerinde odaklanır.

Sosyoloji ve Din

Sosyoloji disiplini sosyolojinin on dokuzuncu yüzyılın ortalarında farklı bir alan olarak ortaya çıkışından beri, dini araştırmalarla yakından ilişkili olmuştur. Benzer bir yakınlığa psikoloji sahiptir. Gerçekten de sosyoloji sözcüğünü ilk defa kullanan sosyal filozof Auguste Comte kendi yeni bilimini eşit derecede hem din hem de bilim olarak gördü. *Positive Philosophy* (1830-1842) ve ayrıca *Positive Polity* (1851-1854) adlı kitaplarında Comte, ilk önce sosyal fizik diye adlandırdığı sosyolojiyi, sadece bilimlerin kraliçesi olarak değil, aynı zamanda giderek

* Robert Nisbet, "Sociology: Sociology and Religion", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, NY. 1987, Cilt:13, s. 385-393.

tüm var olan dinleri görüş mesafesinin dışına iten yeni pozitivizm dininin de temeli olarak tasavvur etti (öngördü). Comte dinini, oldukça ciddiye alan aralarında İngiltere’de Harriet Martineau ve Frederick Harrison’un bulunduğu bir kısım mükemmel 19.yüzyıl düşünürleri mevcuttu. Fakat sosyoloji ile din arasındaki gerçek ve sürekli ilişki, Comte’u da içeren ve dini toplumsal bağın hayati oluşturunucularından biri olarak gören ve böylece zorunlu olarak sosyologlar tarafından dikkatli bir inceleme konusu yapan kimseler tarafından kuruldu.

Sosyoloji Disiplininin Gelişimi

Dine Karşı tutumda 18.yüzyıl Fransız filozoflarınca benimsenen tutumdan, 19.yüzyıl sosyoloji kurucularınca temsil edilen tutuma doğru bir geçiş yaşandı. 18.yüzyıl’daki Aydınlanma’nın eleştirel akılcıları, dini esas olarak zihinsel ve entelektüel bir fenomen olarak gördüler, zira dinin büyük bir kısmı hurafeler yığını olup bu nedenle hakikat insanlara anlatılır anlatılmaz yok edilecek olan bir fenomendi, ancak başlangıçtan beri bazı sosyologlar dini sosyal organizasyonun neredeyse ayrılmaz bir veçhesi ve geçmişi ve günümüzü anlamada zorunlu bir pencere olarak gördüler. Dinin herhangi bir formunu sevmeyen Karl Marx, meşhur deyişi olan “halkın afyonu” şeklinde dini deklare ettiği zaman aslında onu kötülemiyordu. Onun kastettiği şey Hegel’in haklar felsefesi (Philisosophy of Rights) üzerine yaptığı denemesinin çerçevesinin gösterdiği gibi, insanın sömürüldüğü bir dünyadaki dindir. Din insan için zorunludur. Din her şeyden önce gerçek sefaletin bir ifadesi ve gerçek sefalete karşı bir protestodur. Marx’ın vurguladığına göre devrim tarafından bütün toplumsal şartları uzaklaştırılıncaya kadar, din yasaklanamaz. Marx’m ölümünden sonra Freidrich Engels daha da ileri gitti. Engels kendi dönemindeki doğmakta olan sosyalizm ile Roma İmparatorluğu’ndaki yeni doğmakta olan Hristiyanlık arasında pek çok benzerlikler buldu. Engels’in tavsiyesine göre, Hristiyanlığın

temellerini anlamayı arzu eden kimseler sadece Uluslararası İşçiler Birliği'nin yerel bölümüne bakmaları gerekir. O, hatta, sosyalizmin son tahlilde Hristiyanlığı ortadan kaldırdığı zaman bizzat dinin vasıflarının bir kısmını üstleneceği fikrini geliştirdi. Bu kehanetine göre, o, büyük ölçüde haklı çıkmıştır. Sosyalizm 19. ve 20.yüzyıl'm başlarında Avrupa'da bir kitle hareketi haline gelirken gözle görülür bir unsur, sosyalistlerin, Yahudilik ve Hristiyanlık'tan irtidat etmeleri ve ikame bir dine dönmeleri idi. Lenin için duyulan saygı ne kadar yoğun ise geçmişin büyük şahsiyetleri ve olayların anısına düzenlenen bayramlar ve törenler de o kadar çok sayıda olduğu için en uzun sosyalizm Sovyetler Birliği'nde sürdü.

Ludwig Feuerbach'm *The Essence of Christianity* (1841)'si (Marx'ın ona saldırmasına rağmen) dini bir yabancılaşma, sadece insana ait güçlerin kutsallaştırılması ve aynı zamanda insanın doğa, liturji ve sembolü incelemesindeki yapısal karakterinden oluşan hakim temalarıyla derinlikli bir şekilde sosyolojik bir çalışma olarak görülmektedir. Alexis de Tocquevell'in klasik eseri *Democracy in America* (2 cilt 1835-1840)'nın politik amaçları sık sık bizi özellikle ikinci ciltte çalışmanın kültürel ve toplumsal muhtevasına daha fazla bakmaya götürür. Din Tocquevell'iyi büyüledi ve her birinde bulunan sosyal statü gruplarına dayalı Protestanlık ve Roman Katolikliği analizleri boyunca demokratik toplumda yer alma eğiliminde olan manevi fanatizm kalıplarıyla Panthesim'i incelemeler söz konusudur. Frederic Le Play'ın (*The European Workers*) adlı abidevi eseri temelde her ne kadar öncelikli olarak aile yapılarına yönlendirilmiş ise de, din ve işçiye dair önemli derecede içgörülere sahiptir.

Toplumsal düzen hakkındaki çalışmalarında bu ilk sosyologların dine atfettikleri önem çağdaş sosyolojik teorinin gerçek kurucuları olan Avrupalı sosyologların çalışmalarında XIX.yüzyılda daha da artırıldı. Max Weber, Emile Durkheim, Ferdinand Tönnies, George Simmel, Ernst Troeltsch'ün hepsi dinin incelenmesini toplum ve insanın toplumla ilişkisi hakkın-

daki sistematik teorilerinin çok önemli bir vechesi yaptılar. Bu öncü teorisyenlere tekrar döneceğiz; çünkü onlar mevcut sosyolojinin halen çok önemli bir parçasıdır. Şimdilik şunu söylemek yeterlidir ki, dini tâbi kıldıkları gruplar hakkında yaptıkları çalışmaların bir benzerini politika, ahlak, bilim ve modern toplumun diğer önemli fenomenleri hakkında da yaptılar. Durkheim'ın *Elementary Forms of Religious Life* (1912)'ı –hiç kuşkusuz en büyük eseridir– ve o modern sosyolojik kavramlar olan cemaat, rol, sosyal etkileşim ve hiyerarşiyi dine uygulamayı temsil eder. Weber'in *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism* (1904-1905) ve her şeyden öte, *Sociology of Religion* (1920-1921) adlı kitapları Kalvinist inancın XVI.yüzyıldaki Protestan iş ahlakının yükselişindeki işlevsel rolünü gösterdi ve tarih boyunca dinin başlıca formlarıyla yaygın olan toplumsal hiyerarşi ve bürokrasi cereyanlarının etkileşimini aydınlattı. *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* (Cemaat ve Cemiyet, 1887) adlı kitabında Tönnies, cemiyete karşı ortaya koyduğu cemaatin çok önemli unsurları olarak aile gibi dini de vurguladı. Cemaat birbirleriyle yüz yüze ve bütünleşmiş bir ilişkiye sahip, cemiyet ise kişisellik dışı ve anonimlik eğilimindedir. *Social Teachings of Christian Church* (1912) adlı kitabında Troeltsch, dindeki yapısal karakteristiklerin inanç ve dogma konuları üzerindeki etkisi üzerine bir bakışta verimli bir temel olan kiliseler ve mezhepler arasında esaslı bir ayırım yapan kimseydi. Simmel öncelikli olarak kapitalizmin toplumsal unsurları yanında insan kişiliği ve onun sıkıca gizli kalışıyla ilgilendi ve bütün toplumsal etkileşim formlarının merkezi unsurlarını “özerk dini değerler” olarak adlandırmayı tercih etti. Bu değerler, ister çocuk ve ebeveyni arasında veya vatandaş ile ulus arasında bir bağ olsun veya olmasın Simmel'in açıkladığına göre bulunması gereken ve ortadan kaldırılamayacak dini bir anahtar mevcuttur.

Sosyoloji ve din arasında XIX.yüzyılda ortaklaşa bir ilişki söz konusuydu. Şu göz ardı edilmemelidir ki, din sosyal bilimlerdeki cereyanlardan oldukça bağımsız bir biçimde Fransa ve Almanya'daki sosyal Katolik geleneği ve özellikle İngiltere ve A.B.D.'deki bir kısım Protestan kiliselerin Sosyal İncil hareke-

tinde gözüken güçlü bir toplumsal bilinci üstlendi. Din ve toplum arasındaki ilişkinin araştırılmasına ilgi çocuk suçluluğu, ailevi çöküntü, alkolizm ve yoksulluk gibi toplumsal problemlerden olası kurtuluş yolu ilk defa A.B.D.'de yalnızca kolejlerde ve üniversitelerde değil dini yüksekokullarda da görüldü. Din ve toplum arasındaki ilişkilerin incelenmesi yüksekokul yöneticileri tarafından bir din adamına kiliseye matuf işlerinde hayati incelemeler olarak düşünüldü. XX.yüzyılın ilk dönemlerinde faal olan bir çok sosyolog kariyerlerine papaz ve ilahiyatçı olarak başladı. Şu kesinlikle şaşırtıcı değildir, XX.yüzyılın ilk yarısında Amerikan Sosyolojisi Avrupa'daki sosyolojiye öncülük eden güçlü felsefi ve tarihi etki çeşidinden yoksundu. Sosyal problemleri kendisinin öncelikli araştırma konusu olarak seçmişti. Bu nedenle Amerikan kamuoyu zaman zaman sosyoloji ile sosyalizmi karıştırdığından dolayı kınanmamalıdır. Başlangıcından beri Amerika'daki sosyolojinin karakteri Avrupa'dakinden daha pragmatik ve daha problem yönelimliydi ve belli ölçüde de halen öyledir.

Din ve sosyoloji arasındaki bu yakın ve karşılıklı ilişki ortak tarihlerinin başkaca önemli bir veçhesine dikkat çeker. Her iki düşünce alanı yani sosyoloji ve Batı'da dinin ayırt edici toplumsal görünümü, modern zamanların iki büyük devrimi olan endüstriyel ve demokratik devrime cevaplar olarak karlı bir şekilde gözükabilirler. XVIII.yüzyılda İngiltere ve Fransa'dan başlayarak toplumsal manzaranın bu karışıklığı XIX.yüzyılda tüm Avrupa'ya XX.yüzyılda da tüm dünyaya yayıldı. Fabrika sisteminin gelişmesi ve mekanikleşmesi, köylerin şehirlere akın etmesi, nüfusun olağanüstü dercede artışı, daha eşitlikçi demokrasilerin ve daha geniş seçmen kitlelerinin gelişimi, bilim ve teknoloji, sekülerizmin ruhu ve bürokrasi gibi sürekli büyüyen politik bir kısım yan ürünleriyle birlikte Batı'lı milletlerin geleneksel toplumsal yapıları üzerinde derin etkiler doğuran gelişmelerdir. Her yerde siyasi ve iktisadi modernizmin güçleri, ulus, cemaat, akrabalık ve din gibi eski bağılıkların parçalanmasıyla sonuçlandı. Özetle sosyolojinin XIX. ve XX. yüzyıllarda ortaya çıkışı ve yayılı-

şı ilk önce Batı'ya sonra dünyaya egemen olan ikili devrimin bir parçası ve bölümüdür.

Sosyolojik Zıtlıklar

Herhangi bir diğer sosyal bilimden daha çok sosyoloji iki devrimin neredeyse en dolaysız entelektüel sonucudur. Bu gerçek kendi daha somut kavramlarını ister kuşatsın isterse belirsizleştirsın, bu yeni disiplinin geniş zıtlıkları tarafından bol miktarda örneklendirilmiştir. Sosyolojik gelenekte her biri hususi bir diyalektik üzerinde odaklanan bir bakış açısını somutlaştıran geçmiş iki yüzyılın büyük sosyal değişimlerine cevap olarak başlıca beş zıtlık ortaya çıkmaktadır.

1-Cemaate karşılık cemiyet: Bu, zıtlıkların ilkidir. Tönnies tarafından *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* olarak işaret edilmiştir. Cemaat daha küçük, uyumlu, cemâtvâri süreklilik arz eden sosyal ilişkilere dayalı olup, cemiyetin daha büyük daha gevşek ve pazarın daha kişisel olmayan ilişkilerine ve mili devlette içerilmiş bulunan eşit derecede büyük ve kişisel olmayan bağlara karşılık gelmektedir. Başlangıcından itibaren sosyologlar bu ilişki tipinin arasındaki çatışmayı görmeye eğilim gösterdiler. Bu çatışma giderek modern toplumlarda cemiyetin cemaate olan üstünlüğü ve kişilik, ahlak ve sosyal düzenin zorunlu besleyici şartlarına nihai bir indirgemecilikle çözümlendi.

2-Otoriteye karşılık güç, ikinci zıtlıktır. Otorite ister küçük ve informal isterse kişilik dışı olsun herhangi bir organizasyonda doğal olarak beraberliğe sahiptir. Otorite böylesi grupların üyelerinin pek çok rollerinde asli olarak bulunur. Bir dereceye kadar otorite sosyal hayatın tüm yapısında doğal olarak bulunur. Bununla birlikte önde gelen sosyologlar tarafında kullanılan bir terim olarak güç, devlette ve daha yaygın olarak ta sanayi ku-

rumu alanındaki tezahürleri vasıtasıyla karakteristik olarak algılanmıştır. Güç otoriteden daha tutarlı olma eğilimindedir, daha önemlisi güç, kişilik dışı, kural bağımlı, büro merkezli ve kapsayıcıdır. İster hükümette ister büyük sanayide, isterse meslek alanında olsun bürokrasi modern sosyolojik yazında otoriteden daha ziyade oldukça yaygın bir biçimde güce odaklanmıştır. Burada yine dahili bir çatışma algılanmaktadır ve modern tarihte bürokratik gücün kuvvetlerinin geleneksel sosyal ve moral otoritenin tiplerine karşı zafer kazandığına dair geniş bir kanı mevcuttur.

3-Statüye karşılık sınıf, üçüncü karşıtlık olup Max Weber'in çalışmalarında vurgulanan bir ikilemdir. Ancak öteki karşıtlıklar gibi sosyolojide hemen her yerde rastlanan bir karşıtlıktır. Batılı feodalizm tarafından ortaya çıkarılanlar gibi geleneksel hiyerarşi sistemleri, nüfusun yüksek-orta ve aşağı sınıflar şeklinde yapılanmasının neredeyse evrensel olarak algılanması ve kabul edilmesiyle karakterize olan sistemler olarak, burada kesin bir şekilde iki büyük devrimin darbesi altında geleneksel sınıfların parçalanmasının sonucu olarak modern toplumda bireyler tarafından sahip olunan farklı değişik ve oldukça hususileşmiş statülerden ayırt edilebilirler. Bu karşıtlık aynı zamanda modern toplumda sanayileşme ve demokrasi tarafından geniş çapta demode ve harap edilen bütün bir sosyal düzen arasındaki çelişkiyi yansıtır.

4-Kutsal karşılık seküler, dördüncü zıtlık olup dinin sosyolojik araştırmanın bir öznesi olarak en aşık bir şekilde akla geldiği bir karşıtlıktır. Sosyolojik bakış açısından sosyal ilişkilerin kişisellikten çıkışı, egemenliğin bürokratikleşmesi ve geleneksel sınıfların parçalanması gibi modern tarihteki büyük eğilimlere toplumun sekülerleştirilmesi eşlik etmiştir, yani kutsal değerlerin

faydacı, uygulamacı ve hazcı öteki değerklerle yer değıştirmesi süreci eşlik etmiştir.

5-Mensubiyete karşılık yabancılaşma, benim sosyolojik karşıtlıklar listemin beşinci ve son üyesidir. Sosyoloji tarihi boyunca özellikle Comte'dan Durkheim'e kadar uzanan öncüler arasında modern toplumun bireylerin aile, cemaat, din ve sosyal sınıflara alışlagelmiş mensubiyetlerinden geniş çaplı bir yabancılaşmasını yansıttığına dair açık bir anlayış vardır. Herhangi bir öteki sosyal bilimden daha çok sosyoloji geleneksel rollerinden kopan, standardize olmuş, türdeş hale gelmiş ve yönü belli olmayan bir çoğunluk haline getirilmiş büyük halk kümelerinden oluşan bir kitle imajından sorumludur. Sosyoloji için yabancılaşmanın en derin özü, bireylerin cemaatten ve öteki birincil dernekleşme formlarından yabancılaşması olup bu insanın özüne yabancılaşmasına kadar gider.

Merkezi Kavramlar

Aklımızda tuttuğumuz bu tarihi arka planla birlikte, çağdaş sosyolojideki merkezi kavramların kalıplaşmasını daha açık bir şekilde anlamak mümkündür. Biz kendimizi hakikatten sosyologlar tarafından evrensel olarak kabul edilen birliğe ele alındıklarında bugün sosyolojinin teorik yapısını oluşturan kavramlarla sınırlayacağız. Bu kavramların hepsi dinin ve toplumun diğer temel kurumlarını anlamada geniş ölçüde yararlı olmuşlardır. Kavramlar öncelikli olarak analitik olup, ancak aynı zamanda sosyal sentezde ve sosyal politika yapmakta araçlar olarak önem kazanırlar. Yukarıda sınırları çizilen çeşitli büyük moral perspektiflerden kaynaklanmasına rağmen bu kavramların değeri sosyoloji ve diğer sosyal bilimlere karşı onların incelenmesinde sadece kendilerinin bilimsel kullanışlılığına dayanır.

Sosyal Etkileşim

Bütün toplumsal yapılar belli temel ve evrensel sosyal etkileşim modellerinden oluşur. İnsanlar arasındaki toplumsal etkileşim sembolik olmaları bakımından tabiat olarak tüm diğer etkileşim tiplerinden farklılaşır. Yani etkileşimde yer alan kişiler için farklı anlamlar taşıyan işaretler ve semboller etrafında organize olurlar. Hayvanlar etkileşirler, fakat sembolik etkileşim insana özgüdür. Sembolik etkileşim yalnızca her biri insan kültürünü oluşturan ve zamanla kendi özel verim yollarına sahip olan dilde, düşüncede, ahlakta, dinde ve diğer alanlarda yansıyan sıradan sembolleri biçimlendirir. İnsan düşüncesi amaçlıdır, bir kuşaktan öbür kuşağa geçen değerler, normlar, ve anlamların kazanılmış filtreleri yoluyla ancak tabiata cevap verir. Bizim etkileşimlerimiz tamamen “kafalarımızdaki resimlerden” (Walter Lipmann) ve durumun tanımından (W. I. Thomas) etkilenir. Biz hiçbir zaman başkalarına veya genel olarak çevreye doğrudan süzgeçten geçmemiş bir şekilde reaksiyon göstermeyiz. Önümüzdeki kim veya ne olduğu önemli değildir. Onu biz genellikle daha önce tecrübe ettiğimiz daha geniş bir anlam çerçevesinin bir parçası olarak algılarız. Diğer insanlarla olan sembolik etkileşimin gerçekten en önemli safhaları bebeklik ve çocukluk döneminde vuku bulur. Yani kesinlikle böylesi sosyal etkileşimler yoluyla olduğu zaman bireyin benli şekillenmeye başlar. İlk dönem amerikan sosyologu Charles Cooley benliği ayna benlik olarak adlandırdı. Yani ayna benliğin anlamı, bizim kendimizi başkalarının bize karşı bakışlarında yansıtmamızın –pasif, saldırgan, çekingen, gösterişçi, içedönük veya dışa dönük gibi- benlik çeşitleri üzerinde güçlü bir etkiye sahip olduğunu başka bir deyişle bizim muhtemelen yaşamımız boyunca olduğumuz şey olduğudur.

Sosyal Kümelenmeler

Dünyaya bir göz attığımızda birbirlerinden uzak bireylerden oluşmuş kitleleri görmeyiz. Bizler sosyal gruplar, birlikler

ve organizasyonlar görürüz. Daha da ötesi bizler bu tür kümelenmelerden neredeyse ayrılamayacak bireyler görürüz. Aristo'nun yazdığı gibi insan toplumsal bir canlıdır. Yukarıda toplumsal etkileşim hakkındaki paragrafta işaret ettiğim şey de bu iddiayı destekler. Etkileşim sadece söz konusu bireyler tarafından atfedilen anlamlar bakımından vuku bulmaz, aynı zamanda bu tür anlamları kültürün unsurları olarak semboller yoluyla belirleme eğilimi de taşır. Yani bir kuşaktan öbür kuşağa aktarılan toplumsal mekanizmalar yoluyla taşınır. Toplumsal gruplar şunlar gibi etkileşimin temel tiplerinden oluşur: İşbirliği, çatışma, uyum, baskı, değişim ve benzeri. Çağdaş sosyolojik teorinin büyük bir kısmı her türden ve hacimden toplumsal grup ve organizasyonların analizini ele alır. Böylesi tahliller için gerekçe yalnızca yapıların bizzat kendileri hakkındaki dahili ilgileri değil, aynı zamanda farklı grup tiplerinin bireysel davranış üzerinde sahip oldukları etkilerdir. Yukarıda işaret edilen en ünlü ve şu ana kadar derin bir şekilde kökleşen toplumsal kümelenme tipolojilerinden biri Tönnies'in, *Gemeinschaft*, *Gesellschaft*'ı yada Cooley'in adlandırdığı şekliyle birincil ve ikincil gruplardır.

Gruplar, cemaatler ve birlikler hakkındaki sosyolojik teori sosyoloji literatüründe geniş bir şekilde dine uygulanmıştır. Emile Durkheim dinin ilkel insanın kendi cemaatine mutlak bağımlılığından ve bu nedenle ona tapmmasından kaynaklandığını açıklamıştır. Durkheim örneklerle kabileye ve toteme olan ilkel ibadetin ileri ve evrensel dinlerin sembolleri haline nasıl dönüştüğünü göstermiştir. Troelstch ve Simmel bir dinin örgüt ile büyük oranda sahip olunan doktrinin tipi arasındaki yakın ilişkiyi göstermişlerdir. Yani küçük mezheplerde, daha kozmopolit ve nispeten kişisel olmayan daha büyük kiliselerden daha çok katı sapmayan bir dogma ve davranış kodu üzerine vurgu yapmanın daha kolay olduğudur. Dini tutku tarafından tesir edilen herhangi bir biçimde her inanç, bağlılarının sayısının artmasıyla birlikte katılık ve saflığa izin verir. Simmel'in işaret ettiği gibi sosyalizmin tarihi, bunu tasvir ettiği gibi Hristiyanlığınsı de tasvir eder.

Sosyologlar *referans gruba* son yıllarda daha çok dikkat çektiler. Bu guruplar aile, okul, sınıf, kilise grubu veya komşuluk yada sokak çetesi veya öteki sapkın ve suçlu davranışların tezahürleri olabilir. Tabiatı ne olursa olsun bir grup tanımını gereği değerlerle, sembollerle ve rol modelleriyle dolu bir kimsenin ona kendi başına değer yüklü gruplar olarak işaret ettiği sosyal bir varlıktır. Bir kimsenin kendi fiili veya potansiyel cesaretini, korkaklığını, dürüstlüğünü, sadakatini, takım ruhunu veya ihanetini değerlendirmesi o kimsenin hakim referans grubuyla olan gözlem ve tecrübesi tarafından biçimlendirilir. Verili bir zamanda özellikle karmaşık modern toplumda bizler çeşitli öneme sahip bir veya iki değil çok sayıda referans grubuna sahip olamayız. Ancak genel olarak bir grup verili herhangi bir zamanda daha üstün bir konumdadır. Sivil hayatta bu grup bir kimsenin mesleki grubudur, bununla birlikte savaşta söz konusu grup muhtemelen öteki karşılaştırılabilir askerlerden oluşur.

Sosyal Otorite

Otorite incelemesi grup incelemesini izler. İster büyük ve gayri resmi olsun isterse küçük ve resmi olsun hiçbir grup bir dereceye kadar otoriteden bağımsız değildir. Otorite gruptaki hakim şahsiyetin hazır mutabakattan bazı amaçlara ulaşmak için zorunlu olan işbirliğinden yada sadece adet ve gelenekten kaynaklanabilir. Ancak annenin bebek üzerindeki egemenliğinden devletin vatandaşları üzerindeki egemenliğine kadar otoritenin olmadığı hiçbir sosyal hayat biçimi mevcut değildir.

En önemli otorite teorisini Max Weber olup, üç tip otorite belirler. Karizmatik, Geleneksel, Rasyonel-Bürokratik Otorite. Birinci otorite tipi ister dinde İsa, ister savaşta Sezar, isterse savaş ve hükümette Napolyon gibi büyük şahsiyetlerden doğrudan kaynaklanan bir otorite çeşididir. Böyle bir otorite bireyden ayrılamaz. Yahudilik, Hristiyanlık ve Budizm'de olduğu gibi kurucunun karizmatik otoritesi We-

ber'in ortaya koyduğu gibi kurucuyu izleyen şakirtler tarafından sık sık rutinleştirilir. Kurucunun konuştuğu kelimeler buyruk, gelenek ve ayin haline gelir. Çoğu geleneksel otorite özgün olarak bir takım karizmatik güç liderleri tarafından emredilen buyruklar veya öğütler yada şeyleri basit yollar-dan yapma şeklinde yüzyıllar boyunca bir birikimin sonucudur. Weber'e göre üçüncü büyük otorite tipi içerisinde bireyin önemli olmaktan ziyade büronun veya fonksiyonun önemli olduğu rasyonel, hesaplı ve dizayn edilmiş bir yapı olan bürokrasidir. Weber ve onu izleyenler tarihin büyük bir kısmını otoritenin karizmatikten geleneksele doğru, sonunda özellikle modern batı dünyasında rasyonel bürokratik egemenliğe geçişi içeriyor olarak görmüşlerdir, Weber kiliseler kadar eğitsel hayır kurumları, askeri ve politik organizasyonları zaman içerisinde bir gelişmeye maruz kalıyor olarak görmüştür.

Weber'den hareketle Robert K. Metron gibi bazı sosyologlar, söz konusu otorite tiplerinin özellikle de geleneksel ve bürokratik otorite tiplerinin kişilik üzerindeki etkilerini incelemişlerdir. "Dünyanın büyüünün bozulması" hakkında yazan şair Schiller'in adından söz ederken Weber, katıksız bir şekilde kendiliğinden ve geleneksel yada geleneksel olanın yerinin acımasız bir şekilde modern dünyada bürokrasinin güçleri tarafından alındığını akılda tutuyordu. Weber'i izleyerek sosyologlar bürokrasinin apaçık gücünü, insanın iradesini büken gücünü, bir organizasyonun en temel amaçlarını değiştiren gücünü, göz önüne serdiler. Böylece kilise, hastane, üniversite veya askeriye öylesine büyüyebilir ki organizasyon içerisinde örgütsel süreçlere bağlılığın bir çok orijinal motive edici hedefleri toplayabileceği kendi varoluş nedeni haline gelebilir.

Otorite yapısı dinler tarihinde muazzam bir rol oynamıştır. Hinduizm'in otoritesi önemli ölçüde Hint Kast sistemine dayanır ve bu otorite kasta karşı ve onun dokunulmazlığının ihlalleri için cezalandırma formlarına karşı bir isyandır. Bu

öyle bir isyandır ki, Buda'nın Hinduizm'i reddetmesini ve kendi karizmatik varlığından ortaya çıkan yeni bir din kurmasını ilham eden bir isyandır. Papaza özgü ve kiliseye özgü bir otoritenin meşruiyeti üzerindeki mücadeleler, Hristiyanlık tarihinin büyük bir kısmının özünü oluşturur. Gerçekten de Reformasyon, Papa ve Curia Romana tarafından kullanılan otoritenin meşruiyetine büyük bir meydan okumaydı. İçerisinde bir kısım ilahi varlıklara veya prensiplere sınırsız otoritenin atfedilmediği fakat söz konusu otoritenin yeryüzünde insanlar tarafından aracılık etmesine gelince, tıpkı siyasi ve ekonomik organizasyonlar gibi dini mezhep ve kiliselerin Roma Katolik Kilisesi kadar büyük ve kompleks bir organizasyona kendi kendisini hapsedip bağlanmaktan başlayarak geniş ölçüde farklılık arz ettiği her hangi bir dini bulmak güç olabilir.

Sosyal Roller

Shakespeare şöyle yazmıştır: "Bütün dünya bir sahnedir ve bütün erkek ve kadınlar sadece oyuncudur. Onların sahneye giriş ve çıkışları vardır; ve bir insan kendine ayrılan zamanla birçok bölümleri oynar". Hayatımızı şekillendiren sosyal ve kültürel kuvvetlerden ve bize tahsis edilen çeşitli rollerden tamamen tecrit olan bir kişinin ne olabileceğini yüzyıllardır insanları merak etmekten alıkoymayan gerçeğe rağmen, doğal insan bir mittir. İnsanların rolleri olduğunu söylemek ne kadar doğruysa, rollerin de insanları olduğunu söylemek o kadar doğrudur. İnsanları rollerinin neredeyse sonsuzluğunun dışında göremiyoruz; fakat diğer taraftan herhangi bir rol çalışması kişilere ait olmalıdır.

Roller, esas itibariyle davranış biçimleridir, bunların çoğu çağlar boyunca nesilden nesile nakledilmiştir. Kendisine yön ve anlam verecek sosyal sistemin normları olmaksızın geçerli (tanımlanmış) rol yoktur; bazı sosyal birliklerin bir parçası veya etkileşim olmadığında, sosyal bir rol de olmaz. Hatta fi-

ziki olarak tecrit edilmesine rağmen  olde bir rol oynayan Si-meon Stylites, mamafih dini bir organizasyonun bölümüdür. Herhangi bir roldeki hakiki unsur meşruiyet unsurudur. Polis, doktor, rahip, öğretmenler, anne-babalar gibi diğer insan-lardan kabul etmeye isteksiz olabileceğimiz yükümlülükleri rol kapasitesindeki kişilerden kabul ederiz. Vücudumuzun en mahrem yerinin tetkiki bir doktor tarafından yapılırsa, ha-tır kırıcı ya da ahlaka aykırı olarak düşünmeyiz. Bizi rahatsız eden fikirlerimizin bir rahip veya psikiyatrist tarafından ya-kın tetkik edilmesini de aynı şekilde düşünürüz. Kısaca rol, meşruiyet kazandırır. Diğer insanları öldürmenin büyük  l-  de ahlaka aykırı olduğuna inanılır, fakat meşru rolünü ic-ra eden bir asker tarafmdan yapıldığında aynı davranış ahlaka aykırı olarak telakki edilmez.

Tanımlanmış her rolde asli görevin güçlü bir unsuru daha vardır. Anne ya da baba,  ğretmen yada hukukçu, rahip ya da polis memuru veya toplumdaki birçok rolü işgal etmek, çeşitli değerleri ve bu rolleri tanımlayan ve tanıtan normları kabul etmek anlamına gelir. Sosyal karakterimizin belli dav-ranışlarını gerçekleştirmek için "Bu benim görevimdir" diye kendimizi konuşur bulduğumuzda, biz sadece her sosyal rol-de tevarüs eden zımni talepleri kabul etmekteyiz. Anne-baba rolü üstlenmek, çocuğun bakımı ve beslenmesi ile başlayan, belli görev ve yükümlülükleri üstlenmek demektir. Roller, ekseriya müşterek ve tamamlayıcıdır. Aşkar olarak  ğrenci-siz bir  ğretmen, hastasız bir doktor var olamaz.  ağlardan beri oluşa gelen kültürümüz, normal rol arkadaşı olarak d -ş nd ğ m z her şey için muhtelif yükümlülüklerimizin kaynağıdır. Kaynağı itibariyle hastalık, fiziksel olabilir, fakat gerçekte hasta rolleri -kişinin kendisine bakışı ve diğerlerinin ona bakışı- kültüreldir. Ve insandan insana, çağdan çağa de-ėişiklik arz eder.

Rol  atışması fenomenini ihmal etmemeliyiz. İptidai top-lumlarda bunlar, azdır. Fakat modern Batı toplumu gibi uz-manlaşma ve alternatiflerle tamamlanmış bir toplumda rol

çatışmaları çoktur. Esas itibariyle Batı'da geçen yüzyılın Feminist devrimi, kadınların itiraz kabul etmez önceki rollerine bir saldırı silsilesi (manzumesi) olmuştur. Sosyal tarihin çoğu esas itibariyle rollerin -devamlılığının, değişikliklerinin, çatışmalarının ve negatif kuvvetler tarafından silinmesinin- tarihidir. Belirli rollerin nüfuzunun tarihini de ihmal etmemeliyiz. Roller, statülerdir; herhangi bir rol, değerler ölçeğinin bir sosyal sistemdeki derecesi ile takdir edilebilir. Her ne zaman herhangi birinin statüsü hakkında konuşursak, bir sosyal hiyerarşide o kimsenin pozisyonu hakkında konuşuyoruz demektir. Bir kimse, toplumda doğuştan ya da kazanılmış kesin bir rol ile var olduğunda, aynı zamanda bu kimse, ister istemez bu rolün statüsüne de sahiptir. Belli bir rol, mesela doktor, iş adamı, öğrenci veya deri işçisi, tarihteki sosyal sistem veya yaşa bağlı olarak, çok yüksek veya düşük statülere ait olabilir. Fakat, rollerin statü derecelerinin izafi ve muhtelif olmasına rağmen, belli bir rolün -yani cinsiyet, yaş, sağlık, iktidar, eğitim, iş, ırk ve akrabalık- statü çeşidinin belli evrensel kıstasları vardır. Nitekim Batı toplumunda, "iyi bir ailenin" orta yaşlı, ekonomik veya siyasi olarak güçlü, Kafkasyalı (Caucasian), kolej eğitilmiş meslek adamı tarihi olarak yüksek statüye sahip biri olarak görülür.

Sosyal sınıflar, bir toplumun üyelerinin derecelenmesi ile meydana gelen; alt, orta veya yüksek çeşitli statü biçimlerinin toplamına sahip olan insanların birleşimidir. Karl Marx, tarihi anlamak için sosyal sınıfların, hakim anahtar olduğunu beyan ettiği ve ayrıca zamanındaki alt sınıfın (proleter, işçi sınıfı), üst sınıfı devrim yoluyla yıkacağına; böylece sosyalizmin ve sınıfsız bir toplumun resmen başlayacağına inandı. Marx'a göre sosyal sınıf, alt veya üst olsun, sosyal davranışın can alıcı (merkezi) belirleyicisidir. Fakat statü ve tabakalaşma hakkındaki çağdaş sosyoloji teorisinin baş mimarı Max Weber, modern, gelişmiş Batı toplumunda tek sınıf kavramının sosyal hayatın karmaşıklığını tanımlamada yetersiz olduğunu anladı. Bu suretle o, güç, iktidar (başlıca siyasi), ekonomik seviye ve statülerin (sonuncusunun anlamı, iktidar ve servet-

ten bağımsız faktörlerle toplumun kabul edebileceğı bir kişinin derecelenmesi) arasını ayırdı. Mesela, soy, aile, terbiye, beslenme, eğitim, öğretim, zeka keskinliğı, kabiliyet v.s.gibi statüler. Sosyologlar Batı toplumundaki sosyal sınıfların eskiden beri var olan müstakıl, homojen yapılar olmadığının farkına vardılar. Modernleşmenin kuvvetleri, sosyal sınıfların sahip olduğı akrabalık sistemleri ve belli dinleri parçaladığı gibi sosyal sınıfları da parçaladı. Şurası çok açıktır ki bugün Batı'da azınlıklara ve elitlere bakmak demek, yüksek derecede değışken statülere, karmaşık toplumumuzdaki değerlerin büyük sahasına atıfta bulunmak demektir. Elitler'in sayısı neredeyse sayılamayacak derecededir. Ve onlar, siyaset, endüstri, profesyonel guruplar ve üniversitelerin yanında eğlencelerde, tiyatrodaki, sinemada, televizyonda ve hatta cürümde bile bulunmaktadır.

Liberal demokrasinin ortaya çıkardığı çok sayıdaki roller, yüksek derecede teknolojik bir toplum ve gittikçe dünyevileşen, göreceleşen ahlaki/manevi düzen beraberinde, kaçınılmaz prestij derecelenmesini getirdi. Bu derecelenmeler, roller olmalarının yanında ister atfedilen (verili), isterse kazanılmış olsun statüler olmalarıyla yeni statüleri de doğurdu.

Sapma ve Değışme

Ondokuzuncu yüzyıldaki başlangıcından beri sosyoloji, insan davranışındaki sapma ve değışme fenomenini ile yakından ilgilenmiştir. Çok az insan, hayatını sosyal etkileşim, sosyal guruplar, sosyal otoriteler ve sosyal rollere hakim olan kurallar ve normlarla mükemmel bir şekilde uyumlu olarak sürdürmektedir. İdeal olarak belirlenmiş rol mükemmelliğı ile gerçek rol uygulaması arasında her zaman en azından son derece küçük bir farklılık vardır. Bu uyuşmazlık, söyleniyor olduğı zaman biz ona, toplum düzenine aykırı bir hareket olarak işaret ederiz; yani normatif kurallar, kanunlar ve tayin edilmiş bir sosyal düzenin klişelerini ihlal eden davranış olarak. Evrensel bir görüş noktasından meseleyi ele alırsak iza-

filik, ahlaki davranışın esas özüdür. Bir orta sınıf Birleşik Devletler banliyosunda toplum düzenine aykırı olarak kabul edilen hareket, bir şehir azınlık mahallesinde veya tamamen yabancı bir kültürde kabul görebilir. En azından kafa avcılığı, Amerika'da ve dünyanın çoğu yerinde sapma olarak kabul edilir; fakat belirli ilkel kültürlerde sapkınlık olarak idrak edilmekten çok uzaktır. Aynı şey yamyamlık ve diğer birçok uygulama için de geçerlidir. Sapkın davranışı takip eden şey, belirli bir sosyal düzen veya sistemde kaidelere veya normlara muhalefet edilmesi ya da onların bertaraf edilmesidir. Öldürme, soygun, kundakçılık, sakatlama ve saldırı, sosyal düzen içinde hemen hemen evrensel bir şekilde toplum düzenine aykırı kabul edilir; fakat bunlar harici düşmanlarla savaşta, meşruiyeti olan askerlerin hareketleri olduğu zaman öyle kabul edilmezler.

Emile Durkheim, sosyal sapmanın tetkikinde muhtemelen en önde gelen öncüdür ve onun en temel prensibi sapkınlığı inceleme ve kavramsallaştırmayı alttan desteklemeye devam eder. Durkheim'den özellikle onun meşhur İntihar'ından (1896) öğrenmiş bulunuyoruz ki sapma, hem anormaldir, hem de aynı zamanda normaldir. İntihar, cinayet, aileyi terk etme, kundakçılık ve benzerlerinin hepsi, tayin edilmiş bir ahlaki ve sosyal kanunun ihlalleri olarak kabul edilir ve cezalandırılırlar veya uygun bulunmazlar. Fakat Durkheim devam ederek, muayyen sosyal, ekonomik ve politik şartlar mevcut olduğunda bu sapma hareketlerinin belli oranlarda beklenebileceğini -sosyolojik olarak normal olduklarının düşünülebileceğini- söyledi. Böylece bir nüfusta ani ve yüksek şehirleşme oranlarının, endüstrileşme ve sekülerleşmenin, toplum düzensizliği süreçlerini teşvik ettiği hemen hemen kesindir ki bu, sırayla sosyal otoritenin ve geleneksel sosyal rollerin aşınmasına götürür. Sapkın davranış, hemen hemen daima bu tip şartlarda artış gösterir. Durkheim, Batı milletlerinde gözlediği yüksek intihar oranlarının, geleneksel ahlaki değerlerden ve aile, kilise, köy, komşuluk, v.s... yakın sosyal bağlılıkların bağlarından insanların uzaklaşmasından kaynaklandığı sonucuna vardı.

Değişmeyi düşündüğümüz zaman biz, onu çoğu kez, zaman içinde sosyal guruplar ve rollerdeki değişmelere götüren inhiraf hareketlerinin devamlılığı ve birikimini anlarız ki, bu değişmelerle sapma davranışı teşhis edilmektedir. Bir şahsın sadece son asırda bir hanımefendide uygun davranışın ne olduğunun umumi tarifinde cereyan eden değişmeleri düşünmesi lazımdır. Şimdi hemen hemen evrensel bir şekilde kadında hürmete layık olarak kabul edilen davranış modellerini listelemeye gerek yok. Bunlar daha yarım asır önce geleneksel kural-lara uyanların kaşlarını yukarıya kaldırdı. Şunu söylemek kafi-dir ki, birçok on yıldan fazla süredir kadının saygınlığının kri-terlerindeki büyük ölçüdeki değişme, önce normdan küçük sapmaların, sonra ise büyük sapmaların biriken sonucudur.

Din, tabii ki tam sosyolojik anlamdaki sapmanın incelen-mesi için verimli bir sahadır. Büyük dinlerin birçoğu son yüzyıllarda inanç ve ayinlerde normalin üstünde değişmele-re uğradı ve bu değişmelerin bir çoğunun hesaplanmış, plan-lanmış yapısını görmezlikten gelemememize rağmen, dindar insanların, atalarının katı düsturlarından az, fakat gittikçe ar-tan önemli sapmalarını işaret etmeye mecburuz.

Fakat bütün sosyal değişme, tedrici, ara vermeden ve biri-kerek çoğalma şeklinde değildir. Sosyal sistemler ve sosyal organizasyonlardaki daha dikkat çekici tarihi değişmelere baktığımız zaman, şu sebeplerden ötürü fasıllı olandan bah-setmek zorunda kalırız: büyük bir çatışma, dağınık hadise-den ve ani, beklenmedik yabancı sistem işgalinden. Dinde, si-yasette, bilimde ve diğer sosyal sistemlerde karizmatik insa-nın çok büyük gücünü de dikkate almamazlık edemeyiz .Ço-ğu değişme yavaştır ve azar azar artan bir şekildedir; çoğu kere değişmeden daha çok devamlılık ve sabitlik olacak ka-dar yavaş bir şekilde vuku bulur. Fakat değişmelerin büyük, ani ve patlayıcı olduğu, halktaki düşünce ve harekette çok sa-yıda sonuçlara yol açtığı dönemler vardır. Yirminci yüzyılın iki büyük savaşı gibi savaşlar Fransız ve Rus devrimleri gibi dehşetli devrimler, XXIII. John ve II. Vatikan Konsülü ile bağ-

lantılı olan ruhi uyanmalar gibi uyanışlar, büyük salgınlar ve hızlı bilimsel ve teknik ilerleme... Bunlar ve normal durumun diğer büyük kesintileri, sosyal değişmeden bahsettiğimiz zaman gözönünde bulundurulmalıdır.

Değişme konusunda sosyolojik ve aynı zamanda etnolojik ve antropoljik yönleri olan bir mesele daha vardır: Sosyal Evrim. Aynı dönemde E. B. Taylor, Lewis Morgan ve James G. Frazer gibi antropologlar ve A. Comte gibi sosyologlar, sosyal ve kültürel evrim konusunda modellerini inşa ediyorlardı. Herbert Spencer ve Lester Ward da hemen hemen aynı meşguliyetle uğraşıyordu. Sosyal evrim cetvelinde kaçınılmaz bir şekilde, din geniş ölçüde göründü. Dinin tabii kökeni araştırılıyordu ve bu köken hakkında geniş ölçüde bir anlaşmazlık vardı: Bazıları onu animizm gibi ruhi hallerde, başkaları totemizm gibi ayin hareketlerinde, daha başkaları ilahi bedenlerin haşyetinde ve mevsimlerin değişimi gibi dünyevi olaylarda buldu. Dinin kökenlerinden Hristiyanlık ve İslam gibi büyük dünya dinlerinin gelişimine dek geçirdiği tekamülün tabii aşamaları hakkında antropologlar ve sosyologlar arasında benzer bir şekilde umumi ilgi ve yine büyük ölçüde uyuşmazlık vardı. Çağdaş sosyoloji, büyük kısmı itibariyle ondokuzuncu yüzyılda hüküm süren sosyal ve dini evrime ilgi tarzını bıraktı. İnsan ırkında var olduğu farz edilen dini tekamülün tek doğrultulu ve çok doğrultulu modelleri bilimsel olmaktan çok neredeyse felsefi ve spekülatif olmalarıyla geniş bir saldırı ile karşılaştılar. Kendilerinden önce gelenlerin aksine bugünün sosyologları, dinin sona ereceği ve bilimsel ve seküler olan tarafından yerinin alınacağını ileri sürmüyorlar. Sosyologlar tarafından genelde inanılıyor ki din, insanlığın belirli psikolojik ihtiyaçlarına cevap ve bu ihtiyaçlar, insan türünün biyolojik evrimiyle kayboluncaya kadar ve kaybolmadığı takdirde din, bir şekilde insan kültürünün devam eden bir gerçeği olarak kalacaktır.

Dine olan sosyolojik ilgi geçen iki yüzyılda olduğu gibi bugün de büyüktür. Dini evrimin, evrensel gelişim tablosuna

Önceden olan yönelme zayıflamıştır. Dini davranışın çok daha müşahhas, tecrübi ve bilimsel araştırmaları bütün Batı lkelerinde çoğalmaya başladı. Dini düşünce ve davranışın sosyal sınıfla, etnik kökenle, zenginlik ve fakirlik ile bağlantısı, dinde otorite sistemleri, tabakalaşma ve rol teşekkülleri; din ve politik ideoloji ve sosyal bütünleşmenin ve aynı zamanda sosyal değişme ve inkılabın ana sebebi olarak din gibi konular üzerine çeşitli sosyolojik araştırmalar bulunmaktadır. Bunlar günümüz sosyologlarının din ile ilgili problemlerin önemlileri olarak saydıkları problemlerin sadece bir kısmıdır. Sosyolojik araştırma metotlarının -bir okları arasından tarama modeli (survey), şahışlar veya aileler hakkında malumat toplama (case history), istatistiki, matematiksel metotların diğerleri arasında- genel gelişimi ve incelik kazanması hadisesi, insan varlığının diğer boyutlarının incelenmesindeki kadar çoğu kez dini davranışa yönelik araştırmalarda da meydana gelmiştir. İki yüzyıla yakın bir süredir din ve sosyoloji arasında mevcut olan yakın ilişkinin yakında sona ereceğini düşünmek için hiçbir sebep bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

The International Encyclopedia of the Social Sciences (New York, 1968-1979), bir disiplin olarak sosyolojinin tabiatını, temel kavramlarını, metotlarını ve dini hayat hakkındaki çeşitli araştırmalarını daha fazla incelemek için bir başvuru kaynağı olarak kaçınılmazdır. Genel sosyoloji tarihleri için şu kitaplar önerilir: Howard S. Becker ve Harry Elmer Barnes, *Social Thought from Lore to Science*, 3 cilt, 3.bs. (New York, 1961), Lewis A. Coser, *Masters of Sociological Thought* (New York, 1971), ve benim kendimin *The Sociological Tradition* (New York, 1966). Bu son kitap sosyolojinin ortaya çıkışıyla modern dünyanın iki büyük devrimi arasındaki ilişkiyle uzunlamasına ilgilenir.

Robert K. Merton'un *Social Theory and Social Structure*, gözden geçirilmiş baskı, (New York, 1968) çağdaş sosyolojik teorinin özlü ve kapsamlı bir dökümünü sunar. George C. Homans'ın *The Nature of Social Science* (New York 1967)'ı sosyolojinin kavramsal araçlarının sıkıştırılmış ve nüfuz edici bir ifadesidir. James A. Black ve Dean J. Champion'un *Methods and Issues in Social Research* (New York 1976)'ı ve Gideon Sjoberg ve Roger Nett'in *A Methodology for Social Research* (New York, 1968) ı bugün sosyolojik araştırmada uygulanan en önemli metotların açık bir taramasını temin eder. C. Wright Mill'in *The Sociological Imagination* (Oxford, 1959)'u ve Talcott Parsons'un *The Social System* (Glencoe, Ill., 1951)'i bilimsel sosyolojinin nihai hedeflerinin aşıkâr bir şekilde tezat teşkil eden ifadelerini takdim eder. Bu iki çalışmadan her biri daha sonraki sosyolojik düşünce için başlangıç noktası olmayı ispat etmişlerdir. Zira birincisi somut, kişisel ve sistematik olmayan üzerine vurgu yaparken ikincisi sistematik teorinin büyük ve birleştirilmiş bir yapısı olarak sosyoloji üzerine vurgu yapmaktadır.

Toplumsal ve sembolik etkileşim üzerine klasik çalışma George H. Mead'ın *Mind, Self, and Society* (1934, yeniden basım Chicago, 1963) adlı çalışmasıdır. Semboller yoluyla etkileşim anlayışları ve bunların bireysel şahsiyetin gelişimi üzerindeki yönlendirici gücünün tamamı bu çalışmada bulunabilir. Toplumsal etkileşim hakkındaki en son çalışmalar Chad Gordon ve Kenneth J. Gergen (Ed.)'in *The Self in Social Interaction* (New York, 1968)'i ve George C. Homans'ın *Social Behavior: Its Elementary Forms* (New York, 1974)'udur.

Cemaatler ve dernekler hakkındaki sosyolojik teoride iki çalışma tarihi olarak temel çalışmalardır. Birincisi Ferdinand Tönnies'in *Community and Society* (1887) çev. Charles P. Lomomis (New York, 1963)'si olup orada geleneksel ve cemaatsel toplum ile büyük ölçekli, kişisel olmayan toplum arasındaki karşıtlık merkezi konumdadır. İkincisi de Charles H. Cooley'nin *Social Organization* (1909; yeniden basım New York,

1962) ı olup içerisinde toplumsal dűzende ki birincil ve ikincil gruplar kavramları sistematik olarak ele alınmaktadır. Bu izgi de ki en son çalışmalar şunlardır: David Riesman, *The Lonely Crowd: A Study in the Changing American Character* (New Haven, 1950), benim kendimin *The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom* (Oxford, 1953). Gerge C. Homans'ın *The Human Group* (New York, 1950) u da de ğerlidir.

Otorite (egemenlik) ve gű arařtırmalarında klasik sosyolojik yazılar yűzyılın bařlarında Max Weber'inkiler olup orada o karizmatik, geleneksel ve rasyonel-bűrokratik otorite tiplerini birbirinden ayırdı. Onun her ne kadar *Politics as a Vocation* (1919), ev. H. H. Gerth ve C. Wright Mills (Philadelphia, 1965) ı da de ğerli olsa da *The Theory of Social and Economic Organization* (1922) ev. Alexander Morell Hamilton ve Talcot Parsons (Oxford, 1947) u muhtemelen Weber'in otorite teorisi hakkında en tam kaynaktır. Gerge Simmel'in yűksek dűzeyli ve ařa ğı dűzeyli otorite incelemesinin yer aldı ğı *The Sociology of Georg Simmel*, ev. ve ed. Kurt Wolff (Glenceo, III., 1964) de oldukça önemlidir. Ayrıca bak; Seymour Martin Lipset, *Political Man* (Garden City, NY:, 1960), Robert Biersedt, *Power and Progress* (New York, 1974) ve benim kendimin *Twilight of Authority* (Oxford, 1975).

Toplumdaki sosyal rol ve statűlerin belirlenmesinde Simmel, Weber, Cooley ve Mead'm yazıları temel yazılardır. Yukarıda zikredildi ği gibi Robert K. Merton roller ve rol demetleriyle ilgili olarak yaptı ğı en son çalıřmadaki sentez ve zeti dolayısıyla paha biçilmezdir. Yine yukarda zikredilen David Riesman'ın *Lonely Crowd'*ı toplumdaki rollerin modern çeřitlenmesi ıřı ğı altında; ie-dűnűk, gelene ğe-dűnűk ve bařkalarına-dűnűk řahsiyetler farklılařtırmasından dolayı dikkat çekicidir. Florian Znaniecki'nin *Social Relations and Social Roles* (San Francisco, 1965) klasik ve a ğdař arařtırmaları birleřtirmesinden dolayı oldukça aydınlatıcıdır. Toplumsal sınıf ve toplumsal statű űzerine *The Manifesto of Communist Party'*den

başlayarak zirvesine *Capital*'de ulaşan çalışmalarıyla Karl Marks göz ardı edilmemelidir. Zikredilen Max Weber'in yazıları Marks'ı eleştirileri ve çağdaş sınıf ve statü teorisini biçimlendirmeleri sebebiyle burayla açıktan ilgilidir. Statü ve sınıf hakkında farklı ve duyarlı içgörüler için ayrıca bakınız: Thomas B. Bottomore'nin *Elites and Society* (NY,1965), John Dollard'ın *Caste and Class in a Southern Town* 3.bs. (Garden City, NY, 1957), Nathan Glazer ve Daniel P. Moynihan'ın *Beyond the Melting Pot* (Cambridge, Mass., 1963), Peter I. Rose'nin *They and We* 2.bs. (NY,1974) ve Richard Sennett ve Jonathan Cobb'un *The Hidden Injuries of Class* (NY, 1973).

Sapkın davranış üzerine ; Albert K. Cohen'in *Delinquent Boys: The Culture of the Gang* (Glencoe, Ill., 1955), Howard S. Becker'in *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance* (NY, 1963), ve Marshall B. Clinard'ın *Sociology of Deviant Behaviour*, 4.bs. (NY., 1974) hep sahayla ilgili dikkate değer çalışmalarıdır. Ralph Ellison'un romanı *The Invisible Man* (NY., 1952) bireysel yabancılaşmanın yorumunda tanınmış bir baş yapıttır. David Riesman'ın *Lonely Crowd*'ı bu bağlamda tekrar zikredilmelidir. Roberk K. Merton ve benim yayınladığım *Contemporary Social Problems* 4.bs. (NY., 1976) sapmanın çeşitli formlarını muhtemelen en sürükleyici ve kapsamlı inceleyen bir çalışmadır.

Sosyal değişme sosyolojisine mükemmel bir başlangıç, Wilbert E. Moore'm *Social Change* 2.bs. (Englewood Cliffs, NJ., 1974) adlı kitabıdır. Cyril E. Black'ın *The Dynamics of Modernization* (NY., 1966) ı geliştirmekte olan ülkelerdeki değişimin kalıplarını ayrıntılandırır ve Bryce F. Ryan'ın *Social and Cultural Change* (NY. 1969) i Batılı ve Batılı olmayan toplumlardaki toplumsal değişimin mukayeseli bir resmini sunar. Sosyal Evrimciliğin zamanla değişme incelemelerine bağlanması hakkındaki çatışan görüşler için bak. Talcott Parsons 'un *The Evolution of Societies* ed by Toby Jackson (Englewood Cliffs, NJ., 1977) ve benim kendimin *Social Change and History* (Oxford, 1969).

Aşağıda gelen eserler yukarda metinde zikredilmeyen dinin sosyolojik incelenmesine dair en dikkat çekici çalışmalar-
dan bir kaçıdır. Joachim Wach'ın *Sociology of Religion* (1944,
yeniden basım Chicago, 1962, Tùresi: *Din Sosyolojisi*, ev.
Ùnver Gùnay, İstanbul: MÜİFVY., 1995, 2.bs.) ve J. Milton
Yinger'in *The Scientific Study of Religion* (NY, 1970) ı konunun
geniş perspektifinin mükemmel birer sunumudur. Peter L.
Berger'in *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of
Religion* (Garden City, NY, 1967, Tùrkesi: *Kutsal şemsiye: Di-
nin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, ev. Ali Coşkun, İstanbul:
Rağbet Yayınları, 2004, 3.bs.) adlı çalışması dinin sosyo-
lojik bakımdan incelenmesinde hem teorik hem de ampirik
boyutları birlikte yönlendirmesiyle temayüz eder. Önem ba-
kımından ona yakın ve kullandığı metodolojilere büyük bir
kapsam vermesiyle ünlü alışma Charles Y. Glock ve Rodney
Stark'ın *Religion and Society in Tension* (Chicago, 1965) dır. Ge-
hard Lenski'nin *The Religious Factor: A Sociological Study of Re-
ligion's Impact on Politics, Economics and Family Life* (Garden
City, NY., 1961) adlı kitabı hem yazarının kendi tecessüsü
hem de diğerk bilimsel çalışmaları geniş bir şekilde kuşatması
nedeniyle değerk bir çalışmadır. Bütünleştirici ve istikrar ve-
rici bir güç olarak din hakkındaki kitaplar çok sayıdadır: Gu-
enter Lewy, *Religion and Revolution* (Oxford, 1974) de antik
zamanlardan beri sosyal değerişmede bir güç olarak dinin mu-
azzam rolünü vurgular. Nihayet Werner Stark'ın abidevi ese-
ri *The Sociology of Religion: A Study of Christendom*, 5 cilt, (NY.,
1966-1972) kuvvetle tavsiye edilmelidir.

Din Sosyolojisi*

WINSTON DAVIS

Din ve toplum arasındaki ilişkilerin sistematik ve objektif olarak incelenişi, *Sociologie* kelimesini ilk defa kullanan Auguste Comte'dan (1798-1857) çok önce-leri mevcuttu. Xenophanes (M.Ö.560-478) Habeşistanlı Tanrı-ların siyah ve küçük burunlu, Trakyalı olanların ise hafif ma-vi gözlerle birlikte kızıl saçlı olduklarına dikkat çekerken za-ten din sosyolojisi disipliniyle yüzeysel bir şekilde de olsa il-gilenmiş oluyordu. Benzer bir şekilde, Müslüman felsefeci İbn Haldun (1332-1406) *Mukaddime* ya da *Kitabu'l-İber'e* (Dün-ya Tarihi) girişte, Kuzey Afrika Krallıklarının yükseliş ve dü-şüşlerinde dinin rolünü incelerken sosyal dayanışma (*asabiy-ye*) kavramıyla yakından ilgilenmişti. Modern zamanlarda, klasiklerle ilgilenenler, dinler tarihçileri ve "seküler" tarihçi-ler kuşkusuz din araştırmaları alanında profesyonel sosyo-loglardan daha çok ve muhtemelen daha iyi yazmaktadırlar. Bir disiplin olarak sosyolojinin gerçek gücü, onun kapsamlı ya da evrensel öneme sahip tutarlı bir yaklaşım geliştirmek amacıyla modelleri, teorileri ve son zamanlarda istatistiksel

* Winston Davis, "Sosyoloji: Sociology of Religion", in *the Encyclopèdia of Religi-on*, Mircea Eliade (Editor in Chief), Cilt 13, New York: Macmillan Publishing Company, 1987, s.393-402.

yöntemleri daha açık bir şekilde kullanmasında yatıyor gibi görünmektedir. Daha ideografik bilim anlayışlarının aksine din sosyolojisi, din ve toplumu nomotetik bir şekilde yani, yasalarını birbirine bağlı düşünce, duygu ve davranış ağları ya da sistemleri gibi inceleyerek ün kazanmıştır.

Modern zamanlarda sosyolojik din araştırmalarının ortaya çıkışı, kapitalizm, kültürel çoğulculuk, dinsel hoşgörü ve liberal devletin yükselişi ile yakından ilişkilidir. Bu nedenle, bu disiplin din ve toplumu "doğal" bir halde irdelediğini iddia edemez. Aksine bu disiplin, araştırmacıların inceledikleri dinler ve toplumlar tarafından ortaya atılan normatif iddialardan kendilerini uzaklaştırmalarına imkan sağlayan ya da onları buna zorlayan Batı sosyal düşüncesindeki eşsiz tarihsel gelişmeler tarafından üretilen kültürel bir üründür. Aslında din sosyolojisi, kendi doğurgan ilgilerinden birinin, yani, dini düşünce ve kurumların sekülerleşmesinin ürünüdür. Din sosyolojisinin aksine, dini sosyoloji, teoloji ve kurumsal din -özellikle Fransa ve Belçika'da Roma Katolik Kilisesi- ile daha yakın ilişkiler kurmaya çalışmaktadır.

Din sosyolojisinin tarihi ana hatlarıyla dört döneme ayrılabilir: Geleneksel sosyal düşünce, şüphencilik ve spekülasyon, muhafazakar ve romantik tepki ve modern sosyal teori.

Geleneksel Sosyal Düşünce

Modern sosyoloji şekillenmeye başladığında ilk olarak dönüştürülen ve dünyevileştirilen düşünce yapısı, geleneksel sosyal düşünce olarak adlandırılabilir. Bu, birleşik bir düşünceler sistemi olmadığı gibi, birbirinden farklı ve hatta birbiriyle çelişen unsurlar içeriyordu: Platoncu idealizm, Aristocu teleoloji, Stoacı tabii hukuk, Augustinyenci sosyal realizm ve ortaçağ bilim adamlarının çeşitli sosyal teorileri. Geleneksel sosyal düşünceyi özellikle karakterize eden şey, onun sosyal ve etik analizlerin sentezinden oluşmasıydı. Çünkü tabiat gibi toplumun da bir gayesinin ya da amacının olduğu düşünül-

lüyordu. Geleneksel sosyal düşünce döneminde sosyal analizin “olan”ı, değerlerin “olması gereken”inden ayrılmamıştı. Hristiyan çevrelerde sosyal kurumların incelenmesi, bütünüyle kilisenin amaçları doğrultusunda yapılıyordu. Geleneksel sosyal düşünce, bütün kurumsallaşmış sosyal değerlerin ve kurumların kozmolojik ve ilahi kaynakları üzerinde durdu. İnsana sosyal ve siyasal bir varlık gözüyle bakan bu düşünce, gerçek “kamu yararı”nın varlığının “sağlam akl”a sahip herkes tarafından bilinebileceğini ve iyi niyet sayesinde uygulanabileceğini savundu. Diğer dinler gibi Hristiyanlık da söz konusu kamu yararını, toplum ve evreni bir ve aynı gören aşkın nesneler düzenine göre tanımladı. Geleneksel sosyal düşüncenin ana akımı, toplumun organik birliğini tabii hukuk diliyle ifade etti. Bu teoriye göre, kurumlar, tabiata bizzat Tanrı’nın koyduğu kuralları yansıttıkları oranda –sadece mitolojik açıdan meşruiyet kazanınakla kalmaz- aynı zamanda felsefi açıdan da haklı gösterilebilir ya da mahkum edilebilirlerdi.

Geleneksel sosyal düşünce, din sosyolojisine bazı temel kavramlarını miras bıraktı: Toplum, din, zorunluluk ve varlığın temel düzeni ya da yasası. Seküler bir kavram olarak değiştirilen sosyal düşüncenin tabii hukuk kavramı, erken dönem doğa bilimlerinin ve sosyal bilimlerin temelini oluşturmuştur.

Şüphecilik ve Spekülasyon

Ortaçağlarda ve Rönesans’ta kuramcıların aradığı toplumun yasal düzeni, insan ırkını spiritüel/manevi mükemmelliğe çağıran bir düzendi. 17. ve 18. yüzyıllarda düşünürler düzen arayışlarını devam ettirdi. Ancak artık onları ilgilendiriyor gibi görünen bu düzen, bazı basit, doğal standartlara göre dillerin, örf ve adetlerin ve dinlerin çeşitliliğini açıklayabiliyordu. Bütün bunlar içerisinde aklın oynadığı rol, özellikle empiristler gibi bazı gruplar tarafından küçümsenirken,

rasyonalistlerin de aralarında bulunduğu bazıları tarafından abartılıyordu.

17. ve 18. yüzyıllarda geleneksel sosyal düşünce entelektüel saldırılara maruz kaldı ve -1960'da Richard Hooker'ın *Of the Law of Ecclesiastical Polity* adlı eserinin yayınlanmasından sonra- gittikçe savunmaya çekildi. Artık geleneği savunanlardan daha fazla dayanışma içerisinde olan muhalifler arasında çok sayıda Rönesans ve Aydınlanma düşünürü yer alıyordu: Niccolo Machiavelli ve Thomas Hobbes gibi politika eleştirmenleri, Bernard Mandeville gibi hicivciler, İtalyan hukukçu Giovanni Battista ve Fransız ve İskoç aydınlanmasının *felsefecileri* (Crane Brinton'a göre daha doğru ifadesiyle *sosyologları*). Geleneksel sosyal düşüncenin söz konusu kritiğinin ardındaki entellektüel ilham kaynakları da, oldukça farklıydı. Bunlar, Isaac Newton'ın mekanik felsefesi, René Descartes'm insan merkezli epistemolojisi, Francis Bacon'ın empirisizmi (ve teleoloji aleyhtarı yazıları) ve gerek toplumu gerekse ekonomiyi daha "gerçekçi" yani, daha az dini ya da ahlaki temeller üzerine inşa etmeyi amaçlayan çeşitli spekülâtif düşünce sistemlerini içeriyordu. Ulus devletin yükseliş i ile sosyal ve ekonomik teori hakkında söz söyleme yetkisini din adamlarından devralan, toplumun yeni üyesi tüccar ya da burjuva sınıfının doğuş u, aynı derecede önemliydi.

Tabii Hukuk'a Saldırı

Burjuvazinin sözcülüğ ünü yapan ve sanayi devriminin zaferini ilan eden bazı 17. yüzyıl düşünürleri, geleneksel tabii hukuk kavramı aleyhine bir saldırı başlattılar. Her ikisi de Protestan Kilisesine üye olmayan Hugo Grotius ve Samuel Pufendorf, tabii hukukun Tanrı'dan bağımsız olarak varolabileceğini savundular. Thomas Hobbes biraz daha ileri gideerek tabii hukuku "barış ı sağlamaya yönelik maddelere" yani, basit ve çıkarıcı bir aygıt a indirgedi. Onun ele aldığı "tabiat" ilahi bir düzenin değı l, aksine güvensizliğ in psiko-biyolojik

doğasının ve geleneksel sadakat ve bağlılık ilişkilerinin artık bir arada tutmayı başaramadığı bir dünyada yaşayan "sahipsiz insanlığın" bir yansımasıydı. Hookers'in gelenekselciliğine sınırsız saygı duyuyor gibi görünen John Locke bile, tabiat kanunlarının sadece "bir anlama aracı" olduklarını kabul etmek zorunda kaldı. Çoğunlukla mülkiyet haklarının kutsallaştırılacağını taahhüt eden bu felsefi çabalar, tabii hukuk kavramını dünyevileştirdi ve sınırlarını hukuk biliminden ahlak felsefesine kadar genişletti. Bütün bu gelişmeler sosyal bilimlerin ortaya çıkışına zemin hazırladı.

18. yüzyıl boyunca seküler ya da "aydın" görüşlü yazarlar pek çok sosyal kötülüğün sorumlusu olarak dini ve batıl inançları gördü. Anti-klerikalizm (ruhban sınıfı karşıtlığı) neredeyse bütün sosyal eleştirilerin rutin bir özelliği haline geldi. Dinin Avrupalıların yaşamındaki kronikleşmiş sorunları hafifletmeyi başaramadığına inananlar, sosyal düzenin yeni kaynaklarını ortaya çıkarmak için bir araştırma başlattılar. Sonuçta toplumun önceden belirlenmiş ilahi takdire ve tabii hukuka göre yapılandırılması gerektiğini savunan geleneksel görüş, yerini, toplumun insanın kendi "yetenekleri" ya da "planları" tarafından yapılandırıldığını ya da yapılandırılması gerektiğini savunan görüşe bıraktı. Böylece modern dünyanın felsefi ve sosyolojik teorilerinden çoğuna kaynaklık edecek olan seküler, sosyal hümanizm ortaya çıkmaya başladı. Daha zengin ve daha güvenli bir toplum yaratmak amacıyla Hobbes, Mandeville, d'Holbach, Halvétius, Spinoza ve Hume gibi düşünürler önceleri geleneksel sosyal düşünce tarafından bastırılan ya da kontrol altında tutulan kişisel çıkar ve bencillik gibi duyguları işlevselleştirmenin ya da maniple etmenin yollarını aradılar.

Bu spekülasyonun en önemli sonuçlarından biri, bugün sosyal sistemler olarak adlandırılabilen yapının keşf edilmesiydi. Bu dönemde düşünürleri büyüleyen şey, -din, ahlak ya da devletin müdahalesi olmaksızın- düzen ve gelişmeyi "kendiliğinden" meydana getirecek olan tüzel etkileşim ağla-

rının kurulabilmesiydi. Sosyal sistemler görüşü edebi eleştiri ve sosyal yergiye çok şey borçludur. Bu görüş, 18. yüzyılın başlarında, "kişisel zaafıların" doğru bir şekilde işlenmesinden kaynaklanan "kamusal çıkarlar" üzerine hararetli yorumlarıyla tanınan Bernard Mandeville tarafından savunuldu. Bu yüzyılın sonlarında Adam Ferguson geliştirdiği tanımla bu kavramı daha da genişletti. Ona göre kurumlar, "herhangi bir beşeri planın idarecisi değil, aksine beşeri faaliyetin sonucudurlar". Adam Smith bu görüşü kısa süre içerisinde Batı sosyal düşüncesine egemen olacak terimlerle açıkladı: "Sistemler pek çok açıdan makinelere benzer". Zaman ilerledikçe sosyal düşünce tarafından geliştirilen -mekanik, organik, sibernetik ve nihayet semiotik- sistemlerden her biri birbiri ardınca sosyolojik din analizlerinde kullanılabilmıştır.

Daha şüpheci meslektaşlarının aksine Smith, ekonomik ve ahlaki sistemlerle ilgili görüşlerini (ünlü ve etkili "görünmeyen el" görüşü gibi) ısrarla tabii hukuk ve ilahi takdire dayandırdı. Locke'un siyaset felsefesi ile birlikte Smith'in ekonomisi, 20. yüzyıl boyunca Anglo-Sakson Dünya'da filizlenip gelişecek olan dinsel hoşgörü, siyasi liberalizm ve kapitalizmin eşsiz sentezine temel oluşturdu. Bu kültürel sentezin başarısı, muhtemelen, Büyük Britanya ve Kuzey Amerika'da din biliminin Kıta Avrupa'sının sosyal düşüncesinden daha az anti-klerik ve anti-dini olmasının nedenini açıklamaktadır.

Din Sosyolojisinin Doğuşu

Din sosyolojisinin doğuşu muhtemelen bu bunalımlı zamanda, yani -20. yüzyıl ekonomisti A. Schumpeter'in ifade siyle- "laik sosyal bilimin", tabii hukuk kavramını sosyal ve ekonomik fenomenlere uygulamaya başladığı bir dönemde gerçekleşti. Ampirik bir yaklaşım kullanıldığı iddia edilmesine rağmen, bu dönem boyunca din araştırmalarının çoğu, sadece spekülasyon yoluyla yanıtlanabilecek sorular sorarak dini inancın tarihsel ya da psikolojik kökenleri üzerine yo-

ğunlaştı. Genellikle bu etki, dini; iklim, korku, cehalet ya da kilisenin aldatmacası gibi çok daha açık bir gerçekliğin bağımlı bir değişkenine indirgemeyi amaçlıyordu. Erken dönem din sosyolojisi (ve sosyal psikoloji) ile ilgili en parlak, fakat hala spekülatif denemelerden biri, bizzat Adam Smith tarafından yazılan *Wealth of Nations*'dır. Burada ekonomik rekabet ve psikolojik onaylama kavramlarını dini rekabet sorununa uygulayan büyük ekonomist, dini çoğulculuk teorilerinin en erken örneklerinden birini üretti.

Ayrıca, dinin sosyal kontrol konusundaki rolünün analizi, bu dönem biliminin din sosyolojisine değerli katkıları arasındaydı. Bu alanın öncüleri arasında din ve hukuk arasındaki ilişkileri inceleyen Montesquieu (Charles-Louis de Secondat) ve din ve sosyal değerlerle ilgilenen Mondeville sayılabilir. Şüphecilik ve spekülasyon çağının muhtemelen en önemli katkısı, bu dönemde sekülerleşme kavramının ayrıntılı bir şekilde ele alınıp incelenmesiydi. 18. yüzyıl yazarlarının pek çoğuna göre, dinin düşüşü ilerleme düşüncesinin doğal bir sonucuydu. Çoğunluk bilindeki ilerlemeler ve aydınlanma ile birlikte dinin ve hurafelerin kaçınılmaz bir şekilde aklın güçlerine boyun eğeceğine inanıyordu. Çünkü, din, sosyal kurumlar, bilim ve teknolojiadaki değişmelerin birbirleriyle yakından ilişkili olduğu düşünülüyordu. Anlaşılan herhangi bir alanda meydana gelen değişmelerin diğer alanlara da yansması son derece doğaldı. Üstelik, (sadece J. G. Herder, Jean-Jacques Rousseau gibi çok az sayıda düşünürün karşı çıktığı) gelişim kanunlarının sözde evrenselliğinden dolayı, tarihsel ilerleme ve bir ulusun sekülerleşmesi, diğerlerinden herhangi birinin değişimi açısından geçerli bir paradigma olarak kabul edilebiliyordu. Bu varsayımlar, sekülerleşme sürecinin bizzat tabiat kanunları kadar şüphe götürmez olduğunun kabul edilmesine katkıda bulundu.

Şüphecilik ve spekülasyon çağının düşünürleri, geleneksel sosyal düşüncenin en kesin inançlarından bazılarını meydana okudu. Bu düşünürler, geleneğin hukuk, ahlak ve ku-

rumlara tahsis ettiği ilahi kaynakların yerine toplumun geleneksel doğası üzerinde durdular. Gelenek, toplumu doğal ya da kutsal kalıplara uydurma görevini "sağlam akla" verdiği halde, David Hume "aklın ihtirasların kölesi olduğunu ve öyle kalması gerektiğini" savundu. Geleneksel düşünürler tarafından öğretilen kamu yararının teleolojisi, "sonuçsuz bir çaba" (Mandeville'in ifadesiyle) olarak görüldüğü için kabul görmedi ve sonuçta yerini faydacı felsefe, Kantçı bireycilik ve sosyal ve ekonomik sistemlerin "kendiliğinden" –yani, devlet, din ya da ahlakın doğrudan desteği olmaksızın- işleyebileceğine dair inanca bıraktı. Bu nedenle, bu çağın septik felsefecileri, kutsal ve sosyalin klasik sentezini ortadan kaldırmanın yollarını aradılar. Onların özerk ve seküler bir ahlak inşa etmeyi amaçlayan çeşitli girişimleri, dini, insanlığın işlerinde sadece değersiz –ya da olumsuz- rol oynayan bir konuma terk etmiş gibi görünüyordu. Böylece ilk defa ahlakçıların alanı ahlak bilimcilerin (*moraliste*) yani, sosyal değerlerin tarafsız gözlemcilerinin alanından ayrılmış oldu. Ahlak bilimcilerin dini inanç ve bağlılıklarla ilgilerini kesmeleri, daha sonraları dine sosyal-bilimsel yaklaşımın ayırt edici niteliklerinden biri haline gelmiştir.

Muhafazakar ve Romantik Tepki

Spekülasyon özellikle dinin kaynağı ya da "doğanın durumu" konusunda insanın temel yetenekleri ile ilgili boş tartışmalarla sonuçlandığında, bu çağın empirisizminin düğümünü çözmüş oldu. Sanayi devrimi ve Fransız Devriminin (ve onu izleyen terör ortamının) ortaya çıkardığı büyük tahribat, insanın kendi toplumunu sadece kendi yetenek ya da becerileri sayesinde inşa edebileceği ya da geliştirebileceğine dair aydınlanmanın iyimser inancının sorgulanmasına yol açtı. Hemen ardından gelen muhafazakar ve romantik tepkiler, gerek dine gerekse topluma yönelik tutumları kayda değeri bir şekilde değıştirdi.

Romantikler, sanayi devrimi ve Fransız Devriminin bireyler ve toplumlar üzerinde ortaya çıkardığı aşırı hümanist sonuçlardan yakındılar. Ayrıca onlar –*Volksgeist* ve *Volksseele* (“ulus ya da halkların ruhu ve canlılığı”) ile ilgili tartışmalarında geniş rol oynayan- dinin, artık, geçmişin sıradan bir hurafesi olarak kolayca göz ardı edilemeyeceğini savundular. Diğer taraftan muhafazakarlar, toplumun bireysel mühendisliğin yapay bir ürünü olmadığını, aksine bireyin toplum ve toplumun Tanrı tarafından şekillendirildiğini ısrarla vurguladılar. Aslında onlar, toplum, din, gelenek, otorite ve birey arasındaki karşılıklı organik ilişkileri yeniden keşfetmişlerdi. Louis de Bonald (1754-1840) ve François René de Chateaubriand (1768-1848) gibi muhafazakar düşünürlere göre din, artık, sadece bir dogma ya da inanç konusu değildi. O sosyal bir fenomendi de. Monarşistler ve aristokrasi sözcüleri gibi onlar da kişisel çıkarın sosyal düzeni kendiliğinden üreteceği fikrine karşı çıktılar. Bonald, Friedrich Karl von Savigny (1779-1861) ve Justus Möser (1720-1794) ile birlikte, 18. yüzyıl tabii haklar öğretisinin ima ettiği çağdaş tabii hukuk ve bireycilik teorilerinin soyut evrenselciliğini eleştirdi. Onların nazarında bu öğretiler Avrupa uygarlığını deforme eden siyasal ve endüstriyel devrimlerin felsefi ürünleriydi. Muhafazakarlar, Saint-Simon ve Durkheim’in görüşlerine nüfuz ederek dinle ve dinin kurumların oluşumu ve bireyin yaşamında oynadığı rollerle ilgili müteakip tartışmaları derinden etkilediler. Onların çalışmaları, daha sonraları dinin bütünleştirici ya da dengeleyici işlevi üzerinde duran sosyologların ilham kaynağı oldu. Onların, dini, birey ve devlet arasında bir aracı kurum (*corps intermediaire*) olarak ele almaları, Durkheim’den Peter L. Berger’e kadar sosyologların aracı kurumlar, aracı yapılar ve kurumlar konusundaki tartışmalarında yeniden gündeme gelecek bir konuydu.

Modern Sosyal Teori

Modern sosyal teorinin gelişimi, sosyolojinin seküler temellerinin daha iyi anlaşılması, salt spekülasyonun ötesine geçme konusundaki kararlılık, alan araştırmalarında empati ve tarafsızlık arasındaki gerilimin profesyonelce işlenmesi, din araştırmalarını genel sosyal bilim teorileri ve modelleriyle ilişkilendirmeyi amaçlayan sofistike çabalar ve maddecilik, indirgemecilik, davranışçılık, pozitivizm, evrimcilik ve dini sembollerin yorumlanması üzerine süregelen tartışmalar tarafından karakterize edilmektedir. Felsefecilerin kilise aleyhtarı şiddetli tartışmaları, dinin sosyal dayanışmanın sürdürülmesi ve sosyal değişimin sağlanması konusundaki rolünün oldukça tarafsız bir şekilde analiz edilmesiyle sonuçlandı.

Modern sosyal teori, aslında, 18. yüzyılda David Hume, Adam Ferguson, Adam Smith ve İskoç Aydınlanması ile başladığı halde, bugün çoğu sosyolog sosyolojinin kökenini Claude-Henri de Rouvroy, Comte de Saint-Simon (1760-1825) ve onun eski sekreteri Auguste Comte (1798-1857)'a dayandırmaktadır. Gerçekten de sosyoloji bu iki Fransız'a çok şey borçludur. Sosyoloji mitolojik karakterini, Auguste Comte'un eserleriyle ve özellikle tarihi; dinsel, metafizik ve bilimsel evrelerle açıklama iddiasında olan evrimci şemasıyla keşfetti. Comte sonrası gerek Marksist gerekse liberal düşünörlere göre, dinin düşüşü, ilerlemenin kaçınılmaz sonucu ve sosyal bilimlerin ve doğa bilimlerinin bir aksiyomu olarak kabul edilmiştir. Herbert Spencer, ahlaki emirlerin kutsal kökenlerini yitirdiklerinden dolayı, değerlerin zamanla sekülerleşmesinin kaçınılmaz olduğunu dogmatik bir dille ifade etti. Sekülerleşme tartışması, başlangıçtan beri, aşırı kavramlarla yürütöldü. Bazıları -Weber, Marks ve Sorokin dahil- dinin düşüşünün önlenemeyeceğini savundu. Yakın zamanda, Talcott Parsons, Robert N. Bellah, Mary Douglas, Thomas Luckmann ve diğlerleri, sekülerleşmenin kesinlikle mümkün olmadığını iddia etti. Amprik verilerden hareketle

daha ihtiyatlı davranan bazı bilim adamları ise, toplumun belirli alanlarında dinin gerileyebileceğini ya da ortadan kalabileceğini, ancak "sekülerleşme"nin kesinlikle evrensel, kaçınılmaz ya da tersine çevrilemez bir "süreç" olmadığına dikkat çekti.

Émile Durkheim'in Katkıları

Modern dönem din sosyolojisinde aslında sadece iki büyük şahsiyet vardır: Émile Durkheim ve Max Weber. Onlar görüşlerinin teorik açıdan bütünleştirilmesi görevini başkalarına bırakarak bu alanın problemlerini ve parametrelerini ortaya çıkarmışlardır. Durkheim, sadece Saint-Simon ve Comte'dan değil, aynı zamanda W. Robertson Smith'in semitik dinle ilgili yazılarından ve klasiklerle ilgilenen hocası N. D. Fustel de Coulanges'ın görüşlerinden de etkilenmiştir. Durkheim'in din sosyolojisine en önemli katkısı, kolektif bilinç (*conscience collective*), kolektif ahlaki bilinç ve sosyal bilincin doğuşunda dinin oynadığı rolü analiz etmesiydi. O, dinin modern yaşamda oynadığı en küçük rolün bile sınırlandırıldığına dair dönemin yaygın kanaatini paylaştığı halde, dinin gerilemesi üzerinde değil, onun değişimi üzerinde yoğunlaştı. O modern toplumların dinine "birey kültü" adını verdi.

Durkheim'in bu kavramı analizi, modern sosyolojinin, örneğin, Thomas Luckmann'ın "görünmeyen din"i, Talcott Parsons'ın "dinin özelleşmesi" ve Robert N. Bellah'ın "sivil din"i gibi dindarlığın çeşitli şekillerine yönelik yaygın ve kurumlar üstü ilgisinin önünü açtı. Bir "sivil din teologu" olarak Durkheim -bir zamanlar Bellah onu böyle niteliyordu- modern sanayi toplumunda karşılaştığı açgözlü bireyciliğin açtığı yaraları sarmak için sosyolojiyi kullanıyordu. Ahlakçılığına, özgeciliğe olan saf inancına ve geleneksel sosyal düşünce içerisinde kökleşmiş gibi görünen kurumlarla ilgilenmesine rağmen, Durkheim öğretisinin en temel özelliği,

bütünüyle seküler olmasıydı. Hiçbir dinin yanlı lı ını kabul etmemesine rağmen, Durkheim'e göre ilahiyat, "biçimi de i tirilmi  ve sembolik bir dille ifade edilmiş toplum"dan başka bir şey değildi. Onun din analizi, dini sembollerin anlamı ya da içeriği (kutsallığı) ile dinin fonksiyonlarından biri (toplumu b t nle tirmesi) arasındaki temel bir karı ıklı a dayanıyordu. Bu karışıklık, onun, dinin bozucu ya da parçalayıcı özelliğini küçümsemesine, buna karşın sosyal dayanışmayı sağlayıcı rolünü fazlasıyla abartmasına yol açtı.

Durkheimci din sosyolojisinin güçlü ve zayıf yönleri fonksiyonalizm ekolü tarafından miras alındı. A. R. Brown, Bronislaw Malinowski ve diğerlerinin katkılarıyla bi imlendi i şekliyle fonksiyonalizm, dini, sosyal sistemin bütününe ya da psiko-biyolo ik mutluluk ve bireyin bütünlüğüne katkısına göre yorumlamayı denedi. Fonksiyonalistler, tıpkı 18. yüzyıldaki septik selefleri gibi, dinin (korkuyu azaltıcı fonksiyonu gibi) psiko-sosyal fonksiyonları hakkında oldukça spe  latif yorumlar geliştirdiler.  rt l  teleolojisinin toto-lojik anlamsızlı ı eleştiri konusu olsa da -ki bununla din, neredeyse bütünleştirici fonksiyonuna indirgeniyordu- fonksiyonalizm, bugün din sosyolojisine apaçık bir teori olarak olmasa da, kazanılmış bir bilgi olarak nüfuz etmeye devam etmektedir.

Alman Biliminin Etkileri

Dinler tarihi (*Religionsgeschichte*) ve kültür bilimlerinde (*Geisteswissenschaften*) Alman bilim adamları, Comte, Spencer ve E. B. Tylor'ın sınırlı bilişsel yaklaşımlarının çok ötesine uzanan dini kavramsallaştırma şekilleri geliştirdiler. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) dinin bilgiden çok duygu (*Gef hl*) ile temellendirilmesi üzerinde durdu. Sonuç olarak, din, dünyayı "anlama"ya yönelik iptidai bir çabadan daha fazlası olmalıydı. Schleiermacher'in etkisi altında çalışmalarını sürdüren Wilhelm Dilthey (1833-1911), dinin eşsiz doğası-

nun ya sempati ile ya da din sosyolojisinde daha sonra Max Weber tarafından geliştirilecek önemli bir yöntem olan içeriden anlama (*Verstehen*) ile anlaşılması gerektiğine işaret etti.

1917'de Rudolf Otto yeni bir çağa ait eseri *The Idea of Holy*'de, Kant'dan bu tarafa dini tecrübeyi ahlaka indirgemeye çalışan Protestan liberalizmine öncü bir saldırı başlattı. Otto, bütünüyle farklı bir şekilde, dinin özünün, kutsalla karışık dehşet, korku ve büyü öncesine ait tecrübeler olduğunu gösterdi. Kutsal, dünyayı "anlama" çabasının çok ötesinde hem cezbeden hem de korku uyandıran gizemli bir tecrübeydi. Otto, ona *mysterium tremendum et fascinosum* adını verdi. Alman teolojisi ve din araştırmalarındaki bu gelişmeler, o dönemde Avrupa'nın büyük bölümünde yaygın olan din anlayışından çok daha sofistike ve sempatiye dayalı bir anlayışın önünü açtı.

Almanya'da din sosyolojisine en önemli katkılar, Ernst Troeltsch (1865-1923) ve Max Weber (1864-1920)'den geldi. Immanuel Kant, G. W. F. Hegel, J. G. Fichte, Friedrich Schleiermacher ve Albrecht Ritschl'ın başını çektiği felsefi ve teolojik gelenekler üzerinde çalışan Troeltsch, dinler tarihinde manevi ve maddi güçler arasındaki karşılıklı etkileşime dikkat çekti. O, Hristiyanlık tarihinde, dünyayla barışık yaşamayı arzulayan hareketler ve kurumlar ile bunu kabul etmeyenler arasında sürekli bir diyalektiğin var olduğunu gördü. Bu onun kilise (uzlaşmacı dini kurum), mezhep (uzlaşmayı reddeden kurum) ve mistisizm (dini kurumlardan çok dini coşkunun ortaya çıkardığı tecrübeyle ilgilenen bireylerin dinsel görüşü) tipolojisinin temeli haline geldi.

Cemaatler, kültler ve kurum üstü dinler hakkında gerçekleştirilen müteakip araştırmalar tarafından geliştirilen bu basit şema, Batı'da dini kabullerin sınıflandırılması konusunda temel başvuru kaynağı haline geldi. İddia edilenin aksine Protestantizmin modern dünya tarafından daha derinden etkilendiği sonucuna vardığı haldе, Troeltsch, -arkadaşı Weber ile birlikte- asketik kalvinizm ile kapitalizmin yükselişi ara-

sında önemli bir ilişkinin varlığına inanmış görünüyordu. Bu seçkin bilim adamlarının en ayırt edici görüşleri, Troeltsch'un tarihselciliği ve Weber'in ideal tipçi, sosyolojik din yaklaşımıydı.

Max Weber'in Katkıları

Troeltsch kendi tarihselciliğinin ortaya çıkardığı teolojik sonuçların derin şaşkınlığını yaşarken, Weber kendini "dini açıdan tarafsız" öncelikle "sıradan bir adam gibi" gerçeklerle cesaretle yüzleşmeye çalışan bir birey olarak nitelendirdi. Onun metodolojik açıdan olguları ve değerleri birbirinden ayırması ("değer yargısından uzak sosyal bilim" gibi), antik İsrail araştırmalarında tanımladığı yaratan ve yaratılan arasındaki ilişkinin seküler değişimi gibi görünüyordu. Aynı şekilde, onun "ahlaki kişilik" vurgusu, kendi ailesinin büyüğü bozulmuş Kalvinizminden derinden etkilenmiş gibiydi. Weber'in gerek siyasi bağlılıklarından kaynaklanan varoluşçuluğu; gerekse sosyal hermönetiği, kalvinist geleneğin gönüllülüğünü hatırlatıyordu. Özetle o, pek çok açıdan, kendine rağmen dindar bir düşünürdü. Din sosyolojisinde o, her şeyden önce, genelde dünyanın rasyonalizasyonunu ve özelde kapitalizmin yükselişini derinden etkileyen asketik Protestanlık teziyle bilinir.

Ondan öncekiler modern kapitalizmin özellikle Kuzey Avrupa'nın Protestan ülkelerinde geliştirildiğine dikkat çektiği halde, Weber bu ilişkiye sosyo-psikolojik bir açıklama getirdi. Weber'e göre Kalvinist kader öğretisi, Protestanlar –özellikle İngiliz Püritenler- arasında kendi kurtuluşları konusunda derin bir endişeye yol açıyordu. Püritenler, refahın kendi tercihlerinin bir sonucu olduğuna inandıkları halde, kaderleri sanki buna bağılıymışçasına "kendi mesleklerinde" çalışmaya yöneliyorlardı. Başka bir ifadeyle, Püritenlerin dini kaygısı, dünyanın rasyonalizasyonunun ve büyü bozumunun ardında yatan irrasyonel dürtüyüdü. Te-

zinin karşılaştırmalı araştırmalar tarafından kanıtlanabileceğine ya da doğrulanabileceğine inanan Weber, antik İsrail, Hindistan ve Çin ile ilgili bir dizi eser kaleme aldı. Temel iddiaları tarihçiler tarafından birer birer eleştirilmesine rağmen, Weber'in tezi, yaygın bir şekilde tartışılmaya devam etmektedir. O bugün bile sosyolojik ve tarihsel araştırmalara ilham vermeyi sürdürmektedir. Onun şekillendirdiği (meşruiyet, teodise, karizma, rutinizasyon vs. gibi) teorik yöntemlerin egemenliği, hala din sosyolojisinde çıraklığın bir parçasıdır.

Aynı dönemde araştırmalar yapan Durkheim ve Weber, din sosyolojisine, çok büyük olduğu kadar çeşitli katkılarda bulundular. Durkheim, dinin toplumu bütünleştirici rolünü vurgularken, Weber öncelikle onun sosyal değişimdeki rolü üzerinde durdu. Durkheim'e göre kolektif "coşku", dini kavramların ve gücün *fons et origo'suydu* (alfa, beta, gama-sıydı veya abcsiydi çn-). Weber'e göre ise, dini kavramların ve sistemlerin gücü kurucu bireylerin ve peygamberlerin karizmasından kaynaklanıyordu. Durkheim sosyolojik analizin "sosyal gerçekler" ile başladığına inandı. Weber, sosyal eylemin yorumunun son tahlilde bireysel aktörlerin niyetinin anlaşılmasına bağlı olduğunu savundu. Durkheim, sosyoloji ve felsefeyi yeniden bir araya getirmeye çalıştı. Weber ise, onların ayrılığı üzerinde durdu. Weber'in din hakkındaki yazılarında savunduğu "olan" ve "olması gereken" ayrımı, değerlerin felsefi açıdan hiçbir şekilde haklı gösterilemeyeceğine olan inancından kaynaklanıyordu. Yirminci Yüzyılın sonlarında sağda Herbert Marcuse'dan solda Leo Strauss'a kadar çeşitli düşünürler Weber'in eserlerinde derin bir nihilizmin yattığını fark ettiler. Bu nihilizm onun sekülerleşme ve dünyanın büyü bozumunun Batı uygarlığının kaderi olduğuna dair romantik inancı içerisinde kökleşmiş gibi görünüyordu.

Karl Marks'ın Katkıları

Din üzerine kısa, özlü ve çoğunlukla etkili yorumlarıyla anılmasına rağmen, Karl Marks'ın din sosyolojisine doğrudan katkısı çok azdır. Onun bu alana gerçek etkisi, altyapı ve üstyapı kurumlarının karşılıklı etkileşimi ile ilgili teorisinin yaygınlık kazanmasıyla dolaylı bir şekilde olmuştur. Marks din, hukuk, siyaset ve ideoloji -bütün üstyapı kurumları- arasındaki kültürel ve işlevsel benzerliklere dikkat çekti. Üstyapıların altyapı çalışanlarının "üretim ilişkileri" tarafından belirlendiğini ısrarla vurguladığı halde, Marks, dini kavramların görece özerkliğini ve onların bağımsız değişkenler olarak işleyebileceğini fark etmiş görünüyordu. O, dinin bu dünya ile ilgili eskatolojik umutlarını devrimci praxis (eylem) ile gerçekleştirerek onu ortadan kaldırmanın yollarını aradı. Bununla birlikte o, modern toplumdaki gerçek dünyevileştirici gücün devrimci proletarya değil, "dini sevginin en Tanrısal coşkularını...bencilce hesapların buz gibi sularına gark eden" burjuvazi olduğuna inanıyordu.

Aydınlanmadan bu tarafa pek çok düşünür, genel bir "tarih sosyolojisi", yani tarihçinin ideografik sosyal değişme yaklaşımına karşı nomotetik bir alternatif geliştirmeyi denemiştir. Vico, Turgot, Adam Smith, Adam Ferguson, Lorda Kames (Henry Home), John Millar, Hegel, Herder, Tönnies ve diğer pek çokları, geleneksel toplumdan aydınlanma uygarlığına geçişin karmaşıklığını bazı temel dinamikler ya da her şeyi kuşatan *Weltplan* ile açıklamaya çalıştı.

Dini araştırmalara uygulanan bu şemaların çoğu son derece konjonktürel. Bu, özellikle, Herbert Spencer, John Lubbock ve E. B. Tylor gibi 19. yüzyıl yazarlarının evrim teorileri açısından doğrudur. Görüşleri sözde teorik olan evrimciler kısa sürede muazzam bir etki uyandırdı. Kendilerini kesinlikle evrimcilik akımıyla aynı çizgiye dahil etmeyen Durkheim, Weber ve Tönnies gibi kişiler, buna rağmen açıkça evrimsel gelişim tipolojileri geliştirdiler. Marks'ın tarih analizi, ta-

rihi kendi iç ilişkileriyle açıklayan Hegelyanizme dayanan "diyalektik" bir sürece ve materyalist bir değişime göre ifade ediliyordu.

Birkaç burjuvazi kuramcısı Marksistlerin determinizmine ya da tarihçilerin pozitivistliğine düşmeden sosyal değişmeyi tartışmaya çalıştı. Weber, ona göre tarihsel gelişmenin anahtarı olan rasyonalizasyon süreci karşısında bir tür "yaklaşma-kaçınma" reaksiyonu sergiledi. Weber çoğu 19. yüzyıl evrimcisinin saf iyimserliğine katılmadığı halde, onun karmaşık, ideal tipçi kapitalizm yaklaşımının ardında bir tür ince, evrimci bir hareketin varlığı hissedilebilir. Tönnies'in modern toplumu (*Gesellschaft*) zayıflayan sosyal bağlarla karakterize eden yaklaşımına karşı temkinli bir çaba içerisinde olan Durkheim, modern toplumu bir arada tutan "organik dayanışma"nın geleneksel toplumdaki "mekanik dayanışma" kadar etkili olduğunu savundu. 19. Yüzyılı işgal eden konjonktürel gelişim şemaları din araştırmalarına uygulandığında, talihsiz bir şekilde, din ile ilgili bütün sorunların, dinin evrim ya da tarihteki yeri sorununa indirgenmesi sonucunu doğurdu.

Talcott Parsons'un Katkıları

20. Yüzyılda Talcott Parsons (1902-1979) sosyolojinin ilgisini genel sosyal eylem sistemleri içerisinde dinin konumuna yöneltti. Parsons, "Hobbesçu sosyal düzen sorunu"nu çözmek için, Durkheim, Weber, Freud, Cambridgeli ekonomist Alfred Marshall ve Harvardlı biyokimyacı L. J. Henderson'un (Vilfredo Pareto'nun bir öğrencisi) görüşlerini birleştiren birkaç kuşatıcı sistem geliştirdi. Parsons, kültüre bir "sibernetik" egemenlik alanı ve dine bir *a fortiori* (evleviyet çn-) kazandırdı. Eylem sistemi içerisindeki yüksek konumu sayesinde din, değerleri oluşturabilir, normları şekillendirebilir, sosyal rolleri öğretebilir ve toplum, kişilik ve davranış "sistemleri"ne kapsamlı bir rehberlik hizmeti sunabilirdi. "De-

ğerlerin yaygınlaştırılması", "dinsel çoğulculuk", "dinin özelleşmesi", "liberalizm", "fundamentalizm" ve Neo-Kalvinist geleneğin "araçsalcı eylemciliği" ile ilgili görüşleri, onun din ve kültür sosyolojisine daha önemli katkıları arasındaydı. Daha sonraki eserlerinde Parsons, sistemlerin yapısıyla daha çok, "eylem" in kendisiyle daha az meşgul oldu. Böylece, eylemi etkileyen nesnel faktörler daha çok, aktörün öznelliği daha az ilgi gördü. Onun himayesinde evrimciliğin revize edilmiş bir şekli kısa süreliğine yeniden gündeme geldi. "Neoevrimcilik" etnosentrizmin ve sosyal Darwinizm'in aşırılıklarından uzak durmaya çalıştığı halde, bilindiği gibi, onun temel kategorileri ve dinamikleri oldukça benzerdi: Uyum (adaptasyon), sosyo-kültürel farklılaşma ve bütünleşme. Parsons'un eserlerinin yaygın bir şekilde okunmaya başlandığı bu dönemin ardından öğrencisi Robert N. Bellah "Dini Evrim" adını verdiği bir deneme yazdı.

Parsons'un "kalıp sürekliliği (pattern maintenance)"nde dinin, fikirlerin ve değerlerin egemenliğinden dolayı, pek çokları onu, bir idealist ve hatta statükonun ideolojik bir savunucusu olarak gördüğü için eleştirdi. Bazıları ise, ironik bir şekilde, onun sonraki eserlerini "davranışçılığı" ve "pozitivizmi"nden dolayı eleştirdi. Her halükarda, yaşamının sonlarına doğru Parsons, "insanlığın sonu", "bozuk (telic) çevre" ve "beşeri durum" hakkındaki görüşlerini daha özgürce ifade etmeye başladı. Bu görüşler, Bellah gibi bazı bilim adamlarının, Parsons'un sosyal bilim sınırlarının ötesine geçme çabasında olup olmadığını ya da bir teolog gibi davranıp davranmadığını sorgulamalarına yol açtı. Bütün bilimsel (ya da bilgince) titizliğiyle Parsons –tıpkı Durkheim ve Bellah gibi– klasik sosyal düşüncenin kadim sorunlarıyla yakından ilgilendi.

Çağdaş Etkiler

Din sosyolojisi, edebi eleştiri (Kenneth Burke), semiotik ve hermönetik ile ilgili çağdaş araştırmalar (Hans-Georg Gadamer ve Paul Ricoeur) ve fenomenolojiden (Alfred Schutz) ciddi teşvik gördü. Edmund Husserl'in "şeylerin aslına dönme" tavsiyesi, bazı sosyologlar tarafından bilgi kaynaklarının aktardığı bilgilerin daha ciddi bir şekilde ele alınmasına yönelik bir meydan okuma olarak yorumlandı. Böylece, fenomenoloji bazı çevrelerin kalitatif, humanistik sosyolojiye yeniden ilgi göstermelerine ilham vermiş gibi görünmektedir. Dini araştırmalar alanında *fenomenoloji*, oldukça farklı bir şekilde; (1) kilisevi-olmayan, değer yargısından uzak din yaklaşımına; (2) kültürler arası, karşılaştırmalı araştırmalara ve (3) gerek "ardındaki" Mutlak Hakikati gerekse onun sosyal yansımaları üzerindeki tüm dünyevi etkileri paranteze alan kutsalla yönelik deskriptif, açıklayıcı olmayan bir yaklaşıma uygulandı. Bu fenomenolojik yaklaşım, çoğunlukla, ilahiyat dışındaki çevrelerde dini araştırmaların gelişimini kolaylaştıran din araştırmalarına yönelik seküler bir yönelimi cesaretlendirdi. Ancak fenomenolojinin "paranteze alma" yaklaşımı, din üzerindeki seküler ve sosyal etkileri sınırsızca sorgulamaya başladığında, sosyolojik yönelim karşıtı bir durum ortaya çıkardı.

Fenomenolojiyi dini araştırmalara tanıtan sosyologlardan birisi Peter L. Berger'dir. Berger'in çalışmaları Alfred Schutz'un sosyolojik fenomenolojisi ve Durkheim, Weber, Marx, George Herbert Mead ve W. I. Thomas gibi kişilerin eserlerinden etkilenmiştir. (Talcott Parsons, Robert N. Bellah, Clifford Geertz, Thomas Luckmann ve Arnold Gehlen gibi) diğer sosyal bilimcilerle birlikte, insanlığın kültürü –ve dini- genetik kusurlarını kapatmak için yarattığını savunan Berger, dini semboller, nesnelleştirme, somutlaştırma ve içselleştirme süreçleri tarafından üretilen psiko-sosyal yansımalar olarak görür. Din her şeyden önce, insan varlığını meşrulaştıran ve ona sefaletini açıklayabileceği bir teodise

sunan “bir mâkuliyet çatısı” olarak işlev görür. Hatta din, kutsal kitabın kehaneti gibi bazı istisnai durumlarda, sosyal yapıların yasallıktan-çıkarılmasına katkıda bulunabilir. Berger’in din teorisi, gerçekten çok kurgu olarak nitelendirilebilecek felsefi bir antropolojiye dayandığı halde, o, pek çok din sosyologunun yararlı gördüğü teorik bir dil geliştirmeyi başarmıştır.

Amerikan sosyolojisinde William Lloyd Warner, Liston Pope, Robert ve Helen Lynd ve diğerleri tarafından yürütülen toplum araştırmaları, bize, din ve toplum ilişkileri konusunda çok şey öğretti. 1940'lara kadar Birleşik Devletlerde din sosyolojisinin kılavuz ışıkları sadece Durkheim ve Weber değil, aynı zamanda Herbert Spencer, Lester Frank Ward, William Graham Summer ve W. Robertson Smith'di. Bu düşünürlerin dine uyguladığı teori, teolojik bir yaklaşımın çok uzağındaydı. James H. Leuba, *The Belief in God and Immortality* (1916) adlı kitabında, “büyük sosyolog”lardan sadece % 19'u dine inanırken, din sosyolojisi pratisyenlerinden çoğunun inancını koruduğunu tespit etti. Bu bilim adamlarının çoğu, Sosyal İncil Hareketinin liberal taraftarlarıydı. Daha sonraları, bu hareket, fundamentalizm, neo-ortodoksi ve seküler akademik camianın saldırılarına maruz kalırken, din sosyolojisine ilgi de giderek azalmaya başladı. (Manidar bir şekilde bu olay “değer yargısından uzak” sosyolojinin sosyal araştırmalardan kendini soyutlamasıyla yaklaşık aynı zamanda meydana geldi.) H. Richard Niebuhr'un *The Social Sources of Denominationalism* (1929)'i büyük sosyoloji dergilerinin neredeyse hiç dikkatini çekmedi. 1940'lara kadar Kuzey Amerika'da sosyolojik din araştırmaları, genellikle, yeni kurulan Katolik Sosyoloji Topluluğunun katkılarıyla şekillendi. 1980'lerin ortalarına kadar Din Sosyolojisi Derneği, Katolik grupları daha geniş ekümenik bir organizasyonunun içine çekti. Bilimsel Din Araştırmaları Topluluğu (Society for the Scientific Study of Religion) adı verilen başka bir mesleki teşekkül, alana daha istatistiksel ve bazen daha pozitivist yaklaşımıyla ortak oldu.

Sonuçlar

Yaklaşık 1920'lere kadar sosyoloji ve din antropolojisi modern sosyal bilimlerde bilindiği şekliyle kültür kavramını üretti. Çünkü bu alanda ilgi daha sonraları dinden bizzat kültürün kendisine kaydı. Bugün din araştırmaları sosyoloji müfredat programında daha az yer işgal etmektedir. Din modern sosyal teoriye çok önemli katkılarda bulunduğu halde, dini bulgular, günümüzde çoğunlukla sadece genel teorileri açıklayıcı örnekler olarak kullanılmaktadır. Bu alanın öğrencileri enerjilerinin çoğunu korelasyon araştırmalarına ("din-ve- ..."), yani din ile sosyal hareketlilik, irksal önyargı, oy verme davranışı, boşanma, aile planlaması v.s. arasındaki karşılıklı ilişkilerin incelenmesine harcamaktadır. Bu araştırmalar din ve toplum ilişkileri ile ilgili bilgilerimizi büyük oranda genişletirken, teorilerin inşasına çok az katkıda bulunmaktadır.

Din sosyologları Troeltsch, Weber ve diğer önemli kuramcılar "yeniden ziyaret etmektedir." Bu durum bu yazarların eserlerindeki tipolojilerin önceki anlamları ya da tarihsel bakış açısı korunmadan neredeyse bütünüyle tasfiye edilmeleri ile sonuçlanmaktadır. Bu alanın yoksullaştırıldığına başka bir göstergesi, karşılaştırmalı, kültürler arası araştırmaların ihmalidir. Bu ihmalle birlikte din sosyolojisi sadece "Hristiyan sosyologlar"ın değil, aynı zamanda Hristiyanlık araştırmalarının bir hizmetçisi haline gelmiştir. Bu disiplin Durkheim, Weber ve diğerlerinin (genelde felsefe ve özelde insan bilimleri alanında son derece başarılı bilim adamlarının) çok sayıda karşılaştırmalı araştırması sayesinde olgunlaşmaya başladığı halde, tarihselcilik, pozitivism ve akademik yaşamın zorunlulukları, bu alandaki karşılaştırmalı araştırmaların kolaylıkla ölçülebiyecek değişkenlerin ustalıkla bir manipülasyonuna indirgenmesine katkıda bulunmuştur. Tarihsel ve karşılaştırmalı derinlikten yoksun olduğundan dolayı, din hakkında araştırmalar yapan birkaç sosyolog dışında, sosyoloji ya da dini araştırmaların bütününe ilgilendiren katkılar yapılamamaktadır. (Bellah, Berger, David A. Martin ve Bryan R. Wilson gibi) bu

alandan ün kazanmış söz konusu birkaç sosyolog, karşılaştırmalı ve tarihsel malzemeyi bol miktarda kullanmaktadır. Din araştırmaları, genel olarak, sosyal bilimlere çok şey borçlu olduğu halde, bugün -Clifford Geertz, Mary Douglas, Claude Lévi-Strauss ve Victor Turner- gibi yazarların çalışmaları tarafından temsil edilen- antropoloji, bizzat sosyolojiden daha büyük etkiye sahipmiş gibi görünmektedir.

Modern dönemde bazı bilim adamları geleneksel sosyal düşüncenin olgular ve değerler arasında inşa etmiş olduğu köprüleri, yani Saint-Simon ve Comte'un dinsel mühendisliğini, Durkheim'in seküler ahlakçılığını ve Kuzey Amerika'da Hristiyan sosyologların ya da Fransa ve Belçika'da *la sociologie religieuse* taraftarlarının gerçekleştirdiği çeşitli uygulamalı araştırmaları yeniden inşa etmeyi denemektedir. Bununla birlikte, bugün din sosyolojisinin sınırlı kültürel öneminden dolayı, sadece birkaç yabancılaşmış teolog, Marx ile birlikte, toplumun kritiğinin dinin kritiği ile başladığını ifade edebilmiştir.

Geleneksel sosyolojinin din analizinde yer alıyormuş gibi görünen kynikler okulunun etkisini azaltmak için Bellah, inançsızlığın daha liberal bir devamını "sembolik realizm" olarak adlandırdı. Bu, aslında, Durkheim'in hiçbir dinin yanlış olmadığı ile ilgili görüşüne yeniden dönüldüğünün bir işareti olmuştur. Ne yazık ki, sembolik realizm, sadece, sosyal bilimlere ve dini inancın zoraki ve özgün olmayan uzlaşısına katkıda bulunmuş gibi görünmektedir. Din sosyolojisinin ilahiyat disiplinleri arasındaki prestijinin hiçbir zaman bugünkünden daha yüksek olmayışı son derece şaşırtıcıdır. İlahiyatçılar, kutsal kitap üzerine araştırmalar yapan bilim adamları ve Kilise tarihçileri -bazen bunu bütünüyle sindiremeseler ya da teorik gereklerini yerine getirmeseler de- sosyolojik bir yaklaşımla alanlarına yeniden dönmektedirler.

Kökleri, idealizm, materyalizm, septisizm, edebi yergi ve romantik ve muhafazakar protesto gibi çok geniş alanlara uzandığından dolayı, din sosyolojisi herkese her şey gibi görünmektedir. En yüksek prestiji elde etmek için bazı yöntem bilimciler,

bu alanı, doğa bilimlerinin aksine, sonraları ayırt edici ve yanlışlayıcı özgün paradigmaların geliştirilmediği bir "multi-paradigmalar" alanı olarak göstermektedirler. Bu durum, din sosyolojisinin konusunu büyük bir teorik yapıyla karşı karşıya getirmemekte, aksine sadece her tarafı gerilla bantlarıyla sarılmış parça parça modellere ve "poli-metodik" taktiklere sahip savaşçılarla yüzleştirmektedir. Din sosyolojisi bir zamanlar kendisi için koyduğu hedefleri gerçekleştiremediğinden dolayı, bazıları, haklı olarak onun, insan bilimlerinden ve onların ideografik yaklaşımlarından nasıl ayrıldığını merak etmektedir.

Bugün geleneksel sosyal bilim pozitivistizminin geniş çaplı eleştirisi, semiotik ve ortak kültürel sembollerin sibernetik kontrolü alanındaki yeni gelişmeler ve bireysel sosyal aktörün niyeti konusunda devam eden araştırmalar, din sosyolojisinde bazı ilginç değişimlerin önünü açabilir. Bu değişimler, bu disiplini, insan bilimleri ve dinler tarihi ile daha yakın ve daha verimli ilişkiler kurmaya sevk edebilir. Parsons, Bellah, Berger ve diğerlerinin çalışmaları, bizzat sekülerleşme teorisine yönelik daha sofistike ve daha az dogmatik bir tutum ortaya çıkarmıştır. Gelecekte, muhtemelen giderek artan sayıda araştırmacı, "dinler ortadan kaldırılamaz, sadece değiştirilebilir" diyen Saint-Simon'un kanaatlerini paylaşmış olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Din sosyolojisi konusunda Roland Robertson'un *The Sociological Interpretation of Religion*'ı (New York, 1970) ve Thomas F. O'Dea'nın *The Sociology of Religion*'ı (Englewood Cliffs, N.J., 1966) dahil, çok sayıda iyi hazırlanmış giriş kitabı vardır. Joachim Wach'ın *The Sociology of Religion*'ı (1944; Chicago, 1962) alanın sınırlarını ansiklopedik, fakat başarılı bir şekilde çizmeyi denemektedir. Leo Strauss'un *Natural Right and History* (Chicago, 1953), Jacob Viner'm *The Role of Providence in the Social Order* (Princeton, 1972) ve Robert Bierstedt, Kenneth Bock ve Robert A. Nisbet'in, editörlüğünü Thomas B. Bottomore'un yaptığı

ğı *A History of Sociological Analysis* (New York, 1978) adlı eserdeki denemeleri, modern dönemin başlarında din ve toplum üzerine klasik sosyal düşünce ve spekülasyonun gelişimini ele alan çok sayıda eser arasındadır. Bu eserlerle karşılaştırıldığında, Jan de Vries'in *The Study of Religion: A Historical Approach*'ı (New York, 1967), bizzat dinin analizi ile daha spesifik olarak ilgilenmektedir. Bu alandaki temel "klasik" metinlerin neredeyse tamamı İngilizce'ye çevrilmiştir. Bunlar arasında Émile Durkheim'in *The Elementary Forms of Religious Life*'ı (1915; yeni baskısı, New York, 1965) ve Max Weber'in üç eseri: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1930; yeni baskısı, London, 1974); *The Sociology of Religion* (Boston, 1963) ve *From Max Weber: Essays in Sociology* (1946; Oxford, 1967) sayılabilir. Weber düşüncesine, doğru ve duyarlı bir giriş, Reinhard Bendix'in *Max Weber: An Intellectual Portrait* (1960; Berkeley, 1977) başlıklı çalışmasıdır. Ernst Troeltsch'un *The Social Teaching of the Christian Churches*'ü, (1931; Chicago, 1981, 2 cilt) hala tarihsel Hristiyanlığı sosyolojik açıdan en iyi işleyen eserlerden biridir. Weber ve Troeltsch'un dikkat çektiği konular, H. Richard Niebuhr'ün *The Social Sources of Denominationalism* (New York, 1929), Liston Pope'un *Millhands and Preachers: A Study of Gastonia* (1942; New Hampshire, 1965) ve Gerhard Lenski'nin *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics and Family Life*'ı (Garden City, N.Y., 1961) olmak üzere üç Amerikan klasiğı tarafından daha da geliştirilmiş ve değiştirilmiştir. Birleşik Devletlerde din sosyolojisinin gelişimi, "An Alliance for Progress: The Early Years of the Sociology of Religion in the United States," *Sociological Analysis* 42 (Spring 1981): 27-46 ve "After the Alliance: The Sociology of Religion in the United States from 1925 to 1949," *Sociological Analysis* 43 (Fall 1982): 89-204 başlıklı makalelerde Myer S. Reed, Jr. tarafından ana hatlarıyla tartışılmıştır. Robert N. Bellah'ın *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional Society* (New York, 1970) başlıklı eseri, Çağdaş Amerikan Din Sosyolojisinde Post-Parsoncu eğilimin bir örneğidir.

Din Sosyolojisi*

GRACE DAVIE

En son yayınlanan İngilizce kitapların birinde, din sosyolojisinin alanı üç ayrı şekilde tanımlanır. Öncelikle, toplumda dinin rolünü anlamaya yardımcı olmak; ikinci olarak, insanlık tarihi içindeki dinin önemini ve etkisini tahlil etmek ve son olarak da öte yandan dini şekillendiren sosyal güç ve etkileri anlamaktır.(Hamilton 1994) Bu üç ifade yalnızca tek bir varsayımla somutlaştırılabilir. Din sosyolojisi, yalnızca kaçınılmaz bir şekilde varolan sosyal bir çerçeve ile bağlantılı olduğu sürece dinle ilgilenir. Din konusuna ilgi duyan oldukça geniş diğer disiplinlerden sosyolojik alanı açık bir şekilde ayıran bu bağın niteliğidir.(McGuire 1987)

Böyle bir yaklaşım bu alanı bir parça daraltır; fakat hem çerçeveler hem de dinler sonsuz çeşitlilikte olduğundan, bu durum çok da fazla daraltma anlamına gelmez. O zaman din sosyologları, yukarıda sınırları çizilen konulara nasıl yaklaşırlar? Bu soru, ilk dönemlerinden modern dönemlere kadar din sosyolojisinin alt disiplinlerinin bir değerlendirmesini gerektirir. Din sosyologları, sadece geniş bir biçimde farklı

*Grace Davie, "Sociology of Religion", Encyclopedia of Religion and Society, ed. Willam H. Swatos, London-New Delhi: Altamira Pres, 1998, ss.483-489.

kültürel ve akademik geleneklerle değil; aynı zamanda kurumsal düzenlemelerin kısıtlamalarıyla da sınırlanmış durumdadırlar. Farklı şartlar değişik düşünce çizgilerinin doğmasına yol açmaktadır.

Kurucular

Fizik ötesi bir çerçevede makul biçimler olarak görünür hale gelen gerilim mirası, başlangıçtan beri düşünürlerin dikkatini çekti. Aynı zamanda din sosyolojisi de, farklı bir disiplin olarak sosyolojinin başlangıcından ayrı tutulamaz. Din sosyolojisinin erken dönem, seçkin temsilcileri aynı zamanda sosyolojinin kurucu babalarıydı: Marx, Weber ve Durkheim. Bu düşünürlerin her biri, 19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başında ortaya çıkan ekonomik ve sosyal karışıklıklara çözüm arıyorlardı. Bu ekonomik ve sosyal kargaşa hali, düşüncelerin kendilerinin de üyesi oldukları içtimai bünyede, hızlı endüstrileşmenin yıkıcı sonuçlarından çok daha fazla tahrik ediciydi. Tanımlamanın ötesinde dönüştürücü olduğu öngörülen din, toplumun bütünleştirici bir parçası olarak görüldüğü için, dinin incelenmesini bu çerçevenin dışına taşımak zordur. Yine de her bir düşünür konuyu farklı bir perspektiften hareketle ele almıştır.(O'Took 1984)

Karl Marx (1818-1883), diğerlerinden en azından bir nesil önce gelir. Din üzerinde Marksist bakış açısının temel iki argümanı vardır. Bu argümanlardan ilki tasvir edici, ikincisi yorumlayıcı bir nitelik taşır. Marx dini, bağımlı bir değişken olarak tanımlar, diğer bir ifadeyle dinin doğası ve şekli, sosyal analizin temelini kuran bütün ekonomik ve sosyal ilişkilere bağlıdır. Hiçbir şey, iktisadi düzen ve üretim araçlarına sahip olma bakımından işçi-işveren ilişkilerinden bağımsız olarak anlaşılamaz. Bunu ikinci argüman izler; fakat ikinci argüman yorumlayıcı bir niteliğe sahiptir. Din, yabancılaşmanın bir çeşidi, sınıfsız bir topluma ulaşıldığında kaybolacak içtimai yanılısamanın bir belirtisidir. Bu bakımdan din, sosyo-

lojik düşüncenin çok önemli bir boyutu olarak dünyanın ayrılmaz bir parçasıdır.

Din sosyolojisine Max Weber'in (1864-1920) katkısı alanın neredeyse bütün ünitelerine sırayet etmiştir. Düşüncesindeki temel parametre, dinin toplumdaki diğer kurumlar gibi veya onlardan ayrı olarak yapılaşabileceği fikridir. Bu düşünceyi üç temel nokta izler (Beck ord 1989:32): Bu noktalardan ilki, din ve "dünya" arasındaki ilişki belirsiz ve değişkendir. İkincisi bu ilişki yalnızca tarihi ve sosyo-kültürel bir perspektif içinde incelenebilir. Son olarak da din ve dünya arasındaki ilişki kararlı bir yönlendirme içinde gelişmeye eğilimlidir. Bu üç varsayım Weber'in, büyük dünya dinlerinin karşılaştırmalı incelemesini yaptığı ve dünyanın farklı bölgelerinde dini algıların günlük davranışlara yaptığı etkileri incelediği din sosyolojisiyle ilgili başyapıtlarında test edilmeye çalışılır. Aynı zamanda günlük davranışlar, dini kararların sosyal sonuçları olduğu için birikimsel bir yapıya sahiptir. Fakat bu tür kararların kati etkisi, din mevcut düzeni meşrulaştırabileceği veya ona meydan okuyabileceği için, apriori bir varsayımın değil; amprik bir sorgulamanın konusudur. Bu nokta daha uzak bir yere götürülür. Din, herhangi verili bir toplumda, sekülerleşme süreci içinde, dini etkinin açık, muhtemel düşüşüyle geçmişte sahip olduğu güç ve etkiyi kaybedebilir.

Weber'in çağdaşı Emile Durkheim(1858-1917) oldukça farklı bir yerden başladı. Durkheim Avusturalyalı Aborjinlerin totemik bir karakter taşıyan dini yapılarını inceleyerek, din olgusunun bağlayıcı temel niteliklerini keşfettiğine inandı. "din neşe ve huzur saçar; dolayısıyla insanların içtimai hayatı biçimlendirecekleri gerçeğini destekler." (Beckford 1989: 25) O zaman kaçınılmaz bir biçimde geleneksel dini formların hızlı bir şekilde çözüleceği toplumların kutsanmış zaman formu yapısı nasıl ve ne zaman değişmeye başlayacaktır? Durkheim bu soruyu şu şekilde cevaplar: Toplumun dini görüntülerinin sembolik dayanışma unsurlarının ileri bir sosyal düzen ortaya çıkarabilmesi için bu dayanışma unsur-

larının aynı zamanda tekâmüle izin vermesi gerekir. Teorik durum buna paralel bir görünüm arz eder. Böylece din gerekli işlevlerini yerine getirebilmek için daima hazır bulunacaktır. Bununla birlikte bu dinin tam olarak yapısı sadece zamana göre değil; aynı zamanda bir toplum ile diğeri arasında da farklılık gösterecektir.

Farklılıklarına rağmen, din sosyolojisinin kurucu babaları insan ilişkileri içinde dinin merkezi bir konuma sahip olduğunu kabul ederler. Endüstri öncesi toplumdan endüstri toplumuna doğru gerçekleşen değişim olgusu tarafından motive edilen sosyolojinin kurucu babaları, değişen sosyal yapı içinde dinin konumuna odaklanmışlardır. Aslında din sosyolojisi devam etmesi yine de kolay olmayacak mükemmel bir başlangıca sahiptir.

Amerikan Öncüleri

Aslında ikinci dalga faaliyetlerin gerçekleşmesinin ardından takriben yarım yüz yıl geçti. Bu faaliyetler çok farklı bölgelerdeki kiliselerin katkılarıyla gerçekleştirildi. Yine bu faaliyetler, Atlantiğin farklı bölümlerinde değişik biçimler kazandı. Birleşik devletlerde, dini kurumlar göreceli olarak canlılığını korudu ve dini uygulamalar büyümeye devam etti. 20. yüzyılın başlarında din sosyologları, oldukça geniş bir şekilde sosyal incil (social gospel) tarafından motive edilmişlerdi. İkinci tema, artarak Amerikan toplumunun sosyal üniteleriyle ilgili olan ilk temayla yan yana bir seyir izledi. H. Richard Niebuhr'un *The Social Sources of Denominationalism* (Holt 1929) (Mezhepçiliğin Sosyal Kaynakları) isimli eseri, daha sonra çıkan Jay Demerath'ın *Social Class in American Protestantism* (Amerikan Protestanlığında Sosyal Sınıf) (Rand McNally 1965) isimli eseri bu eğilimi temsil eden iki örnektir.

Ancak 1950 ve 1960'larda Amerikan sosyolojisinin temel hareket noktası, yukarıda ifade edilen dinin bütünleştirici et-

kisine vurgu yapan Talcott Parsons'ın normatif işlevselciliği oldu. İşlevsel bir ön gereklilik olan din, Parsons'ın özenle işlediği karmaşık sosyal eylem ve sosyal aksiyon modelleri içinde merkezi bir yere sahipti. Parsons'ın etkisi sona eriyordu. Bu durum, Amerikan sosyologlarının sonraki kuşağında, özellikle Robert Bellah'ın incelemelerinde rahatlıkla görülebilir. Amerikan toplumuyla ilişki de önemlidir. Parsons'ın işlevselciliği, kurucu babaları motive eden kuvvetli akımdan bütünüyle farklı bir sosyal düzenden ortaya çıktı. Savaş sonrası Amerika, kurulu bir endüstrileşme sürecini sembolize etti. Bu endüstrileşme süreci üzerinde sadece arzulanabilir değil; aynı zamanda mümkün bir mutabakat oluştu. Temel iddia, genişleyen dini değerlerle sosyal düzenin desteklenmesi gerektiği fikriydi.

Böylesi bir iyimserlik uzun sürmedi. 1960'lara gelindiğinde bu anlamda çok daha az güvenilir bir yola girilmişti ve din sosyolojisi bir kez daha değişti. Bu sefer anlam sistemlerinin sosyal yapısı, Berger ve Luckman'ın eserleriyle en güzel şekilde analiz edildi. Parsons'a ait model değiştirildi; sosyal düzen mevcuttu; fakat o aşağıdan inşa ediliyordu. 1970'lerin sonlarında, gündemi bütünleşmeden çok -dini çatışma da dahil- çatışmanın belirlediği bir dünya olan modern dönem patlak verdi. (Beckford,1989:8-13) Din daha çok çatışma ve tartışma alanı oldu.

Dini Sosyolojiden Din Sosyolojisine

Batı Avrupa'da din sosyolojisi oldukça farklı bir çizgi üzerinde geliyordu. Atlantik'in Avrupa yakasındaki dini kurumlar canlılıklarını kaybetmişti. Bu durum erken savaş yıllarında Fransa'da yayınlanan araştırmalarda hemen kendini hissettirdi. Bunların en önemlisi, Fransız toplumunda kilisenin zayıflayan pozisyonundan artan bir şekilde endişe eden Fransız Katolikliği içinde genişleyen bir grubun tutumlarını tasvir eden Gudin ve Daniel'e ait *La France, Pays de*

Mission (Cerf 1943) isimli eseridir. Ancak endişe güçlü bir muharrik olduğunu gösterdi. Mevcut durum tedavi edilebileceği için nesnel bilgi önemliydi; sorgulamanın bütünü, insanların din algılamalarını kesin olarak karakterize eden şeyin ne olduğu ya da bilindiği şekliyle “yaşayan din”i (la religion vécue) keşfetme niyetiyle Gabriel Le Bras’ın önderliğinde başladı.

Geçerli bilgi, kesin gerilimlere yol açan kendine ait bir devrim de kazandı. Eserleri, Fransa’da ya da dünyanın başka yerlerinde, papazlara ait kaygılar tarafından motive ediliyordu; bilginin kendi kaynağında değerli olduğunu düşünen ve Katolik kilisesinin problemleri bir alan olmasına kızanlar da mevcuttu. Sırası gelince ortaya çıkan şey “Centre National de la Recherche Scientifique, Groupa Sociologic des Religions” içindeki bağımsız bir bölümdü. Başlıktaki değişiklik önemliydi. Fakat hem süreklilik hem de değişiklik söz konusuydu. Örneğin, haritasını çizmek için ilk coşku Boulard ve Le Bras’ın kırsal katoliklik (1947) konusunda yaptığı çalışmalarla başladı; Boulard ve Remy’nin Fransa şehirleriyle (1968) ilgili eserleriyle süreç devam etti; Isambert ve Terrenoire tarafından kaleme alınan *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France* muhteşem eserle en son noktaya ulaştı. (FNSP-CNRS 1980) Bu şekildeki kartografik (carthographic) başarılar, ortaya çıkan coğrafi farklılıkların açıklamalarını geliştirdi. Bu açıklamalar büyük oranda tarihiydi ve kaynakları mahalli kültürler içinde bulunuyordu. Oldukça açık bir şekilde Katolikliğin dışındaki dinlere uygulanabilen bu analiz yüzeysel ve sathi değildi.

Bu Fransız öyküsünü her şeyden önce ayrıntılı bir şekilde Willaime (1995 :37-57) bizlere anlatır. Yani geçerli ve dikkatli belgeleme temelde papazlara ait kaygılar tarafından motive edildi. 1954’de Paris’te “Din Sosyolojisi Grubu”nun kurulmasıyla araştırmalar peyderpey Katolikliğin ötesine geçti ve farklı bir dal olarak Protestanlık sosyolojisi gelişti. Aynı şekilde çeşitli metodolojik problemlerle karşı karşıya

kalındı ve son olarak uluslararası bir teşekkülün kurulması ve din sosyolojisinin kilise sosyolojisi olmaktan çıkarılması ortaya çıktı. Bu öyküyü; 1948'de Leuven'de kurulan Uluslararası Din Sosyolojisi Konferansının ardından 1981'deki Uluslararası Din Sosyolojisi Konferansının izlemesi ve 1989'da kurulan mevcut Societe Internationale de Sociologie des Religions'ın gelişimi özetler. Gelineen nokta, temelde, din tarafından motive edilen bir grup olgusundan bilim tarafından motive edilen bireye doğru bir değişime işaret eder. Elbette bu, dünyanın belirli bir bölümünde, Katolik Avrupa'da ortaya çıkan -ve yalnızca orada ortaya çıkabilen- bir öyküdür. Ayrıca belirtilmelidir ki din sosyolojisinin gelişimine yardımcı olan böylesi girişimler, dünyanın diğer bölgelerindeki uzmanlar tarafından daima paylaşılan zihni meşguliyetler değildir.

Tema ve Perspektifler

Disiplin içindeki çeşitliliği göz önüne alıp âdilâne muamele etmek neredeyse imkansız olduğu için, din sosyolojisinde ağırlığı olan konuları özetlemek zor bir görevdir. Son yirmi yılda din sosyolojisinin uluslararası bir boyut kazanmasının revaç bulması ve mevcut durumun taktirle karşılanması bu görevi açık bir şekilde çok daha zor bir hale sokar. Aşağıdaki bölümler, mufassal açıklamalar olmaktan ziyade temel çizgiler üzerinden gidilerek yapılan analizler olarak görülmelidir. Her bir bölüm bu ansiklopedi içinde daha detaylı bir şekilde araştırılabilir.

Tanımlamalar:

Din tanımlamaları, hem çok önemli hem de sonsuz bir biçimde problemleri bir saha olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sorunun iki görüntüsü vardır. Öncelikle bizler dinle neyi kastediyoruz? Bu soruyu kaçınılmaz şekilde ikincisi takip eder. Yakla-

şık olarak mutabık kalınmış bir gündem oluşturabilmek için din sosyolojisini nasıl sınıflandırırız?

Tartışma konusu buralara kadar geri gider. Ana hatlarıyla Durkheim'e ait fonksiyonalizme -din ne işe yarar- karşı Weber'in temel vurgusu özsel bir tanım -din nedir- üzerinedir. Bu bugün halen devam eden bir tartışmadır. Bu döngüye bir netlik kazandırmak için ortaya konulmuş en son teşebbüs, dini hafıza kavramı içinde her iki vurguyu en güzel şekilde birleştirme çabasında olan Herviue Léger'in (1993) çalışmalarında bulunabilir. Dinin belirgin niteliği, çok önemli bir hafıza "zinciri" düşüncesinde yer alan belirgin bir inanma modelinde yatar. Bu yüzden "din, bireysel ve kolektif bilinç içinde muayyen bir inananlar soyuna mensup olanların yarattığı bir enstrüman haline gelir." (Davie 1996:110) Burada ifade edilen tanımlama, evrensel bir şekilde kabul edilen dünya dinlerinin inanç ve uygulamalarından daha fazlasını içine alır ancak; herhangi bir diğer anlam sisteminden dini olanı özel bir şekilde ayırt etmek zor olduğu için konuyu genişletmekten kaçınmak gerekir.

Sekülerleşme:

Din tanımlamaları ve sekülerleşme ile ilgili olarak sürüp giden tartışmalar arasındaki bağ açıktır. Dini, temelde özsel terimler içinde anlayanlar, dinin ölçülebilir bir tarzda zayıfladığını algıladıkları için Batı toplumunun artarak seküler bir hale geldiğini tartışmaya daha isteklidirler. Bruce (1995) bu yaklaşımın en belirgin temsilcilerinden birisidir. Diğer taraftan dinin fonksiyonel tanımlamalar içinde daha çok kabul göreceğini düşünenler, Durheim'e ait kutsal tanımıyla fazla ilişkili olmayan bir tanım fenomenleri kümesini kabul edecekleri için daha az esneklik gösterirler. Bir nokta hemen kendini gösterir. Sekülerleşme, Batı toplumları hakkında Batılı düşünürler tarafından icra edilen bir tartışmadır. Oldukça sık biçimde dile getirilen ikinci bir varsayım, günümüzde batı

toplumlarını karakterize eden bu eğilimlerin, yarın dünyanın diğer bölümlerinde de kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkacağı şeklindedir. Böyle bir varsayıma giderek meydan okunmaktadır. Daha ötede bir sınırlama coğrafi olmaktan ziyade tarihidir. Sekülerleşme 19. ve 20. yüzyılın başlarında gerçekleşen hızlı endüstrileşme ve şehirleşme ile ilişkili olarak incelenmektedir. İleri endüstriyel toplumlar hakkındaki tartışmalar yeni yeni başlamaktadır.

Sekülerleşme bazen bir teori olarak ileri sürülür. Belki de sekülerleşmeyi düzenleyici bir prensip olarak tanımlamak daha doğrudur. Şüphesiz bu şekilde sekülerleşme, modern toplumlarda din hakkında geniş kapsamlı bir düşünce ve bilgi üretmek üzere bir çerçeve, etkili bir analiz imkanı sunar. Örneğin, Wallis ve Bruce (1989) din sosyolojisine, kendilerinin tenkit ve tavsiyelerinden oluşan Britanya katkısını sağlamak için bu temayı kullanırlar. Bunu yaparak, işin kuvvet ve enerji gerektiren bir yapıya sahip olduğunu hatırlatmakta haklıdırlar. Sekülerleşme, karmaşık, ince farkların bulunduğu ve bazen kendi içinde zıtlıklar barındıran bir çalışma alanıdır (Martin 1978; Wilson 1982). Bu durumun en iyi yönü, yüksek derecede aydınlatıcı olması, en kötü yönü ise ideolojik sekülerizm için gizli, hastalıklı bir kılıf teşkil etmesidir.

Dindarlığın Boyutları:

Yakın bir tartışma dindarlığın boyutlarıyla ilgilidir. Takdire şayan bir biçimde Dobbelaera (1981) ve Casanova'nın (1994) çalışmaları bu konuda örnek gösterilebilir. Sekülerleşme düşüncesi, dini hayatın bazı görüntülerinin azalırken diğerlerinin artabileceği gerçeği ile kaçınılmaz olarak karmaşık bir hal almaktadır. Göstergeler zorunlu olarak aynı yönde ilerlemez. Avrupa'da kilise-devlet ilişkilerinin -bugün geçmişte olduğundan epeyce azalsa da- hala egemen yapısına karşın, Amerikan kurumlarının oldukça sert seküler bir yapıya sahip olması, bu noktada Avrupa ile Amerika arasındaki

karşılaştırmayı önemli bir örnek olarak karşımıza çıkarır. Dini aktivite neredeyse tüm Avrupalı toplumların aksine Birleşik devletlerde çok daha güçlü bir fenomendir. Bu gerçek nasıl tartışılırsa tartışılsın (Hadaway vediğ. 1993) Amerika ile Avrupa arasında bu konudaki mevcut zıtlık her örnekte kendini hissettirir.

Dindarlığın boyutlarıyla ilgili tartışma Avrupa'da farklı bir şekil kazanır. Geç 20. yüzyılın geleceğı, özü itibariyle dini ortodoksi, ritüel olarak dini simgeler ve kurumsal bağılıklarla görülebilen inkar edilemez, aynı zamanda dramatik düşüşe; duygular, tecrübeler ve daha esrarlı dini inançlarla ilgili dini hayatın daha yumuşak göstergelerinde bir artışa işaret eder. Bunlar, artarak farklılaşan toplumlar için empirik bilginin değersizleşebilen bir kaynağıdır; fakat aynı zamanda bunlar Avrupa'ya ait değerlerin bir incelemesinin sonuçlarıdır.

Sivil Din:

Sivil dinle ilgili tartışma, hepsinden ziyade Robert Bellah'm çalışması ile ilgilidir. *Civil Religion in America* (Amerika'da Sivil Din 1967), çoğu Amerikalının inanç sistemini karakterize eden aşkın dinin garip karşıtlıklarına ve milli-zihni bağılıklara dikkat çeken ufuk açıcı bir eserdir. Britanya'lı benzerleri kraliyet ailesini çevreleyen kutsallığı -kraliyetin genç kuşakları tarafından bir dereceye kadar lekelenen; fakat hala bozulmamış bir kutsallık- tasvir ederek farklı bir form kazanır. Fransız örneğı ise oldukça farklı bir biçimde gelişir. Aşkınlık kavramının "laicite" kavramıyla yer değıştirdiğı bir sivil din örneğıdir bu. Gücün bir Fransız başbakanından diğerine geçmesi katı, tanrısız bir seremonidir.

Bu düşünme tarzının ilginç bir örneğı Avrupalı olma kimliğinin gelişiminde bulunabilir. Eğer Avrupa bir birlik olarak etkili bir biçimde işlevselse, bayrak, milli marş ve inanç sistemiyle tamamlanan kendine ait sivil bir dinin varlığını gerektirecektir. Kendisinin tarihi inancını yerine getirmeyi büyük

oranda inkıtaya uğratan bir kıta olarak bu durum paradoksal bir görünüm arz eder ve bu mirasın sınırlarının yeniden bir kez daha tanımlanması gerekir.

Yeni Dini Akımlar ve Yeni Dönem:

Pek çok insan topluluğu içinde büyük çoğunluğun inanç ve uygulamaları hakkında yaptıklarımızdan, en azından sosyolojik olarak, yeni dini hareketler hakkında çok daha fazlasını yaptığımızı bildiğimiz için, din sosyolojisine ait mevcut materyaller arasında devamlı bir tenakuz söz konusudur. Ya da, daha pozitif bir şekilde aynı noktayı şu şekilde ifade edebiliriz. Alanda bazı seçkin yazar ve düşünürler tarafından oluşturulan mezhepler, kültler ve yeni dini hareketler konusunda önemli ve artarak genişleyen bir materyaller bütünü vardır. (Bu konuyla ilgili en belirgin isimler Barker, Beckford, Dobbelaere, Richardson, Wallish ve Wilson.) Bu alanda Japon sosyologların katkısı da unutulmamalıdır. Yeni dini hareketler konusundaki materyal sıklıkla dergiler tarafından oluşturulur. Bu durum, böyle hareketlere iştirak eden göreceli olarak küçük insan sayıları düşünüldüğünde şaşırtıcıdır; çağdaş toplumlardaki yeni dinlerin varlığı tarafından ortaya çıkartılan konular, özellikle dini hoşgörü sorunu açısından düşünüldüğünde daha az şaşırtıcıdır. Bu problemlerin meşru görümlerinin oldukça sık olarak tanımlama problemlerine geri döndüğünü hatırlatmalıyız. Kesin olarak gerçek bir dini oluşturan şeyin ne olduğu konusundaki tartışmalar, sosyologların tartıştıkları diğer konular gibi bütünlük içinde işlenmesi zor bir özelliktedir.

Yeni dini hayatın bir şekli “Yeni Çağ” başlığı altında zikredildi. Yeni çağ dini, zengin bir felsefe bileşimidir ve hem doğu hem de batıdan uygulamalar üretmiştir. Kendisinin önemi, basmakalıp şekillerden uzak, çağdaş toplumda kutsalın bir doğrulanması olmasından kaynaklanır. Genelde yeni bir milenyum yaklaşımı ile bağlantılıdır.

Funtamentalizimler:

Dikkat çekici şekilde farklı, Batı için daha az geçerli, son dönemde ortaya çıkan bir fenomen olan fundamentalist hareketler dünya genelinde sosyolojik dikkatleri üzerine çekti. Fundamentalizme duyulan ilgi büyük oranda, sağlam bir kaynakla desteklenen "funtamentalizm projesi" çerçevesinde Chicago üniversitesinde işlendi. Proje kapsamında yürütölen çalışmalar sonucunda, bizatihi fundamentalizmin farklı görüntülerini işlemeyecek; aynı zamanda dünyanın nerdeyse her bölgesinden ve her dünya inancından detaylı emprik incelemelerden meydana gelen altı kitap yayınlanacaktır. "Proje, 20. yüzyılda modernleşme ve sekülerleşme küresel süreçlerine karşı, çeşitli dini hareketler içinden ilham alan başkaldırıların "soy benzerlikleri" olduğuna dair ortaya atılan varsayımları test edecektir." (Marty ve Appley 1993:2) Diğer bir ifadeyle dünya genelinde yaygınlık kazanan çeşitli fundamentalist hareketlerin ortak özelliklerine odaklanacaktır. Bu girişimde öne çıkan bir yön, Weber'e ait ideal tip yapısı ve kurucu babalardan hala yansıyan metodolojik bir etki bulunmasıdır. İçerik açısından gündem, bir kez daha dünyada cereyan eden hadiselerin etkileri tarafından, özellikle son on yılda genişleyen fundamentalist hareketler tarafından belirlenmektedir. Açıklamalar oldukça sık şekilde küreselleşme tartışmalarından ve geç kapitalizmin doğasından çıkarılmaya çalışılmaktadır. Küreselleşme konusuyla ilgili daha geniş tartışmalar Roland Robertson (1992) ve Peter Beyer' in (1994) çalışmalarında bulunabilir.

Din ve Günlük Hayat:

Alternatif ve çok daha güncel bir nokta, sosyolojik düşünmenin çok daha farklı bir boyutunu oluşturur. Günlük hayat içinde dinin önemini konu edinir. Dinin, insan ilişkilerinden çevreye kadar insan varlığının temelleri üzerinde önemi ve etkisi vardır. Tüm dinlerin insan ve tabiat hakkında söyleyecek sözü olmuştur.

Beslenme, cinsiyet, cinsellik, sağlık, tedavi, ölüm, şehitlik gibi pek çok konu dinî kontrol ve dinî eğitimin içinde bulunur. SISR'nin 23. konferansı (Quebec, 1995) bu tartışma açıldığında, din sosyolojisinin gündemini, sosyolojinin ilgili dallarının yeni katkılarıyla önemli bir şekilde genişletmiş oldu. Konferans aynı zamanda, antropolojinin din sosyolojisine olan katkılarını bir kez daha doğruladı. (Turner 1974; Douglas 1973, 1978)

Günlük hayata dinin katkıları konusunda özgün bir vurgu, toplumsal cinsiyet (gender) ve din konusundaki çalışmalarda bulunabilir. Örneğin önemli bir sorgulama, kadınların kadın oldukları için veya kadın olarak yaptıklarından ötürü erkeklerden daha dindar olup olmadıkları konusunda cereyan eder. Batı bağlamında, kadınların inanç ve pratiklerinin ve (genel olarak) inandıkları şeylere erkeklerden daha bağlı olduklarını gösteren ikna edici kanıtlar vardır. Bunun niçin böyle olduğu ve durumun olası değişiklikler gösterip göstermeyeceği sosyolojik tartışma için epey gündem teşkil edecektir. Aynı zamanda Batı kilise tarihi dikkate alındığında, kadınların sorumluluk üslendikleri pozisyonların sistematik şekilde yok edildiği son derece erkek egemen bir kurumsallaşma da ayrı bir tartışma konusudur. Diğer bir sorgulama şöyle devam eder: En azından Protestan kiliselerin liderliklerinde kadınların oranı artarak devam ederse, kadın varlığı, yalnızca kurumların kendilerinde değil; aynı zamanda kadınların duyurmak için seslendirdikleri mesajın doğasında da olası bir etki yaratacak mı?

Aktüel İkilemler

Dengesizlikler-Eşitsizlikler:

Din sosyolojisi içindeki eşitsizlikler artmaktadır. Bunların birisine zaten yukarıda işaret edildi. Sosyologlar, sıradan insanların inançları hakkında yaptıklarından dini hayatın egzotik uçları hakkında daha fazlasını bilirler. Ya da aynı nok-

taya farklı bir şekilde işaret etmek gerekirse, dini karmaşanın uç kısımları, sürekli uyarıcı bir biçimde bulanık kalan ortadaki tablodan çok daha yeterli bir şekilde tanımlanır. Hiç kimse uçların ilginç -belki de en ilginç- soruları gündeme getireceğini inkar edemez; fakat buna karşın merkez hakkında mevcut bilgi eksikliği neredeyse hiç güven telkin etmez. Bu eksiklik için yapılan açıklamalar en azından sekülerleşme ile ilgili zihinsel içerikten yoksundur.

Sosyologlar, bulmacanın ortasındaki resmin bulanık olduğunu farz ettiler; çünkü o yavaş yavaş yok oluyor. Batılı toplumlarda, dini hayatın bazı görüntülerinin bir piyasa düşüşü gösterdiği doğrudur. Niçin böyle bir durumla karşı karşıya olduğumuzu anlama ihtiyacı içindeyiz. Diğer görüntülerin yokluğu ve niçin olmadığı da eşit derecede önemli bir sorudur. İlâveten, batılı olmayan toplumlar piyasa açısından farklı bir dini gelişim gösterir.

Bu yüzden eşitsizlik iki farklı tarzda ele alınmaya ihtiyaç gösterir. Diğer taraftan, Batıya ait resmin ortasındaki konuya yeniden odaklanmak için bir gereksinim vardır. Örnek vermek gerekirse Roof (1993), Roof ve Mc Kinney (1987)'in çalışmaları bu konunun örnekleridir. Aynı zamanda Batı zorunlu olarak ileriye gider varsayımından disiplinin kurtulma ihtiyacı söz konusudur. Sözelimi, niçin bizler Latin Avrupa'dan Latin Amerika'ya doğru bakıyoruz da dünyanın diğer bölgelerindeki yolları görmüyoruz? Aşağıda Martin (1996:41f)'den alınan bölüm bu konuyu özenilecek bir açıklıkla kesin olarak gözler önüne serer:

“Çeyrek yüzyıl kadar önce, başlangıçta Birleşik Devletlerde bulunmalarına rağmen Anglo-Amerikan kültürlerinin gönüllu mezheplerinin niçin Latin Amerika'dan çıkmadıklarını kendime sordum. Gerçekleşen durumu açıklamak için Latin Amerikanın Latin Avrupa'ya çok benzer olması gerektiği sonucunu çıkardım. Fakat şimdi soruyu değiştirme eğilimindeyim ve niçin Burgeon Latin Amerika mezheplerinin, Latin Avrupa'dan çıkmadığını soruyorum. Yine de, son iki asır bo-

yunca hem Latin Amerika hem de Latin Avrupa'ya kendi özel karakterlerini veren şartlar büyük oranda kayboldu. 'Katolisizm Kalesi'nin eski uzantıları ya da militan sekülerlik, artık geçmişte oldukları şeyler değiller. Birbiriyle yarış içinde mezheplere ait kültürlerin ortaya çıktığı yeni alanlar doğmuştur"

Sosyoloji Ana Akımından Tecrit ve Ayırım:

Beckford (1989), ana disiplinden din sosyolojisinin hem ayrılmının hem de tecridinin altını çizdi. Netice itibariyle her iki eş yoksullaştırılmaktadır. Din sosyolojisi, sosyoloji içindeki teorik gelişmelerin uyarıcı etkisini kaybetti ve genel sosyologlar, dinin çağdaş toplumda marjinal bir ilgi olduğu varsayımını devam ettirdiler. Bu ikilemden kurtulmak mümkün müdür? Aşağıda varsayım niteliğinde öneriler vardır.

Teorik Olasılıklar:

Din sosyolojisi, çok büyük oranda, endüstri öncesi toplumdan endüstri toplumuna doğru gerçekleşen değişim ile ilgili tartışmalara odaklanmaktadır. Tartışma ilerleme ihtiyacı içindedir. Modernitenin mahiyeti ve şekilleriyle ilgili en iyi katkılar (Giddens, Beck, Baumann ve diğerleri) yapılırken, modern dünyada dinin rolünü marjinalleştirmekten ziyade, ona bütünleştirici bir rol biçen alternatif analizler sunma ihtiyacından doğan uygun yaklaşımlarla yeni bir çağın dönümünde, dinin doğasının ve şekillerinin bizatihi modernitenin kendi doğasına bağlı olduğunu kabul eden yaklaşım içinde önemli bir başlangıç yapıldı. Çağdaş din moderniteye karşı bir reaksiyon değil; modernitenin bir ürünüdür.

İkinci bir olasılık, Beckford tarafından zaten önerilmiş bir düşünceyi izleyebilir: Öneri, dinin sosyal bir kurum olarak değil; kültürel bir kaynak olarak görülmesi gerektiği şeklin-

dedir. Dinin kısıtlayıcı şartlarını kaldırmak (deregulation), hem dini alanın kendisi hem de din konusunda çalışanlar açısından yeni fırsatlar sunar.

Üçüncü ve tümüyle farklı bir açılım rasyonel tercih teorisine ait açıklamada yer alır. Start, Bainbridge, Lannaccone, Pettersson, Hamburg dinin arz yanlı (a supply-side) bir modelini sundular. Bu tartışmayı Bruce (1996) özetler. Model öncelikle, serbest piyasanın bir monopolden daha verimli olduğunu, ikinci olarak bu durum ürün için ne kadar gerçekse dinin tüketimi için de herhangi başka bir şey gibi o kadar gerçektir. Bu öneri şöyle devam eder: Eğer Birleşik Devletlerde olduğu gibi serbest piyasa işleyişine izin verilecek olursa Avrupa dini (de) gelişecektir. Bu argümanı diğerleri, dikkat çekici şekilde Bruce'un kendisi, yeterli veriler ortaya koyarak çürüttü.

Yeni dini hareketlere odaklanma, aynı zamanda, din sosyolojisi içinde marjinalleşmenin katı biçimlerine yol açtı. Karşıt bir şekilde, sosyal hareket tahlillerinde, sosyolojik ilginin çok fazla artış göstermesinden dolayı yeni dini hareketler doğrudan disiplin içine geri dönüş yapabilir. Sahaya ilgi duyanların izlemesi gereken ilişkiler 20. yüzyılın sonunda gelişen sosyal hareketlerdir. Benzer şekilde seküler toplumun gelişimleri ile ilgili (bir diğer husus) dini inançla dini mensubiyetin evrimlerinin sosyal hayatın karmaşık görüntüleri içinde farklı bir kanıt olarak ayrı olmasıdır. (Dovie 1994) Bu durum geniş ölçekli siyasal partilerin düşüşünde, ticari kuruluşların yok olmasında ve serbest zaman faaliyetlerinin değişiminde örneklenebilir.

Dini hayat içindeki değişimler bu arka plana dayanacak şekilde görülmelidir. Açıklamalar dini değişimden çok sosyal oluşumlar içinde bulunabilir. Yine de "tüm" inanç sistemleri benzer güvenilirlik problemleri gösterir. Çevre konusunda yapılmış meşhur bir incelemede, antropolog Mary Douglas (1975) kesin bir şekilde bu konuya işaret eder.

Öze Ait Öneriler:

İkinci bir olasılıklar gurubu, sosyolojinin araştırma konusunun gelişiminde keşfedilebilir. Burada üç örnek üzerinde durulacaktır.

İlki, sağlık sosyolojisine yönelik hızlı bir biçimde gelişen ilgidir. Tıbbi tedavi tarihinin geleneksel yapısı, modern ve teknolojik bir toplumda, dinin etkisinden artan bir ayrılığa vurgu yaptı. Postmodern vurgular, -burada bütünüyle tartışmalı terimler daha uygundur-, sağlık ayırımından ziyade bütünlüğün bir yansıması olduğu için, beden, akıl ve ruh arasındaki sınırları küçülterek ikisini yeniden birleştirir.

İkinci bir örnek, dini azınlıkların yasal haklarının, artan çoğulcu toplumlarda kendilerini daha net ifade etmeye başlamalarından dolayı hukuk sosyolojisinde bulunabilir. Bu (tür) karşılıklı ilişkilerin etkisini göstermek için burada mukayeseli analiz esastır. Sözelimi, mahkemeye müracaat edildiğinde, hoşgörüyü ilgili bir hukuk davası açılabilir mi? Bu, ülkeden ülkeye farklılık gösterecektir. Bölgelerin ne olduğu konusunda dava tartışılır mı? Kiminle tartışılır? Mahkeme son karar mercii midir? Son soru, özellikle Avrupa'ya uygun veya gerçekten herhangi federal bir yapıda, ulusal ve uluslararası çıkarların kendilerinin göreceli pozisyonlarını sınırlayıp sınırlayamayacağı konusundadır. Richardson'un çalışması (hem hukuk hem de sosyolojide nitelikli) bu alanda mükemmel bir başlangıç yapar.

Üçüncü bir örtüşme siyaset bilimiyle ilgilidir. Dini politik sadakatin geleneksel kapılarının, özellikle Avrupa'da, erozyona uğradığı gerçektir. Fakat artık dinin politik bir mesele olmayacağı hakikati yansıtmaz. Gerçekten dini potansiyel, küresel ölçekte yoğun vahşetle bağlantılı olarak kendisini ifade etmektedir. Politik bölünmeler, dini ideolojiler tarafından güçlendirildiğinde tehlikeli çatışmalara yol açabilmektedir. Bu tür olayları anlayabilme girişimleri farklı disiplinlerden uzmanların iş birliğini daha da fazla gerektirmektedir. Din sosyolojisini, 21. yüzyılın dönüm' noktasında yoğun çaba gerektirecek bir gündem beklemektedir.

Ampirik olduğu kadar, teorik olarak kaynakların olası en geniş alanı çıkarılarak, kadın veya erkek, herkesin meydan okumaya karşı mücadele etmesi gerekiyor. Din, bir kez daha sosyoloji disiplininin bütünleyici bir parçası olmalıdır.

Kurumlar ve Dergiler

“Din sosyolojisi Uluslararası Topluluğu”na zaten yukarıda işaret edilmişti. O, Conference Internationale de Sociologie Religieuse’den evrildi. Kökenleri, Katolik Avrupa’nın din sosyolojisinde bulunur; bununla beraber adım adım o, din sosyolojisi içindeki farklı eğilimleri teşvik eden gerçek bir küresel organizasyon olmak (analizleri ortaya koymak) için bu tür vurguları bünyesinden attı. (bkz. Social Compass, 1990, no.1.) Çıkardığı dergi kırktan fazla ülkede 700 civarında kişiye düzenli olarak gönderilmektedir. 1995 Québec toplantısına yaklaşık 300 uzman katılmıştır.

Uluslararası Sosyoloji Derneğinin 22 Araştırma Komitesi, genel sosyolojiyle yaratıcı bağlar kurabilmek için mükemmel bir teşebbüs olan ikinci bir uluslararası forum gerçekleştirir.

Din sosyolojisi organizasyonlarında pek çok ülke yer alır. Bunlardan üç Amerikan gurubu en büyüğüdür ve bu grupların her birini destekleyen bağımsız dergileri mevcuttur. (“The Association for the Sociology of Religion” organizasyonu “Sociology of Religion” ve resmi olarak “Sociological Analysis”i yayınlamaktadır. “The Religious Research Association grubu, Review of Religious Research” dergisini ve son olarak “The Society for the Scientific Study of Religion” teşekkülü ise “Journal for the Scientific Study of Religion” dergisini yayınlamaktadır.)

İki Avrupa tandansh dergi vardır. Köken itibariyle Hollanda’da gelişen; fakat şimdi Louvain-La-Neuve’de basılan “Social Compass” bunlardan ilkidir. Dergi 1989’dan beri Sage yayınevi tarafından basıldı ve her yılın ilk sayısında kulla-

nılmak üzere materyal sağlayan SISIR ile yakın ilişkiler geliştirdi. "Archives de Sciences Sociales des Religions" ise Paris'te basılmaktadır. Dergi süreç içinde ismini değiştirmiştir. Günümüzde "Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales" ile birlikte yayınlanan dergi bir "The Centre National de la Recherche Scientifique"un ürünüdür.

BİBLİYOGRAFYA

- D. Barker et al, *The European Values Study*, 1981-1990 (London:European Values Study, 1993)
- J. Beckford, *Religion and Advanced Industrial Society* (London: Unwin-Hyman, 1989)
- J. Beckford, "Post-modernity, High Modernity and New-modernity", in *Postmodernity, Sociology and Religion*, ed K. Flanagan and P. Jupp (London:Macmillan, 1996: 30-47)
- R. Bellah, "Civil Religion in America ", *Daedalus* 96(1967): 1-21
- P. Beyer, *Religion and Globalization* (London: Sage, 1994)
- R. Boulard and G. Le Bras, *Religieuse de la France Rurale* (Paris: Aux cahiers du clergé rural, 1947)
- R. Boulard and J. Rémy, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles* (Paris: Ed ouvrières-Economie et Humanisme, 1968)
- S. Bruce, *From Cathedrals to Cults* (Oxford:Oxford University Press 1995 a.)
- S. Bruce, "The Truth About Religion in Britain," *Journal for the Scientific Study of Religion* 34 (1995 b.):417-430)
- J. Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago:University of Chicago Press, 1994)
- G. Davie, "Religion and Modernity," in *Postmodernity, Sociology and Religion*, ed . K. Flanagan and P. Jupp (London Macmillan, 1996): 101-117
- K Dobbelaere, *Secularization* (London Sage, 1981)
- M. Douglas, *Natural Symbols* (London:Barrie and Jenkins, 1973)

- M. Douglas, *Implicit Meanings* (London:Routledge, 1975)
- M. Douglas, *Purity and Danger* (London:Routledge, 1978)
- C. K. Hadaway et al., "Whst the Polls Don't Show," *American Sociological Rewiev* 58 (1993): 741-752
- M. Hamilton, *The Sociology of Religion* (London routledge, 1994)
- P. Heelas, *The New Age* (Oxford: Blackwell, 1996)
- D. Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme?* (Paris: Cerf, 1986)
- D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire* (Paris Cerf,1993)
- D. Martin, *A General Theory of Secularization* (Oxfor: Blackwell, 1978)
- D. Martin, "Remise en question de la théorie de la sékularisation," in *Iden titésreligieuses en Europe*, ed. G. Davie and D. Hervieu-Léger (Paris: La Découverte, 1996)
- M.Marty and R.S. Appleby, *Fundamentalisms and Society* (Chicago:Universiy of Chicago Press,1993)
- M. McGuire, *Religion* (Belmont, Califa Wadsworth, 1987)
- R. O'Toole, *Religion* (Toronto:McGraw Hill, Ryerson, 1984)
- R. Robertson, *Globalization* (London:Sage, 1992)
- W. C. Rouf, *A. Generation of Seekers* (San Francisco:Harper, 1993)
- W. C. Roof and McKinney, *American Mainline Religion* (New Brunswick, N. J.: Rutgers University Pres, 1987)
- V. Turner, *The Ritual Process* (Harmondsworth, U. K.: Penguin, 1974)
- R. Wallis and S. Bruce, "Religion," *British Journal of Sociology* 40(1989): 493-519
- J. Willaime, *Sociologie des Religions* (Paris: Presses Universitaires de france, 1995)
- B. R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective* (Oxford:Oxford University Pres, 1982)

Din Antropolojisi*

STEPHEN D. GLAZIER

Dinin antropolojik açıdan incelemeleri on dokuzuncu yüzyılın sonunda Max Müller, W. Robertson Smith, Edward B. Tylor ve Sir James G. Frazer'in verimli çalışmalarıyla başlamıştır. Kuşkusuz, bu bilim adamları dinin mukayeseli incelemesine ilgi gösteren ilk kişiler olmadıkları gibi, yazısız toplumların ve kabile halklarının dinleri hakkında da ilk fikir yürüten kimseler değillerdi. Bu kişilerin farkı, kabile dinlerinin bilimsel metodun kurallarına uygun olarak incelenebileceğini ilk kez ileri sürmeleri ve dini inançların ve pratiklerin mukayeseli analizi için özel metodolojik işlemler öneren ilk kimseler olmalarıdır.

Bu bilim adamlarının dördü de "masabaşı teorisyenleri" ve amatörler olarak nitelendirilmişlerdir (mesela Müller Sanskritçe uzmanı, Smith semitik dillere hakim birisi, Tylor zamanını Meksika antikaları üzerinde inceleme ile geçiren birisi ve Frazer eski Yunan ve Latin edebiyatında güçlü arka plana sahip biridir). Diğer taraftan, dört bilim adamı da araştırmalarını dünyaya yayılmış Britanya imparatorluğunun

* Stephen D. Glazier, "Anthropology of Religion", *Encyclopedia of Religion and Society*, ed. William H. Swatos, Jr., CA, London-New Delhi: Altamira Press, 1998, s.23-27.

merkezinden yürütmekte ve böylece önceden elde edilmiş mukayeseli verilerin daha geniş alanından faydalanma imkânına sahip olmaktaydılar.

Müller, Smith, Tylor, ve Frazer “intelektualist” olarak nitelendirilen teorilerini geliştirdiler.(Evans-Pritchard 1965). Onlar esasen insan düşüncesi ile ilgilenmekte idiler. Hepsi dini inanç ve pratiği kendi en temel, en esas düzeyinde anlamaya çalışmaktaydı. Örneğin, Frazer insan düşüncesinin büyüden dine, dinden de bilime doğru ilerleyen bir şey olarak ele alındığında daha iyi anlaşılacağını ileri sürdü. Büyü - Frazer büyüünün ya bulaşma, ya “sempati” (bu görüşe göre iki nesne birleşirse, daha sonra birbirinden ayrılırlar bile birbirini etkilemeye devam ederler.) ya da taklit (benzer şeyler birbirlerini etkilerler görüşü) ilkesine dayandığını ileri sürdü – ilk biçim olarak kabul edilmekteydi. Frazer, daha ileri toplumlarda büyüünün yerine, eninde sonunda, dinin geçtiğini ve her ikisinin de sonunda bilim ile yer değiştirdiğini ileri sürdü.

On dokuzuncu yüzyıl antropologları – kendi dönemlerindeki diğer bilim adamları gibi – din hakkındaki varsayımlarını Yahudi-Hıristiyan geleneğinden ve bu gelenek içerisindeki dini deneyimlerinden sağlamakta idiler. Müller ve Frazer agnostik olmakla birlikte- Tylor ve Smith kendilerini dindar Hıristiyan olarak tanıtmaktaydılar. Diğer bir önyargı kaynağı Tylor ve Frazer gibi “masabaşı antropologları”nın kendi teorilerini misyonierler ve Avrupalı seyyahlar tarafından sağlanan oldukça kuşkululu bilgiler temelinde test etmeleri idi. Batılı bir gözlemcinin Batılı olmayan dinler hakkında objektif bilgi ve birinci el verilerle bilgi verebilmesi nadir görülen bir şey idi. Gerçekten, o gün yürürlükte olan evrimsel modeller bu tür objektif röportajı imkansız hale getirmekteydi. Şaşırtıcıdır ki, bu kadar sınırlamalar içerisinde kabile dinlerinin on dokuzuncu yüzyıldaki yorumcuları bazen sempatik ve anlayışlı tutum içerisinde oluyorlardı. Evrimci varsayımlarına ve çok kuvvetli Avrupa merkezci önyargılarına rağmen, Müller, Smith, Tylor, ve Frazer dinin incelenmesine değerli katkılarda bulunmuşlar ve bu gün yararlı olarak okunabilirler.

On dokuzuncu yüzyılın önde gelen fikir adamalarının bir çoğunun dine ilgi göstermeleri şaşırtıcı değildir. Dinin insan hayatındaki önemine işaret etmek hiç de zor olmamıştır. Din, antropologlar tarafından incelenen bütün toplumlarda bulunmuştur. Bu çok yüksek derecede görülebilir bir şeydir ve Raymond T. Firth'm (1955:214) "insan girişiminin muazzam ürünüdür" sözlerinde ifade edilmiştir. Dini inanç ve pratikler günlük yaşamın problemleri ile başetmede insanoğlunun hemen hemen sonsuz beceriklilik ve adaptasyonunun sürekli takdiri olmuşlar. William W. Howells'in (1948:16) akıllıca gözlemlediği gibi, "İnsanoğlunun yaşamı zordur, hem de çok zor. Ve o bunu biliyor, biçare ruh; budur olay. O biliyor ki, hep Dört Binici ile karşılaşacaktır – ölüm, açlık, hastalık ve başka kişilerin kötü niyeti."

Din Alanının Tanımlanması

Dine yoğun ve sürekli ilgi gösterilmesine rağmen, dinin tek değişmez antropolojik teorisi veya dini inanç ve ritüellerin incelenmesinde ortak metodoloji yoktur. Alandaki araştırmacılar "din"in nasıl tanımlanacağı veya *din* teriminin neyi içine alacağı konusunda tam olarak anlaşamamışlardır. Dini tanımlamada çabalar – Tylor'ın 1871 senesinde dini "ruhsal varlıklara inanç" olarak tanımlamasından başlayarak Clifford Geertz ve Melford E. Spiro tarafından ileri sürülen daha karmaşık tanımlamalara kadar – önemli mukavemetle karşılaşmıştır (Morris 1987, Klass 1995, Saler 1993). Bununla birlikte Geertz'in tanımlaması yirminci yüzyılda, büyük farkla, dinin en etkili antropolojik tanımlaması olmuştur.

Geertz dini şöyle tanımlamıştır. Din (1) bir semboller sistemidir ki, (2) insanlarda güçlü, kapsamlı ve uzun süreli ruh halleri ve güdüler oluşturur; (3) bunu genel bir varoluş düzeyi hakkında kavramlar üreterek ve (4) bu kavramlara öylesine bir gerçeklik havası giydirerek yapar ki, (5) söz konusu ruh halleri ve güdüler yegane gerçeklik olarak görünür.

Onun tanımlaması dinin kavramsal olarak ne olduğunu ve psikolojik ve sosyolojik olarak hangi fonksiyonu yerine getirdiğinin ayrıntılarının incelenmesinde kullanışlı olmakla birlikte Geertz, özellikle bir araştırmacının alanda karşılaştığı dini nasıl tanımlaması gerektiğini açıklamada başarısız olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Din tanımlamalarını bloke eden temel engel, kuşkusuz, dinin bir “ ey” değıl, soyutlama olmasıdır.

Yirminci yüzyıldaki diğ r din tanımlamaları (Spiro, Jacop Pandian, E. E. Evans-Pritchard) sözde doğı st  ve doğı , veya kutsal ve kutsal olmayan düzenler arasında katı bir ikilem ileri sürmekle Emile Durkheim’i (1912) takip etmişlerdir. Bu alternatif tanımlamalar Geertz’in tanımlamasından daha tatminkar değıldir, çünkü *doğı st * ve *doğı * arasındaki ayrımlar nadiren açıktır ve fertten ferde ve toplumd n topluma çarpıcı bir şekilde değışmektedir.

Yirminci yüzyılın sonlarına doğı r din antropolojisinin alanı ile ilgili tartışmalar ortaya  ıktı. Din antropologları dinleri sadece kabile ortamlarında mı inceleyeceklerdi? Bu yalnız Batılı olmayan dinlerin mi incelenmesi olacaktı? Dinin incelenmesi marjinal halklarla sınırlandırılmış mıdır? Antropolojik incelemenin odağı kabile dinlerinden modern dinlere değışti. Birkaç değıerli araştırma dinin gelişmiş toplumlarda, Avrupa’da ve Birleşik Devletler’de analizini yaptı. Din antropolojisinin bir çok önde gelen  ağıdaş temsilcileri – Geertz, Spiro, Vincent Grapanzano, Victor Turner, James W. Fernandez, Sherry Ortner, Mary Douglas, James Boon ve Stanley J. Tambiah – ilgilerinin çoğunu marjinal kabile gruplarının dinleri yerine büyük dünya dinlerinin (Hinduizm, İslam, Budizm ve Hristiyanlık) yerel versiyonlarına ve/veya dünya dinlerinin gelişmiş ülkelerdeki (Cava, Endonezya, Fas, Sri Lanka, Güney Afrika, Nepal ve Burma) etkisine hasretmişlerdir.  ağıdaş etnograflar kabile dinlerindeki benzerliğı belgelemekten ziyade, karmaşık toplumlardaki dini farklılığı incelemeye yoğ nlaşmışlardır.

Din antropolojisinin karşılaştığı çözülmemiş konu bizzat dini inançlar sorunu ve doğı asıdır. “İnanç” Protestan Hristi-

yanlığının merkezi odağıdır fakat, ortodoksluk sorununun nadiren görüldüğü kabile dinlerinde açıkça daha az ilgi duyulmaktadır. Bilim adamları arasında inançsız bir kimsenin başkalarının dini inançlarıyla ilgili kesin açıklama yapmasının mümkün olup olmadığı konusunda uzun tartışmalar olmuştur. Din sadece inananın bakış açısıyla mı tamamen anlaşılabilir? Birkaç önde gelen din psikologları ve sosyologları inceledikleri dinin mensupları olmakla birlikte, antropologların ezici çoğunluğu şüpheli olmuşlardır. 'Antropologların çoğu materyalist ve indirgemecidirler. Onlar kendilerini "her dinde doğru olan şeyler vardır. Fakat bu ilahi değil, insanoğluna ait olan doğrudur" düşüncesini ileri süren Firth (1995:215) ile güçlü hemfikir olarak bulacaklardır. İnanç antropologlar için özel problemler sunmaktadır, çünkü din değiştirme dışarıdan olan kimseler için nadiren yapılan bir seçimdir. Bununla birlikte, birkaç antropolog dinlerin sadece "içeriden" anlaşılabilirliğinde ısrar etmiştir. Mistikler ve fundamentalistler arasında araştırma yürüten etnograflar, çoğu zaman bu grupların üyeleridirler ve neo- ve esas Şamanizm gibi yeni dini akımlar üzerinde ihtisas yapan bir çok genç antropologların kendileri coşkulu pratisyenlerdir.

Yirminci yüzyıl antropolojisinin özelliği doğrudan, katılımcı gözlem, ve/veya alan araştırmasının önemsenmesi olmuştur. Bu durum din üzerine yapılan araştırmaların karakterini ve alanını değiştirmiş ve antropologları kendi amaçlarında daha çok alçakgönüllü olmaya ve genellemelerinde daha az kapsamlı olmaya itmiştir. Çağdaş antropolojik iddialar soyut olarak "din" üzerinde spekülasyon yürütmekten ziyade, daha çok özel mekan ve zamanda özel inançların belirtileri ile ilgilenmektedir. Araştırmacılar dinin bir tek yönü üzerinde yoğunlaşmakta (özel bir mit, özel bir ritüel veya bir ritüelin ilahi, kurban, ruh gibi yönünü vb.), dinin bütününe incelemekten kaçınmaktadırlar. Bu dinin antropolojik incelenmesinde hem olumlu hem de olumsuz sonuçlara yol açmıştır. Yirminci yüzyılın din antropologları "daha az yetki ile daha çok şey söylemek" veya "daha çok yetki ile daha az şey

söylemek" seçimine terk edilmişlerdir. Büyük  o unluk ikinci yolu seçmişlerdir. Bu durum, yardımcı olamayan fakat bir sonraki yüzyılda dinin antropolojik incelemesi üzerinde etkili sonuçları olan Müller, Tylor ve Frazer'ın sergilediği m te-hakkim tutumdan çok farklıdır.

Ritüel ve Mit İncelemesi

Antropolojinin diğer alt dallarında (dilbilimsel, ekonomi, akrabalık, ekoloji) geliştirilmiş teoriler – değişik başarı oranlarıyla – dinin antropolojik incelemesine uygulanmıştır. Sonuç olarak, dinler farklı bakış açılarıyla analiz edilmiştir: fonksiyonel, psikolojik, ekolojik, yapısal, kültürel, kognitif ve sembolik. Bu bakış açılarından fonksiyonalizmin değişik biçimleri en dayanıklı olmuştur, fakat muhtemelen kognitif ve sembolik incelemeler bir sonraki yüzyılda hakim olacaktır.

Birkaç umutverici inceleme ritüeller ve ritüel biçimleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu bakış açısına göre, ritüeller dini anlatımın temel birimi ve bütün dinlerin yapı bloku olarak g r lmektedir. İlk araştırmalar (Durkheim 1912, Radcliffe-Brown) toplumun ve kültürün, dünya görüşlerinin, kimliklerin, siyasal biçimlerin, ve sosyal düzenlemelerin belli başlı tanımlanmış özelliklerini yansıtmada ritüelin rolünü vurgulamışlardır. Son zamanlarda, bilim adamları ritüelin sadece bu tanımlanmış özellikleri yansıtmadığını, hem de onlara meydan okuduğunu ileri sürdüler. Daha çok ilgi bu, sözde ters ritüellere gösterilmiş, ve Max Gluckman onları "isyankar ritüeller" olarak adlandırmıştır.

On dokuzuncu yüzyılda Lady Jane Harrison gibi bilim adamları cesur bir şekilde ritüelin mit üzerindeki üstünlüğünü ileri s rm şt rdir. Onlar, bütün mitolojinin ritüel faaliyetinde kökleri bulunduğunu ileri sürmüşler. Mit-ritüel tartışması 1942 senesinde Clyde Kluckhohn'un mitin açıkça ritüel olarak başladığı ve ritüelin açıkça mit olarak başladığı birçok  r-

nekler saymakla tatmin edici uzlaşma önerene kadar 60 sene şiddetle devam etmiştir.

Ritüelin antropolojik incelemeleri mevsimsel ve buhran ritüelleri ile bireysel ve kolektif ritüeller arasında ayırım yapmıştır (Durkheim 1912, Radcliffe Brown 1961). Durkheim'e göre, ritüeller sosyal düzenin temelinde bulunan ahlaki çerçeveyi hem yansıtmakta, hem de desteklemektedir. Radcliffe Brown neden bazı ritüellerin başkalarına tercih edildiğini izah etmeye çalışarak Durkheim'in teorisini geliştirmiştir. Radcliffe-Brown ritüellerin, toplumun kolektif ve maddi refahı ile direkt ilişkili olduğunu ileri sürdü.

Muhtemelen, ritüel sürecinin en etkili incelemesi Arnold van Gennep tarafından *The Rites of Passage* (1908) isimli eserinde yapılmıştır. O, bu eserinde değişmez üçlü bir sırayla : ayrılma, eşik evresi (liminality), ve yeniden bir araya gelme olarak sınıflandırdığı, geçiş ritüellerinin önemini ortaya koymuştur. Victor Turner'ün *The Rituel Process* isimli çalışması hem kabile (Ndembu) toplumlarında, hem de modern Avrupa toplumlarında ritüelin incelenmesi için van Gennep'in "eşik evresi" (liminality) kavramının uygulanabilir olduğunu savunarak geliştirmiştir. Roy A. Rappaport'ın *Pigs for the Ancestors* (1968) isimli çalışması ritüellerin çevresel ilişkileri nasıl düzenlediğini maharetle gösterdi. Rappaport'ın bu çalışması dini ritüel ile ekolojiyi birbiriyle ilişkilendiren en meşhur çalışmadır (Reynolds ve Tanner 1995).

Antropoloji geleneği içerisinde mit aslında kutsal inancın bulunduğu yer olarak anlaşılmıştır. Bronislaw Malinowski (1926) gibi fonksiyonalist kuramcılar mitin sosyal uyuşmayı güçlendirdiğini ve insan davranışı için "imtiyaz" olarak çalıştığını ileri sürdüler. Kısacası mit, insan faaliyetlerini sınırlandırmaktadır. Diğer kuramcılar miti dinden ayrı olarak ele almışlardır. Mitolojinin yirminci yüzyıldaki incelemesi en büyük savunucusunu, mitte insan zihninin temelindeki yapıların anahtarını bulan Fransız yapısalcı antropologu Claude Lévi-Strauss'ın verimli çalışmasında

bulmuştur. Lévi-Strauss'a göre mit, zihnın nasıl işlediğini açığa vurmaktadır.

Antropologlar dinlerin son derece dinamik olduğundan uzun uzadıya bahsetmişler ve dinin sosyal değişmeyi beslemedeki rolünü kapsamlı bir şekilde incelemişlerdir. Dini değişmeye gösterilen ilgi hem Tylor ve Frazer'in evrimci teorilerinde, hem de Leslie Spier ve A. L. Kroeber'in yirminci yüzyıl diffizyonist incelemelerinde görölmektedir. Anthony F. C. Wallace (1966), dini hareketler içerisinde ortaya çıkan davranışsal ve kurumsal değişimleri açıklayan beş aşamalı bir ilerleme tanımlamıştır: peygamberî, utopik, mesihî, millenarist veya bin yıla ait. Wallace kendisinin geliştirdiği "yeniden-ihya hareketleri" kavramı ve bu kavramı Ova Yerlilerinin Hayalet Dansı ve Melanezya'daki kargo kùltüne uygulaması ile meşhurdur.

Kognitif, Biyolojik ve Sembolik Yaklaşımlar

Din antropolojisindeki en son çalışmalar, Geertz, Turner, Fernandez, Boon, Ortner ve Douglas'ın yazılarında örneklenildiği üzere, semboller ve biliş üzerinde yoğunlaşmaktadır. Diğer yaklaşımlar dinin biyolojik ve deneysel örnekleri üzerinde yoğunlaşmaktadırlar (Lauhlin et al. 1993). Bilişsel ve nörolojik bilimler davranışın biyolojisine geniş ufuklar açmış ve bu ufukların çoğu dinin incelenmesine yayılmıştır. Bilinç Antropolojisi için toplum gibi kurumlarda halüsinasyonun dini kullanımı, bilincin değişen durumları, Şamanizm, trans halleri ve ruha sahip olmanın kùltürel olarak incelenmesi de dahil olmak üzere, tamamen dini tecrübenin bilimsel incelemesine hasredilmiştir. Dinin natüralistik teorileri Stewart E. Guthrie (1993)'ın ve Pascal Boyer (1994)'in yazılarında bir canlanma görmüştür.

Diğer bilim adamları (Morris 1987, Horton 1993, Klass 1995, Saler 1993, Pals 1995) önceki araştırmaların yeniden değerlendirmesine dikkat çekmişlerdir. Onlar çağdaş din antropologlarının yetersiz ve demode kategoriler ve kavramlarla sınırlandı-

rıldıklarını ileri sürmüşlerdir. Onların hüsrancı Morton Klass (1995:xi) tarafından veciz bir şekilde ifade edilmiştir. O, din antropologlarının “antropolojik ilgi ve etkinliğin diğer bir çok alanlarında uzun zamandır terk edilmiş kuramsal anlayış ve varsayımlara” sarılmaya devam ettiklerinden yakınmaktadır. Bu tür eleştirel değerlendirmeler, sık sık hem Lowie (1924), Norbeck (1974), Wallace (1966), Radin (1937), ve de Waal Malefijt (1968)’m, hem de son dönem metinleri olan Pandian (1991) ve Child and Child (1993)’m mükemmel ders kitaplarından öğrenilebilecek muazzam birikimden yeteri kadar yararlanmakta başarısız olmaktadır.

Sonuç olarak, yirminci yüzyılın sonlarında fonksiyonel, kognitif ve sembolik yaklaşımlar dinin antropolojik incelemesinde hakim durumda olmuştur. Nitekim araştırmacılar giderek artan bir şekilde anlam kavramı ile ilgilenmişlerdir. Biyolojik, nörolojik ve kognitif yaklaşımlar kuşkusuz önümüzdeki yüzyılda daha büyük önem kazanacaktır. Din antropolojisi artık kabile toplumlarının dininin incelenmesi ile sınırlandırılmamıştır. 1970’lerin sonlarından bu yana antropolojik incelemelerin çoğu gelişmiş veya gelişmekte olan dünyadaki din ile ilgilenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas* (Berkeley: University of California Press, 1994), A. B. Child ve I. L. Child, *Religion and Magic in the Life of Traditional Peoples* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1993), E. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (New York: Free Press, 1995 (1925)), E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Clarendon, 1965), R. T. Firth, *Religion* (New York: Routledge, 1995), J. G. Frazer, *The Golden Bough* (New York: Macmillan, 1935 [1890]), C. Geertz, *The Interpretation of Culture* (New York: Basic Books, 1973), S. D. Glazier, (ed.),

Anthropology of Religion, (Westport, Conn.: Greenwood, 1997), S. E. Guthrie, *Faces in the Cloud* (New York: Oxford University Press, 1993), R. Horton, *Patterns of Thought in Africa and the West* (New York: Cambridge University Press, 1993), W. W. Howells, *The Heathens* (Garden City: NY.: Doubleday, 1948), M. Klass, *Ordered Universes* (Boulder, Colo.: Westview, 1995), C. D. Laughlin vediğr., *Brain, Symbol and Experience* (New York: Columbia University Press, 1993), R. H. Lowie, *Primitive Religion* (New York: Liveright, 1924), B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (New York: Norton, 1926), B. Morris, *Anthropological Studies of Religion* (New York: Cambridge University Press, 1987), E. Norbeck, *Religion in Human Life* (New York: Holt, 1974), D. L. Pals, *Seven Theories of Religion* (New York: Oxford University Press, 1995), J. Pandian, *Culture, Religion and Sacred Self* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1991), A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, (Glencoe, Ill.: Free Press, 1961), P. Radin, *Primitive Religion* (new York: Viking, 1937), R. A. Rappaport, *Pigs for the Ancestors* (new Haven, Conn.: Yale University Press, 1968), V. Reynolds ve R. Tanner, *The Social Ecology of Religion* (New York: Oxford University Press, 1995), B. Saler, *Conceptualizing Religion* (Leiden, Neth.: Brill, 1993), M. E. Spiro, *Culture and Human Nature* new ed. (New Brunswick, N.J.: Transaction, 1994), S. J. Tambiah, *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, (New York: Cambridge University Press, 1990), V. Turner, *The Ritual Process* (Hawthorne, NY.: Aldine, 1969), E. B. Tylor, *Primitive Culture*, (London: Murray, 1873), A. Van Gennep, *The Rites of Passage* (Chicago: University of Chicago Press, 1960 [1908]), A. De Waal Malefijt, *Religion and Culture* (New York: Macmillan, 1968), A. F. C. Wallace, *Religion* (New York: Random House, 1966).

İslâm'da Büyük ve Küçük Gelenekler ya da İslâm Din Antropolojisinde Yüksek Kültür ve Halk Kültürü*

ALİ MURAT YEL**

GİRİŞ

Geçmişte ve günümüzde dünyada iki çeşit din var olagelmıştır:

- Dünya dinleri ve
- Mahallî dinler

Dünya dinleri, tüm insanlığa ve bir bütün olarak dünyaya mesaj getirdiklerini iddia eden ve böylece “evrensel” olarak adlandırılan dinlerdir. Dünya dinlerinde, meselâ İslâm, Hıristiyanlık, Budizm, Konfüçyanizm ve Hinduizm gibi dinler-

* Bu yazı, araştırmacının 1990 yılında Londra Üniversitesi Doğu ve Afrika Araştırmaları Okulu'na (SOAS) “Great and Little Traditions and Islam” adıyla sunduğu Yüksek Lisans çalışmasının, *Hamdard Islamicus*, C. XVI, Sonbahar 1993, Sayı 3, s. 89-123'te “Great and Little Traditions” adıyla yayınlanan nüshasının çevirisidir. Bu yazı daha önce *Bilgi ve Hikmet*, Bahar-1995, Sayı 10, s.40-62'de yayınlandı.

** Yrd. Doç. Dr. Fatih Üniv. Kamu Yönetimi Bölümü, Sosyoloji ve Antropoloji Bilim Dalı Öğretim Üyesi

de Nihâî Gerçeklik herkes için uygulanabilir bir niteliktedir. Dünya dinleri ile mahallî dinler arasında şu tür bazı farklılıkların bulunduğunu görüyoruz:

1- Dünya dinleri daha esnek, belli bir yere daha az bağlı ve uzak yerlere daha çok götürülebilme/ihraç edilebilme kaabiliyetlerine sahip dinler olup herhangi özel toplumsal bir sistemle yakından bağlı değillerdir. Onlar Mutlak Hakikati temsil ederler ve daha da önemli bir şekilde çok sayıda toplumsal ve siyasal sistemle birarada bulunup fonksiyon icra edebilirler. Bununla birlikte bir dünya dini, doğduğu yerden başka bir yere ihraç edildiğinde tıpkı Fransız ve Latin Amerikan Katolikliğinde olduğu gibi karşılaştığu mahallî ortamla örtüşen bir nitelik kazanabilir.

2- Dünya dinleri genellikle Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes gibi dinî ve doktriner metinlerle birlikte gelirler. Eğer bir dinin Kitabı var ise onun takipçilerinin okur-yazar olmaları gerekir. Eğer okur-yazar değillerse bir okur-yazar sınıfının bulunması gerekir. Bu da ister istemez Kitabı yorumlayan okur-yazar sınıfı ile onu yaşayan insanlar arasında bir inkıta doğurur.

Tarihçiler dünya dinlerini genellikle onların yazılı geleneklerine bakarak açıklarlar. Bu düşünce okulu, dinî kitapları okumanın bir dünya dinini anlamanın da tek yolu olduğu-na kanaat getirmektedir. Onlara göre ancak bu metinlerde dinin özü bulunabilir. Mesela Katolikliğin esas anlamı, ancak Kitab-ı Mukaddes'i okumak ve Vatikan'ın neşriyatına başvurmakla kavranabilir. Yoksa Fransız veya Latin Amerikan katolikleriyle konuşmakla değil.

Gerçi tarihî yaklaşım, bir dünya dininin, bütün kutsal kitapların aynı öneme haiz olmadıkları ve doktrinlerinin özel bir düşünce okuluna göre değişebileceğu nedeniyle yalnızca kutsal metinlere başvurmak suretiyle anlaşılamayacağından hareketle tenkit edilebilir. Başka bir deyişle dinin özü her zaman kutsal kitapları inceleyerek bulunamayabilir.

Sosyal antropologlar bir dünya dinini incelemek için göz-

leme dayalı yeni bir yaklaşım tarzı geliştirdiler. Genel olarak antropologlar dinleri anlamada bir yöntem olarak (onların geldiği veya yer aldığı) ortam (context) üzerinde durdular. Onlar bir toplumu incelerken kutsal kitaplarını çeşitli ortamlar ve değişik şartlarda günlük hayatlarına ne oranda yansıdığını gözönünde bulundurarak incelerler. Gerçekte antropologların inceledikleri din, “emredilen” din değil “yaşanan” veya “uygulanan” dindir. Şimdi bu teoriden hareketle İslâm’a bakalım.

Teori ve doktrin, İslâm'ın temel birliğini oluşturmaları ve aynı zamanda fiilî uygulamaların kendilerine göre ayarlanması gereken birer kıtas olmaları nedeniyle de elbette önemlidir. İslâm'da teori ile pratik arasındaki ilişki sürekli ihmal edilegelmiştir. Şurası bir hayli ilginçtir ki, bütün veya en azından çoğu müslümanların bir İslâmî Büyük Geleneğin (Şimdilik Yüksek İslâm veya Seçkinlerin İslâmı diyelim ç.n.) varlığına ve önemine inanmalarına rağmen, evrensel olarak kabul edilebilir tek bir İslâmî ideal (veya İdeal İslâm –Islamic ideal– ç.n.) tanımı yoktur. İslâmî idealin bir versiyonu teolojik okulların öğretilerinde bulunabileceği gibi, bir başkası mütefekkirler (entellektüeller) tarafından dile getirilenler olabilir ve sıradan bir mü'min bir başkasını kavrayabilirken nihayet çok daha pragmatik bir versiyonu hükümetler tarafından anlaşıldığı biçimde ortaya çıkması olabilir. İdealin ortaya konması, bir yorumcudan diğerine göre değişebilir. Dolayısıyla fiilî uygulamaya da bakmak gerekebilir.

Bu soruna ilişkin antropolojik yaklaşım Robert Redfield tarafından formüle edildi. O bir dinî büyük gelenekle (kutsal kitaplar ve okur-yazar kesimin teolojisi) yerel bir düzeyde dile getirilen dinî ifade ve yorumlar (küçük gelenek ve halk geleneği) arasındaki muhtemel ilişkileri göstermeye çalıştı.

Redfieldci bakış açısının paha biçilmez katkısı, antropolojik dikkati Avrupa, Asya, Latin Amerika ve Ortadoğu gibi bölgelerdeki dinî geleneklerin karmaşıklığı üzerine çekmesiydi. Daha da önemlisi bu bakış açısı bir toplumun değişik

kesimlerinin en azından hafif de olsa farklı dinî ideallere sahip olduğu gerçeği hakkındaki vukufiyetimizi artırdı.

Bir dine bu bakış açısından yaklaşmanın birtakım avantajları bulunmakla birlikte Redfield ve takipçilerinin kitlelerin dinini küçümsemeleri gerçeğinde olduğu gibi bu teorinin bazı zorlukları da bulunmaktadır. Redfield ve takipçileri, ayrıca seçkinlerin dininin (elite religion) gerisinde yer aldığı nedeniyle halk dinine (popular religion) daha az düşünceye ve yaratıcılığa dayalı bir din çeşidi olarak baktılar ve kitleleri geri kalmışlıkla suçladılar. Bundan başka seçkinlerin dinini “büyük gelenek”, köylülerin dinini de “küçük gelenek” olarak göstermekle ırk-merkezci bir önyargı sergilediler.

Dini, büyük ve küçük gelenek bağlamında incelerken, bu yaklaşım, kùltürü hiçbir zaman sözkonusu olmayan sanki donuk ve maddi bir şeymiş gibi ele alması nedeniyle bir zorluk doğurmaktadır. Aslında büyük ve küçük gelenekler, aralarında birtakım bağlar bulunan iki bağımsız düzey olarak görülmemelidir, aksine, birbirleriyle ilişki içerisinde bulunan insanlar tarafından üretilen iki inşa biçimi olarak görülmelidirler.

İslâm sözkonusu olunca büyük ve küçük gelenek terimleri otomatik olarak bir ve tek İslâm anlayışını ortadan kaldırır ve çok sayıda değişik İslâm’ın yani Kur’an ve Sünnet çerçevesinde formüle edilen ideal bir İslâm’ın çok değişik ifade biçimlerinin bulunduğunu öne sürer. Açıkça bu yaklaşım İslâm’da çokluk, çeşitlilik ve farklılığa vurgu yapar ve tehlikeli bir biçimde “İslâm müslümanların yaptıkları şeydir” anlayışına kapı açabilir. Öte yandan bu teori, seçkinci olup olmasına bakmaksızın İslâm’ın tüm ifade biçimlerine eşit derecede haklılık ve geçerlilik kazandırmaktadır.

İncelemenin bundan sonraki bölümü iki kısımdan oluşuyor; birinci kısımda büyük ve küçük gelenek kavramlarının tarihî bir tahlilini yapacağız. Söz konusu bu iki kavramı Robert Redfield geliştirdiği için ağırlıklı bir biçimde onun ve McKim Marriott ve Milton Singer gibi meslektaşlarının de-

gerlendirmeleri üzerinde duracağız. İkinci kısımda ise bu kavramların İslâm örneğine nasıl uygulanabileceğini göstermeye çalışacağız. Orada ayrıca Ortadoğu ve İslâm üzerine çalışmaları bulunan antropologların monografilerini özetleyeceğiz. Onlar arasından özellikle Clifford Geertz, Abdalla Bujra ve Richard Antoun'u seçmiş bulunuyoruz.

KISIM-I

A. "Kültür" ve "Toplum"

"Etnografik anlamıyla kullanıldığında Kültür veya Medeniyet, bilgi; inanç, sanat, ahlâk, hukuk, adet ve insanların toplumun bir üyesi olarak kazandığı diğer yetenekler ve alışkanlıkları içeren karmaşık bir bütünün adıdır."¹

Bütün antropologlar "kültür"ün bu tanımına aşinadır ve sosyal antropolojinin tarihine bakılacak olursa tek başına yaşayan ilkel veya kabilevî topluluklar üzerine yapılan araştırmaların bir sonucu olarak "kültür" kavramının veya Tylor'ın ünlü "karmaşık bütün" kavramının daha erken bir tarihte ortaya çıktığını görmek mümkündür. B. Malinowski'nin Yeni Gine'deki Trobriand Adası yerlileri A. R. Radcliffe-Brown'un Bengal körfezindeki Hind adalarından Andamen'liler ve E. E. Evans Pritchard'ın Nuer'i hep bir kültüre sahipti. Her bir antropolog uzak yerlere gitmiş, küçük bir topluluk içerisinde yaşamış ve işlevsel bir biçimde birbirlerine bağlı parçalardan oluşan bir sistem olarak anlaşılabilen bir bütün şeklinde ele aldıkları kültürü kayda geçmek üzere tekrar ülkelerine dönmüşlerdir. Her bir kültür bağımsız ve kendi kendine yeterli bir sistem olarak düşünülmüştür. Çünkü onlar kendilerini işler kılacak başka hiçbir sisteme ihtiyaç duymuyorlardı. Diğer taraftan bir köylü toplumu-

1. Taylor, Edward Brunett, Sir., *The Origins of Culture*, part I of the "Primitive Culture", Harper and Brothers, New York, 1871, s.1.

nun kültürü ise bağımsız ve özerk değildi. Çünkü o kendisinin bir parçasını oluşturduğu belli bir medeniyetin bir vechesinden başka bir şey değildi.

Dolayısıyla köy toplumunun kültürü Alfred Kroeber'in şurada işaret ettiği gibi bir yarı-kültürdü:

"Köylüler kesinlikle kırsal kesimde yaşarlar, ancak kasabaların pazar merkezleriyle ilişkilerini de sürdürürler. Onlar çoğu zaman şehir merkezlerinin hatta zaman zaman metropolitan başkentlerin de içinde bulunduğu daha büyük bir nüfus kitlesinin bir tabakası da olabilirler. Onlar ancak yarı-kültürler ve yarı-toplumlar oluşturabilirler".²

Robert Redfield, Kroeber'in "yarı-toplum" ve "yarı-kültür" kavramlarını "yarım-toplum" ve "yarım-kültür" şeklinde yeniden kavramlaştırdı. Ona göre "köylü kültürü kendi kendini ayakta tutabilmek için, kendi dışında yer aldığı düşünülen (başka) bir mahallî toplulukla sürekli iletişim kurmaya gereksinim duyar" ve biz ayrıca "sözkonusu toplulukların medeniyet merkezleri ile aralarında cereyan eden uzun bir iletişim sürecine katıldıklarına da" dikkat çekmeliyiz.³

Medeni toplumları incelerken araştırmacılar bir bütünün yalnızca bir kısmını, sözgelimi bir gecekonduyu, suçluluk oranlarını veya bir köylü pazarını ele alırlar. Oysa antropologlar bize birtakım çok küçük bütünlerin de tamamını sunarlar. Sözkonusu bu küçük bütünler, tabiatları gereği birbirlerine bağlı parçalardır. Şayet antropologlar o parçalardan birini herhangi bir noktada çıkaracak olsalar kendilerini derhal diğer büyük bir kısmın hesabım vermeye zorlanmış olarak bulacaklardır.

Köylü toplumunu bir sosyal ilişki ve sosyal yapı sistemi olarak düşündüğümüzde o topluluğun kendi dışındaki dün-

2. Kroeber, Alfred L., *Anthropology*, Harcourt, Brace & Co., New York, 1948, s. 248.

3. Redfield, Robert, *The Primitive World and its Transformations*, Penguin Books, Middlesex, 1960, s. 41.

ya ile ilişkilerini nasıl tasvir edeceğiz? Ta 1950'lere kadar antropologlar, ele aldıkları küçük toplulukları, daha büyük ve birleşik toplumsal kültürel bütünlerin birer parçaları olarak göremediler. Kendi dışındaki insanlara ve kurumlara bağlı olarak hayatını sürdüren bir çiftçi köy, bir sistem olarak o kadar noksandır ki onun sosyal bir yapı olarak tasvir edilmesi mümkün değildir. McKim Marriott küçük bir Hindistan köyü hakkında yazarken sözünü ettiği köyün başlı başına yalıtılmış bir bütün olmayıp diğer köy ve kasabalarla bağlantıları bulunduğunu şu şekilde dile getirmektedir:

"Evvela; Kishan Garhi'nin ekonomisinin, akrabalık ve evlilik kalıplarının, dinlerinin toplumsal örgütlenmesinin ve siyasal yapısının ana hatlarını incelemek suretiyle nasıl kendi içerisinde bir dünya olmadığını nazar-ı dikkate alırım."⁴

Başka bir deyişle; bir toplum, bir ekonomi, bir kilise veya bir siyasa olarak bakıldığında küçük toplulukların hiçbir fiziksel sınırları yoktur. Küçük toplulukların ve büyük toplulukların her ikisinin de çok büyük bir kısmı köyün içlerine kadar uzanırken küçüklerin sadece bazı kısımları köyün fiziksel sınırlarının ötesine taşabilmektedir. Burada şu soruyu sorabiliriz; "köylüler ne büyüklükte bir toplumun veya ne karmaşıklıkta bir kültürün bir parçasıdır? Cevabı Redfield şu şekilde vermektedir:

"Kelime (köylü) bir beşerî tipi göstermektedir". Şehirlerin, eğer hiç yoksa bir köylü tabakası oluşturmaları gerekir. İlk kurulan şehirlerden önce köylü sınıfı namına birşey yoktu. Ve dolayısıyla şehirlerdekine benzer bir hayat sürmeyen haller yaşamakta olan ilkel kabileler köylü değillerdir."⁵

Köylülerin bir parçasını oluşturdıkları daha büyük toplum; dinî, siyasî, ticarî ve fikrî seçkin gruplar tarafından içerisinde medeniyetin taşındığı şehirli toplumdur. Her ne ka-

4. Marriott, McKim, "Little Communities in an Indigenous Civilization," in *Anthropology of Folk Religion*, Charles Leslie (ed.), Vintage Books, New York, 1960, s. 170.

5. Redfield, *The Primitive World and its Transformations*, s. 31.

dar sözünü ettiğimiz seçkinler genellikle büyük arazi sahipleriyseler de onlar, genellikle kendilerinden yüksekteki sosyo-ekonomik gruplarla temas kurabildikleri şehirlerde otururlar. Bu seçkinlerin rolü, köylülerin ve onların Küçük Gelenekleri ile içinde bulundukları toplumun Büyük Geleneğe dahil olan daha güçlü unsurları arasında aracılık etmektedir. Ayrıca şurası da hiçbir zaman unutulmamalıdır ki şehirlerde, ordaki medeniyetin büyük gelenekleri hakkında gerçekten hiçbir fikirleri olmayan şehirli işçi, göçmen ve fakirlerden oluşan alt tabaka mensubu insanlar da bulunmaktadır.

İlkel topluluklarla halk veya köylü toplulukları arasındaki en açık-seçik farklılık; halk topluluklarının entellektüel düşünce merkezleriyle temaslarının bulunmasıdır. Bir medeniyetin köyüne girdiğimiz vakit, kültürün oraya; daha önce hiçbir zaman ve hiçbir surette o köyü görmemiş ve yalnızca o köyden çok uzakta bulunan entellektüel çevrelerde çalışmış bulunan öğretmenler ve örnek insanlar yoluyla akmakta olduğunu görebiliyoruz. Büyük ve küçük gelenekler uzun bir süre birbirlerini etkilemişler ve halen de etkilemeye devam etmektedirler. Redfield bu karşılıklı bağımlılığı şu şekilde görmektedir:

“Her ne kadar sürekli birbirlerinin içine ve dışına doğru akıyor olsalar da iki düşünce ve eylem akımı ayırt edebiliyoruz.”⁶

Anladığım kadarıyla Redfield’in ifade etmeye çalıştığı şey, büyük ve küçük geleneğin, aşağıdaki şemada gösterildiği gibi onların iki farklı ve ayırdedilebilir katı cisimlermiş gibi bağımsız kalıplara büründüğüdür:

BÜYÜK GELENEK	A
KÜÇÜK GELENEK	B

6. A.g.e., s. 43.

Doğrusu şimdilerde bu fonksiyonalist yaklaşımın modası geçmiş bulunuyor. Çünkü bu yaklaşım şehirlerin köylü sınıfı üzerindeki siyasî ve iktisadî tehakkümünün kazandığı vecdeleri gözardı etmektedir. Bu yön üzerindeki ayrıntılı bir tahlil için Wolf'un çok ünlü çalışması (1966) tavsiye edilebilir.⁷ Bana göre büyük ve küçük gelenekler çok keskin bir şekilde birbirlerinden ayırt edilemezler. Çünkü bu iki olgu ancak birbiriyle temas kurmaya başlayınca ortaya çıkmaktadır ve dolayısıyla şehir seçkinlerinin görgü kurallarıyla köylülerin kırsal davranış kalıpları büyük ve küçük gelenek kavramlarıyla karıştırılmamalıdır. Mahallî topluluklar, kendileri gibi diğer mahallî topluluklarla ve kasabalarla; ticaret, bayram ziyaretleri, kutsal mekanları ziyaret ve bazan da evlilikler yoluyla bağlantılar kurmaktadır. Ayrıca bir mahalle papazı veya köy imamı gibi şehirlerden köylere gönderilen resmî (idarî) görevliler de bulunmaktadır. Bu insanlar her ne kadar köylerde yaşasalar da gerçekte hiçbir zaman oranın bir parçası haline gelmezler. Onlar "köylülere karşı hükümeti temsil ederken, hükümete karşı da köylüleri temsil ederler."⁸ Konuyla ilgili başka bir çalışma Nur Yalman tarafından yapılmıştır. "Türkiye'nin Doğu Anadolu Bölgesinde İslâmî Reform ve Mistik Gelenek" adlı makalesinde Yalman, mahallî entellektüellerin araştırılması gereği üzerinde ilginç bazı açıklamalarda bulunmuştur. Ayrıca o, kabile toplumları üzerinde yapılan araştırmaları antropolojinin daha sanayileşmiş toplumlar üzerinde yaptığı araştırmalarla karşılaştırmakta ve ilkel kabileleri incelerken bir şeyin unutulduğuna dikkat çekerek şöyle demektedir:

"Gözardı edilen bir şey var ki o da düşüncelerin incelenmesidir. Antropologlar sosyal ölçeği, köylerle kasabalar arasında yer alan sınıflara ve mahallî entellektüellere doğru kaydırmaya/yükseltmeye artık hazır olmalılar. Çünkü ilkel kabilelerdeki insanlar, etraflarında süregelmekte olan faaliyetleri

7. Wolf, Eric R., *Peasants*, Princeton Hal, Inc. N.J., 1966.

8. Pitt — Rivers, Julian A., *The People of Sierra*, The University of Chicago Press, Chicago, Second Edition, 1954, s. 32.

anlamalı kılmaya çalışmakta, onların hepsini bir düzene sokmakta ve bu hareketleriyle de yeni yönelimler ortaya koyarak içinde yaşadıkları kültürü değiştirmektedirler. Onlar ideolojinin üreticileri ve tüketicileridirler ve onların ilgi konuları bizim de ilgi konularımız olmalıdır.”⁹

Birçok küçük köyde, şehirli üslüplara sahip az sayıda insanlarla köylülerin ulusal devletle ilgili işlerini örgütleme yeteneğine sahip birtakım okumuş kişiler yaşamaktadır. Mahallî hayatla onu aşan daha geniş hayat arasında idareci ve kültürel aracı olan bu kişiler, genellikle (mahallî ç.n.) “entelijensiya” olarak adlandırılmışlardır. Sanders bu terimi; belediye başkanı, doktor ve okul hocalarından oluşan bir Bulgaristan köyündeki az bir kimseyi belirtmek amacıyla kullanmaktadır. Söz konusu kişiler birbirleriyle buluşur, kendilerini köylülerden ayırt eder, edebiyat, politika ve sanat üzerine konuşur ve bazı mahallî kutlamaları organize etmekle kendilerinin köylülere yönelik hareket ettiklerini göstermeye çalışırlar. Daha sonra Sanders münevverler (entelijensiya) sınıfının etkisi hakkındaki sözlerine şu şekilde devam eder:

“Münevverler... göstermeye (veye ifaya) çalışıyor oldukları köye ilişkin görevlerinden daha önemli bir mevkiye sahiptirler. Onlar; ulusal devletin, ulusal kilisenin ve ulusal okul sisteminin kendilerini onlar vasıtasıyla ifade ettikleri kanallardır... Onların yüksek mevkileri yalnızca güçlü kurumların temsilcileri olarak kullandıkları nüfuza dayanmamaktadır, aynı zamanda eğitilmiş olmalarından da kaynaklanmaktadır.”¹⁰

Buraya kadar gördüklerimizden şu anlaşılmaktadır ki, köy dışındaki gruplara bağlı olan köylüler, arazi sahipleri, belediye başkanı veya doktor gibi kişilerden oluşmaktadır.

9. Yalman, Nur Osman, “Islamic Reform and the Mystic Tradition in Eastern Turkey”, in *Archives Europeennes de Sociologie*, C. X, No. 1, 1969, s. 41.

10. Sanders, Irwin T., *Balkan Village*, University of Kentucky Press, Lexington Ky., 1949, s. 11.

Köylüler geçmişte de, günümüzde de ekonomik açıdan başka insanlar tarafından kontrol edilegelmişler ve bu da onların ekonomik ve siyasal güce sahip olan kişiler tarafından ideolojilerinin kontrol edilmesine yol açmıştır.

B. Büyük ve Küçük Gelenekler

Sosyal ve kültürel antropoloji, içinde bulunduğumuz yüzyılın başında hızla ortadan kaybolmakta olan ilkel kabileleri inceleyen bir bilim olarak ortaya çıktı. İlkel kabilelerin ortadan kaybolmasıyla birlikte "kabile antropolojisi" de yerini terk etti. Fakat köy araştırmaları yeni inceleme metodlarına gereksinim duymaktadır ve antropologların; tarihî, felsefî ve dinî çalışmaları araştırmalarında göz önünde bulundurmaları gerekmektedir. Robert Redfield, Latin Amerika'daki köyleri incelerken köy kültürü ile şehir kültürü arasında bir farklılığın bulunduğunu anladı. Redfield ve takipçilerinin çalışmalarının bir sonucu olarak Tablo 1'de görüldüğü gibi yüksek kültür ve aşağı kültür gibi yeni terimler ortaya çıktı. Onlar bu olguları maddeleştirdiler ve bir tasnife tâbi tuttular.

BÜYÜK GELENEK	KÜÇÜK GELENEK
Yüksek Kültür	Aşağı kültür
Klasik Kültür	Halk (folk) Kültürü
Okumuşların Gelenekleri	Okumamışların Halk (Popular) Gelenekleri
Hiyerarşik Kültür	Laik (lay) Kültür

Tablo:1

Redfield'e göre her medeniyette "düşünen bir azınlık"ın büyük geleneği ile büyük oranda "düşünmeyen bir çoğunluk"un küçük gelenekleri bulunagelmıştır. Büyük gelenek

okullarda ve mâbedlerde oluşturulurken, küçük gelenek daha çok kendi küçük köy toplumlarında yerleşik bulunan eğitim görmemişlerin hayatlarında hakim olan bir gelenektir.¹¹

Her büyük geleneğin kendi öğreticileri; siyasal, ekonomik, sosyal, entellektüel ve estetik faaliyetleriyle söz konusu geleneğin normlarına müracaat etmek suretiyle düzenli bir biçimde çalıştıkları anlaşılan kurumları vardır. Okur-yazar kesim, yöneticiler, şefler, ve diğer etkin kişiler, yani bir bütün olarak büyük geleneğin öğreticileri sözünü ettiğimiz normları uygularlar. Tam bu noktada cevaplandırılması gereken önemli bir soru karşımıza çıkmaktadır ki o da şudur: Büyük geleneği temsil eden kimselerin öğretileri genel kitleye nasıl ulaşmaktadır? Aslında ortak kültür bilinci, şehir ve taşra ile toplumun değişik alanlarının fonksiyonel bütünleşmelerini sağlamanın hem bir şartı hem de bir sonucudur. Singer'in ortaya koyduğu gibi bu bütünleşme; "çok sayıda dahili farklılıklar ve değişmelere rağmen küçük gelenekle kültürel gelenek arasında iletişim kurmak ve bir bütün olarak söz konusu medeniyetin niteliğine uygun bir dünya görüşü, değer sistemi ve şahsiyet tipi geliştirmek için belli bir kaynak oluşturur."¹²

Köylüler çevrede (veya taşrada) yaşıyor olarak görülebilirler; fakat gerçekte onlar şehir hayatını mümkün kılan yiyeceği ürettikleri ve uzmanlık kazanan bir sınıf olarak siyasî ve dinî yöneticilerle eğitilmiş seçkin zümreyi besledikleri için kültürün vazgeçilmez bir unsurudurlar. Bu elit Redfield'in adlandırdığı şekliyle bizzat köyde oturanları nitelendiren "küçük gelenek"e aykırı bir biçimde ileri kültürün kesintisiz olarak sürmesine bir devamlılık ve güç katan "büyük geleneği" taşırlar.

Büyük ve küçük gelenek kavramları Redfield tarafından şehir seçkinlerinin resmî eğitime dayalı gelenekleriyle köylü

11. Redfield, *The Primitive World and its Transformations*, s. 42.

12. Singer, Milton, *When a Great Tradition Modernizes: An Anthropological Approach to Indian Civilization*, Pall Mall Press, London, 1972, s. 7.

toplumun gayri resmî ve genellikle şifahî eğitime dayalı gelenekleri arasındaki aykırılığı belirtmek amacıyla kullanıldı. Dolayısıyla Büyük ve Küçük Gelenekler tek bir medeniyetin birbirini tamamlayan iki yönü olarak görülmektedir. Burada ben, Büyük Geleneği, somutlaştırdığı, dondurduğu ve Küçük Geleneği değerlendirmede bir kıstas haline getirdiği için Redfield'e katılmıyorum. Doğru olan Büyük Gelenegin değişen şartlara göre kendisini ayarlayan bir ölçü olarak ele alınmasıdır. Ayrıca bu teori, şehirlerde; okuma-yazma dahi bilmeyen, dinin kutsal metinlerine ulaşma fırsatını hiç elde edememiş ve Büyük Gelenegin oluşmasında hiçbir denetimleri bulunmayan bir seçkin olmayan sınıfın da mevcut olduğu gerçeği kadar, küçük köylerde okuma-yazma bilen ve en azından Büyük Geleneğe şekil vermiş olan insanlarla temasta bulunma fırsatı elde eden birtakım insanların bulunabileceği gerçeğini de görmezlikten gelmektedir.

C. Evrenselleşme ve Yerelleşme (Parochialization) Süreçleri

Bu kavramları ilk defa Aligarh bölgesindeki bir Hindistan köyü üzerine yaptığı araştırmada McKim Marriott kullandı. O, tezinde büyük ve küçük toplulukların (yukarıya doğru köyden kurumlara ve oradan da devlet ve medeniyet düşüncelerine, aşağıya doğru ise medeniyet ve devletten köye doğru) tarihî etkileşimlerini ve ilişkilerini göstermektedir. Orada biz hükümet ve arazi imtiyazı ile kast örgütlenmesinin çok sayıda kuşak için etkileşim vasıtaları olduğunu görüyoruz.

Bölgenin yerli Hindistan hükümeti kısmen mahallî toplum kurumlarından yukarı doğru bir gelişmenin sonucudur. Öte yandan başlangıçta mahallî gelişmeler olarak görülen köylerin özellikleri ise —akrabalık yapısı, köy planı ve tipik çatışma kalıpları gibi unsurlar— devletin genel politikasının birer yansımaları olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca kast ilişkileri de kısmen daha geniş toplum kurumlarının birer yansı-

ması yani “saraya özgü kalıpların birer alt düzey taklitleri” olarak karşımıza çıkarlar. Tezin bu kısmında ulaşılan sonuç “hem küçük hem de daha büyük toplulukların mevcut biçimleriyle karşılıklı olarak birbirlerinin varlığı için zorunlu şartlar oldukları” noktasıdır.¹³

İncelemesinin ikinci kısmında aynı nokta Marriot tarafından kültür ve düşüncelerin muhtevası açısından yeniden ele alınır. Ona göre küçük ve büyük topluluklar küçük ve büyük geleneğe karşılık gelmektedir. Kishan Garhi (köyü)’nin dinî hayatını tarihî derinliği içerisinde inceledikten sonra Marriott şöyle sorar: “İbadet ve inancın hangi unsurları köyün Hindistan’ın büyük Sanskrit geleneğine doğru çıkarken o geleneğe yaptığı katkıyı temsil etmektedir? Ayrıca hangi unsurlar, söz konusu büyük geleneğin aşağıya doğru iletilirken uğradığı mahallî değişimlerini yansıtmaktadır? Küçük ve Büyük Gelenekler arasındaki bu karşılıklı etikleşimin çifte sürecinin iki yönüne Marriott “evrenselleşme” ve “yerelleşme” adlarını veriyor.

“Evrenselleşme” ve “yerelleşme”nin tanımlarını vermeden önce, Srinivas’ın “Sanskritleş(tir)me” dediği şeyi açıklamak istiyorum. Srinivas aşağıdaki iki yoldan biriyle meydana geldiğini düşündüğü için Sanskritik Hinduizm’in yayılması sürecine “Sanskritleşme” adını vermektedir:

1. Sanskritlere özgü ilahların ve ibadet formlarının daha uzaktaki bir topluluğa yayılması yolu ve,

2. Hinduizm içindeki toplulukların ibadet ve inanç formlarının daha büyük bir oranda Sanskritleştirilmesi yolu.¹⁴

Sanskritleştirme yoluyla alt kastlar ve kabilevî topluluklar Hindu cemaatinin içerisine girdirilmiş oldu. Srinivas ayrıca “yatay yayılma” ve “dikey yayılma” arasında bir ayrım yapar. Herşeyden önce o Hinduizm’in Hindistan’da yayılış bi-

13. Marriott, a.g.y., s. 183.

14. Srinivas, M.N., *Religion and Society Among the Coorgs of South India*, Clarendon Press, Oxford, 1952, s. 214.

çimini göz önünde bulundurarak dört değişik hinduizm türü belirlemektedir.

Ona göre "Tüm-Hindistan Hinduizmi", tüm-Hindistan boyunca yayılmış olan Hinduizmdir. "Kıta Hinduizmi" ise Hindistan'ın bir parçasını oluşturan bütün bir kıta boyunca yayılan Hinduizm'dir. "Bölgesel Hinduizm" belirli bölgelere özgü olanı iken "Mahallî Hinduizm" ise bir bölge içerisindeki mahallî alanlarda uygulanan Hinduizm'i ifade etmektedir. Dolayısıyla "yatay yayılma" Hindistan'ın değişik bölgelerinde yeralan aynı veya benzer kastların paylaştıkları ibadet formlarını içine almaktadır. Mesela Brahmanlar kasti her yerde birçok Sanskritçe ibadeti ortaklaşa yaparlar. "Dikey yayılma" ise türdeş bir dilsel ve kültürel bölgede yer alan farklı kastların paylaştıkları kültürel ve ayinsel formları içine alır.¹⁵

Şimdi tekrar Marriott'un "evrenselleşme" ve "yerelleşme" kavramlarına dönebiliriz. Marriott "evrenselleşme" kavramını Redfield ve Singer'den farklı bir biçimde ele alır. Onlar kavramı "kültürel bilincin evrenselleşmesi"ni göstermek amacıyla kullanırken Marriot yalnız kültürel bilincin değil kültürel içeriklerin de ileriye ve yukarıya doğru taşınmasını belirtmek amacıyla kullanmaktadır.

Marriott'a göre Kishan Garhi köyündeki bayramlarda Sanskritleşmenin niçin öylesine uzun bir süre zarfında öylesine kısa bir mesafe katettiğini ve Sanskritçe ayinlerin Sanskritçe olmayan ayinlere —onlarla yer değiştirmeksizin— niçin eklendiğini anlamak için bir "yerli" veya "asıl medeniyet" gibi kavramlar kullanılabilir. "Tanımı gereği bir yerli medeniyet kendi büyük geleneği evrenselleşme yoluyla veya kuşattığı küçük gelenekte zaten mevcut bulunan unsurları geliştirmek suretiyle doğan bir medeniyettir."¹⁶ Herhangi bir yerli medeniyet, ayrıca kendinden önce orada mevcut bulunan şeyleri ekleme, arındırma veya sistemleştirme yeteneğine

15. A.g.e., s. 218.

16. Marriott, a.g.y., s. 190.

sahip olan bir medeniyettir. Öyle ki, yerli bir büyük gelenek sözkonusu medeniyetle birlikte muhtevasında var olan şeyleri ayrıca ikinci defa dönüştürme gücüne sahip olmadığı gibi, kendi özel kutsallığının kaynakları olan kadim model-tiplerin yerini tutabilecek otoriteden yoksun küçük geleneği de tenkide tâbi tutar.¹⁷ Basit bir şekilde evrenselleşme küçük geleneğin şenliklerinin (festivals) büyük geleneğin kutsal olayları haline dönüşmesi sürecidir.

Bununla birlikte evrenselleşmenin bu açıklaması bizi “evrenselleşme” ile “bağdaştırma/syncretization”ın birbirlerine karıştırılmasına götürmemelidir. Çünkü bağdaştırmacılık (syncretism) değişik kültürel geleneklerden devşirilen çeşitli unsurları birleştirmek veya karıştırmak anlamlarına gelmektedir. Bu durum esasen dinî ve kültürel sistemlerin temas kurdukları diğer geleneklerden devşirdikleri unsurları özümserken ve yorumlarken zamanın akışı içerisinde kaydettikleri genel bir gelişim özelliğidir. Yani şunu demek istiyoruz ki şayet bir büyük gelenek yabancı öğeleri özümser ise onları ister istemez bağdaştırmacılığa maruz bırakarak özümser. Böylece sözgelimi Akdeniz’in (Yunan tanrı ve tanrıçaları Zeus ve Demeter’in kızı) Persophone’u Siyah Bakire Meryem haline gelirken, Meksika’da Aztek tanrıçası Tonantzin Hristiyanlık’ta Bakire Guadalupe’e dönüşür. Benzer bir şekilde Kabe’nin doğu köşesindeki Hacerü’l-Esved de İslâm’da Hz. Muhammed’le birlikte İslâm’ın Biat Taşı (Allah ile müslüman arasında katalizör iletken bir temas noktası, Palladium) haline dönüştü. Şii İslâm’daki Hz. Peygamber (s.a.v.)’in kızı ve Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin’in anneleri olan Hz. Fatıma’ya verilen önem, Hristiyanlık’taki Bakire Meryem’den gelme (veya etkilenme sonucu oluşan ç.n.) bir önemdir. Bağdaştırmacılık süreci iki yönde gelişmektedir. Köylülerden hakim durumdaki dinî geleneğe doğru yukarıyönde ve hakim gelenekten mahallî olanına doğru aşağıyönde.

17. A.g.e.

"Yerelleşme/Parochialization" sürecine dönecek olursak; herşeyden önce şunu belirtmeliyiz ki kültürel unsurların özellikle de büyük-geleneksel unsurların aşağıya doğru intikali esnasında geçirdiği dönüşümü ifade etmek için bir kavrama ihtiyaç vardır. Evrenselleşmenin tersi yönündeki bu hareket için Marriott "Parochialization" kavramını önermektedir.

"Parochialization süreci mahallileşme, anlaşılabilme vüsatı üzerinde bir daralma, eğitimle kazanılan formdan yoksunluk ve daha az sistematik ve daha az düşünce ürünü boyutlara indirgenme sürecidir. Parochialization süreci, esasen Hint medeniyeti içinde yer alan küçük toplulukların kendilerine özgü yaratıcı faaliyetlerini ortaya koymaları sürecidir."¹⁸

Başka bir deyişle küçük geleneğin eğitim-görmemiş ve okur-yazar-olmayan tabiatı, büyük gelenekteki unsurların küçük geleneğe doğru dolaysız intikalini veya yayılışını engeller. Okur-Yazar kesimin ve seçkinlerin düşünceleri kitlelere doğru süzülerek intikal ederken asli manaları da sulandırılmış ve değişikliğe maruz kalmış olarak intikal eder.

En yalınkat deyimlerle ifade edecek olursak küçük geleneğin unsurları sürekli olarak evrenselleşme süreciyle büyük geleneğe dahil edilirken, aynı şekilde büyük geleneğin unsurları da köy düzeyine kadar süzülerek intikal etmektedir, bir farkla ki yerelleşme sürecinde büyük-geleneksel unsurlar köye ve köylülere özgü geleneğe uyarlanmak amacıyla dönüşüme, değişime ve yorumlamaya tâbi tutularak intikal eder. Evrenselleşme ve yerelleşme süreçlerini çok uzun bir zamanı aldığı için verili bir şekilde mevcut bulunan dinî içerikler kümesinin sözkonusu süreçlerden hangisinin bir sonucu olduğuna kesin olarak karar vermekte zorluk çekmekteyiz.

D. Medeniyetlerin Sosyal Antropolojisi

Robert Redfield, sosyolojik ve hümanistik (ins n ) yaklaşımları birleştirmek suretiyle “medeniyetlerin sosyal antropolojisini” yapma yönünde hareket eden ilk sosyal ve kültürel antropologlardan biriydi. Onun Yucatan ve Tepoztlan araştırmaları sosyal antropolojinin fonksiyonel ve sistematik yöntemlerini, değişik-ölçekli topluluklara, kültürel gelişme- l eğine göre değişen topluluk düzeylerine ve —kabilevi, köylü ve şehirli olarak bilinegelen toplulukların— kültürel gelişme düzeylerine kaydırđı. Söz konusu bu topluluklar, “birbirlerinden kopuk tek başına ilkel topluluklar” olarak değil halk-şehir sürekliliğini gösterme noktaları olarak incelendiler. 1941’de Redfield, Alfonso Villa Rojas ve Asael Hansen’le birlikte bir şehir (Merida), bir kasaba (Dzitas), bir çiftçi köy (Cham Kom) ve bir de kabile köyü (Tusik)  zerinde yaptıkları bir araştırmanın özetini yayınladı. Dzitas ve Cham Kom orta (veya aracı) tipler olarak ele alındı. Redfield halk topluluklarından şehir topluluklarına uzanan çizgi izlendiğinde yükselmekte olan bir grup büyüklüğü, düzensizlik, rol ayrımlaşması, bireyselleşme ve dünyevileşme eğiliminin var olduğunu keşfetti. Halk topluluklarının şehirde bulunan medeniyet merkezlerinden uzaklaşma dereceleri veya o merkezlerle temas kurma dereceleri araştırmadaki başlıca bağımsız değişkenleri oluşturuyordu.

Medeniyet, başkalarından ziyade onunla i li-dışlı olan birtakım insanlarda mevcut bulunan kendi özel unsurlarına veya düzeylerine sahip bir bütünün adıdır. Söz konusu insanlar benzer fakat farklı bir hayat sürdürebilirler. Bir kısmı şehirlerde, bir kısmı köylerde, bir kısmı kutsal mabed mahallerinde ve bir kısmı da manastırlarda olmak üzere ayrı ayrı yerlerde yaşayabilirler. Yine medeniyetin sahip olduğu unsurlar veya düzeyler mahallî kültürler olmadığı gibi alt-kültürler de değildir. Onlar farklıdırlar, çünkü büyük geleneğin sahip olduğu bilgi, k  k geleneğin sonunda ulaşacağı bir bilgidir. Ve o anda k  k geleneği taşıyan insanlar için bir model ko-

numundadır. Büyük ve küçük gelenekler bir madalyonun iki yüzü gibidirler. Redfield'in deyişiyle "aşağı tabakalarda bulunup da aynı zamanda yukarı tabakalarla da ilişkilerini sürdüren kişiler benzer bir "yükseklik" ve "aşağılık" düzeyini bilen kişilerdir.¹⁹

Redfield'e göre mahallî kültürler orayı istila etmiş olan toplulukların büyük geleneği ile mahallî kültürün büyük geleneklerinin noksan görünümleridir. Redfield örnek olarak Latin Amerika'yı gösterir. Çünkü orada biz hem (istilacı) İspanya'nın büyük geleceğini hem de asıl yerli Amerika'lıların büyük geleneğini birlikte görüyoruz.²⁰ İstilacıların Büyük Geleneği'nin etkisi; karşısındaki kültürün hiyerarşik ve laik gelenekler biçiminde ikiye ayrılmasına sebep olduğu kadar, dünyevî ve kutsal gücü elinde bulunduran yeni bir elit zümrenin ortaya çıkmasına ve nihayet kabilevî toplumların köylü toplumlar haline gelmesine de sebebiyet verdi. Buradan tekrar Marriott'a dönecek olursak asıl veya yerli medeniyet, doğru düzgün bir doğuş süreciyle doğan ve yerli gelişmenin doğru bir çizgisini izleyerek kendi özel halk kültürünü oluşturan medeniyettir. Kendine özgü bir nitelik olarak büyük gelenek, zaten mahallî küçük geleneklerde içerilmiş bulunan kültürel malzeme, kurallar ve değerleri taşıyan yukarda sözünü ettiğimiz türden bir yerli veya asli medeniyet tarafından geliştirilen gelenektir.²¹ İkinci medeniyete geldiği vakit büyük gelenek yerli halkın içinde yer aldığı toplum ve kültürden farklılık arzeder. İkinci medeniyetlerde çok sayıda yabancı unsurlar bulunur ve o unsurlar da yönetimde halkın sahip olduğu adetlerden yabancı fakat üstün bir konuma gelirler.

19. Redfield, *The Primitive World and Its Transformation*, s. 50.

20. A.g.e., s. 45.

21. Marriott, a.g.y., s. 177.

E. Köylü, Halk (Folk) veya Avam (Popular) Dini

Köylü nüfus —ki ziraatle uğraşan topluluklar olup karmaşık toplumların önemli bir bölümünü oluştururlar— muhtemelen MÖ. 6000 yılından beri Güneybatı Asya’da, MÖ. 3100 yılından beri Mısır’da ve MÖ. 1500 yılından beri de Güney Meksika’da varlığını sürdürmektedir. Üretim sistemlerine göre köylüler ve çiftçiler farklı kategorilerde yer alırlar. Firth “köylü” (peasant) kelimesini kendi tüketimlerini karşılayacak kadar üretim yapan herhangi bir küçük üreticiler toplumunu tanımlamak için kullanır.²² Eric Wolf ise kendine göre köylülerin ziraate bağımlı olmaları ziraatin de kâr amaçlı bir iş olmaması nedeniyle köylüler ve çiftçiler arasında kesin bir ayırım yapar: Köylüler için ziraat bir geçim aracıdır; oysa çiftçiler için o tam anlamıyla kendisinden kâr elde edilen bir iş koludur. Öte yandan arazi ve köylü aynı şeyin iki parçasını oluşturup çok eskiden-kurulmuş bir ilişkiler ağını ifade etmektedirler.²³

Köylülerin ortak özelliklerine baktığımızda görüyoruz ki herşeyden önce onlar hususi bir ekolojik sisteme dayanmaktadır. İkinci olarak, köylülerin çoğu (çiftlikler üzerine kurulu evler ve küçük yerleşim birimleri gibi) benzer toplumsal çevrelerde yaşamaktadır. Üçüncü olarak, köylüler kendileri için üretim yaptıkları daha büyük ve daha karmaşık bir topluma bağımlıdırlar.²⁴

Köylülerin şehre bağımlılığı çoğu kere onların şehirler tarafından sömürülmelerine yol açar. Bu sömürü iktisadî, siyasî ve fikrî alanlarda olduğu gibi değişik yollardan vuku bulabilir. En önemlisi de şehrin veya şehirdeki elit zümrenin, entelijensiyanın ve okur-yazar tabakasının köylülerin dinî inançlarını biçimlendirmesidir. Şurası açıkça görülebilir ki eli

22. Firth, Raymond, *Elements of Social Organization*, Watts & Co., London, 1951.

23. Wolf, Eric R., *Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion* in *American Anthropologist*, C. LCII, No. 3, Bl. 1, ss. 452-71.

24. Christian, William A., Jr., “Folk Religion: An Overview” in *The Encyclopaedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.) Macmillan, New York, 1987, C. 5, s. 371.

kalem tutanlar, daha doğrusu geleneğin yazılı kaynaklarını denetleyenler aynı zamanda (ekonomik, siyasal ve ideolojik) güce de sahip olanlardır.

Köylü dini, köylülerin karakteristik özellikleriyle yakın bir ilişkinin varlığını sergiler. Mesela birçok köy toplumunda biz tabiatın devr-i daimine ve, hayvan ve bitkilerin yaşam çevrimlerine göre belirlenen farklı bir zaman anlayışını görmekteyiz. Sözelimi onlar ibadetlerini ekim ve hasat zamanıyla uyum içerisinde düzene koymaktadırlar. Aynı şekilde kutsal mekanlarını, özel bir ağacın altı veya bir nehir kenarı gibi arazi ve iklim şartlarına uygun olarak inşa etmektedirler. Sosyal ilişkiler açısından din, ev halkının birliğini ve köy sakinlerinin dayanışmasını kolaylaştıran bir unsurdur. Durkheim'ın ifade ettiği gibi insanlar bir "kiliseye" ihtiyaç duyarlar. Durkheim bu kavramı ihtisas kazanmış bir hiyerarşiyi veya din adamlarını ima etmek için kullanmaz, aksine daha çok inananların düzenli bir sosyal organizasyonunu belirtmek amacıyla kullanır.²⁵ Bu gerekçe insanların müşterek bir mabedde ibadet etmelerinin en önemli sebeplerinden birini oluşturur. Köylüler ayrıca doğum, evlilik ve ölüm gibi aile üyelerinin yaşam krizlerini (veya geçiş dönemlerini) kutsama/kutlama merasimlerine özel bir önem atfederler.

Ancak Wolf'ün ifade ettiği gibi "köylü dini yalnızca kendi özel kavramlarıyla açıklanamaz. O köylülerin ekosistemi ve sosyal organizasyonunu destekleme ve dengelemede önemli bir işlev görmekle birlikte daha geniş bir ideolojik düzenin vazgeçilmez bir bileşkesini de oluşturur. Hem toplumun köylü kesiminden hem de daha geniş toplumsal düzenden kaynaklanan uyarılara cevap verme kabiliyetine sahip olan din, köylü kesimini söz konusu daha geniş toplumsal düzene bağlayan başka bir bağı da ortaya kor.²⁶

25. Durkheim, Emile, *Elementary Forms of the Religious Life* tr. by Joseph Ward Swain, The Press, New York, 1915, s. 62.

26. Wolf, *Peasants*, s.100.

“Büyük ve küçük gelenekler” kavramlarına yeniden dönecek olursak, sözkonusu bu iki gelenek ayrı ayrı gerçekliklere sahip olmadığı için ikisinin birbirlerinden keskin bir biçimde ayırt edilemeyeceğini görmek durumundayız. Ancak şunu da kabul etmeliyiz ki, köy toplumlarında köylülerin fikrî (entellektüel) ve daha çok da dinî ve ahlâkî hayatları noksan kalmaktadır. Dolayısıyla biz düşünceleri köylüleri etkileyen ve muhtemelen köylüler tarafından etkilenen köye yabancı öğretmen, din adamı, ulemâ, ilahiyatçı veya filozofların kafalarından ne geçtiğini de bilmeliyiz. Köylü takımı büyük gelenekle; kutsal bir edebiyat, bir okur-yazar tabakası veya muhtemelen kutsal bir coğrafya ve daha çok da şehirde oturan dinî elitlerin büyük geleneğiyle örtüşen ibadet ve merasimler yoluyla sürekli bir iletişim halindedir. Gerçekten de bazı dinî geleneklerde dinî elitler başkaları gibi bir köylüdür. Mesela İslâm köyde sadece İslâmî kutsal metinlere dair bilgilerinde çok az bir fazlalığa sahip olmalarıyla diğer köylülerden ayırt edilen mahallî imamlara itimat etmektedir. Doğrusu İslâmî gelenekte hemen herkes günlük ibadetleri ve dinî merasimleri idare etme selahiyetine sahiptir.

Köylülerin dindarlığı ile ilgili ilginç bir ifade Weber’e aittir. Ona göre eski toplumsal düzende köylü tam anlamıyla dinî bir şahsiyet olarak görülmezdi. Aksine Weber’in işaret ettiğine göre, dinde ihtisas sahibi olan kişilerin bakış açısına göre köylülerin dinlerini hayatlarında karşılaştıkları problemlere somut bir biçimde uygulama eğilimleri, büyüsel kabaklıklarla dolu olup, ideolojik üstadların gerçekleştirmeye çabaladıkları ahlâkî rasyonalizasyondan ve daha yüksek bir düzen fikrinden de yoksundu. Hinduizm’de, Budizm’de, Yahudilik ve İslâm’da taşrada-oturan kimseler dinî açıdan kuskulu kimselerdi. Köylünün veya pagus’un taşrada yaşayan ve kısaca bir paganus veya bir pagan sayıldığı ilk dönem Hıristiyanlık’ta da durum aynıydı. “Hatta Thomas Aquinas tarafından formüle edildiği şekliyle ortaçağ kiliselerinin resmî doktrini” der Weber, “köylüyü esas itibarıyla aşağı sınıf bir Hıristiyan olarak ele alır ve en iyi durumda ona çok az bir

saygı gösterir. Köylünün dinî açıdan yüceltilmesi ve onun takvasının özel bir değere sahip olduğuna dair inanç ancak çok çağdaş bir gelişme sonucunda oluşan bir inançtır.”²⁷

Çok sık olarak kabul edildiği gibi köylü, ibadeti verili bir biçimde öncekilerden devralır ve ibadete dair fiillerin açıklamasını da kendi özel inanışına göre tasdik eder. Köylünün dinî merasimi özel olarak inanç üzerine olmaktan çok amel üzerine yoğunlaşır. Sanıyorum Redfield ve diğerlerinin köylü dininin düşünceye dayalı olmadığına dair iddialarını haklı kılan nokta tam da burasıdır. Çünkü sözkonusu araştırmacılara göre sembollerin açıklanmasına girişerek anlamlar arkasında anlam arayan dinî uzmanın aksine köylü yalnızca kuralların düzenleyici nitelikleriyle ve yapılar-yapmalar (emirler-nehiyler) setiyle ilgilenir. Diğer taraftan tabiatüstüne inanma ve ibadet ve ayinlerin kurallarına uyma anlamında köylülerin dininin daha saf olduğu görüşü doğrudur.

Şimdi “halk dini” ve “popüler din” gibi birtakım diğer kavramlara temas etmek istiyorum. Dinî araştırmalarda “resmî ve popüler din” kavramlarının genel olarak az bilindikleri söylenebilir. Buna mukabil “halk dini ve evrensel din” kavramları daha sık rastlanabilen kavramlardır. Bu sonuncu kavramları ilk defa kullanan Gustave Mensching olmuştur. Ona göre:

“Her türlü halk dininde halk, tabiat-dininde kabile ve diğer durumlarda ise canlı bir topluluk, dinin taşıyıcılarıdır. Halk dininin tanrıları yalnızca belirli bir halka bağlı olup hakimiyet alanları sözkonusu halkla sınırlıdır. Onlar bu şekilde takdir edilirler. Dolayısıyla bu tanrılar evrensellikten yoksundurlar.”²⁸

27. Weber Max, *The Sociology of Religion*, tr. by Ephraim Fischhoff, Beacon Press, Boston, 1956, s. 80 vd.

28. Mensching, Gustav, “Folk and Universal Religion” in *Religion, Culture and Society: A Reader in the Sociology of Religion*, Louis Schneider (ed.) John Wiley and Sons Inc., New York, 1964, s. 255.

Yine kabile toplumlarının halk dini ile evrensel olma iddiasında bulunan dünya dinlerinin arasında bir ayırma gitme düşüncesi de Gustave Mensching'e aittir. Halk dininde mahallî kültür ve adetler korunurken, dünya dininde karmaşık bir teoloji, o teolojiye dayanan bir ahlâk sistemi ve teolojiyi, ahlâkı ve ibadet usullerini savunan, koruyan, yorumlayan ve yeniden-yorumlayan bir mesleki din adamları sınıfı yer almaktadır. Maamafih dünya dinleri getirmiş oldukları inancın bir halk versiyonuna da sahip olmak isterler. Dolayısıyla çoğu dünya dini içlerinde getirdiği inancın mahallî adetler, inançlar ve mitlerle karışık bir halk versiyonuna, bir de resmî versiyonuna sahiptir. Ayrıca Mensching evrensel bir dinin karşılaştığı mahallî halk dininin yerine geçtiğini de belirtmektedir. Bu görüşünü desteklemek amacıyla şu örneği verir:

"Yalnızca Arap halk dininden hareketle İslâm asıl yerli dinin yerine geçebilmiştir."²⁹

İşin aslına bakarsanız bilimsel bir bakış açısından "halk/folk" ve "popüler" din kategorileri tartışmalı bir konudur. Din, tarih, sosyoloji ve antropoloji gibi ilimlerin yaptıkları araştırmalarda "popüler" tabakanın bağımsız ve ayrı bir alan oluşturup oluşturmadığı sorusu hep gündeme gelmiştir. "İki-taraflı" dinî sistem fikri, Hume'm az sayıdaki aydının monoteizmi ile okur-yazar olmayan büyük kitlelerin politeist eğilimleri arasında ayırma gidişinde görüldüğü gibi onsekizinci yüzyıla kadar geri gitmektedir. Daha sonraki ilim adamlarını ele alacak olursak mesela Brown'a göre sözkonusu "iki-katlı" din modeli içsel dinamizmden yoksun kitlelerin dinini nitelendirmek amacıyla kullanılmaya devam etti.³⁰ Dolayısıyla bu sınıflandırma bizi "popüler" dinin, anlamsız, yararsız ve sadece dinî elitlerin düşüncelerinin karışık ve bozuk bir şekli olarak kavranılmasına götürebilir. Burada ben,

29. A.g.e., s. 256

30. Brown, Peter, *The Cult of Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, University of Chicago Press, Chicago, 1981, s. 19.

“popüler” veya bu türden başka herhangi bir kavramı kullanırken itinalı bir şekilde kullanmamız gerektiğini tavsiye ediyorum. Burada bence bu kavramdan anlaşılması gereken şey, *onun dinî kurumların kutsamasından uzak bir inanışlar, ibadetler ve uygulamalar seti olduğudur.*

Şayet bir dinin yalnızca “emredilen” değil de “yaşanan” ve “uygulanan” da bir şey olduğu göz önünde bulundurulacak olursa ortama ilişkin (contextual) araştırmalar kendiliğinden önem kazanacaktır.

F. Tekstüel ve Kontekstüel Araştırmalar

Mahallî bir tezahür olarak halk dini veya popüler din uzaktan veya ikinci el kaynaklara dayalı olarak yeterince araştırılamaz. Gerçekten de birçok insan için din “düşünülen”den ziyade daha çok (ibadet ederken olduğu gibi) “yaşanan” bir şeydir. Bir kadın veya erkeğin dinî inançları sorulmadıkça, genelde düşüncelerini kesinlikle açıklamazlar. Dolayısıyla “yaşanan” bir şey olarak dinin araştırılması öyle sıradan bir şey olarak telakki edilmemelidir. İnançlar ve bütün dinî davranış çeşitleri, toplumsal ve bireysel faaliyet ve davranışlara ve her bir bölgedeki dinî sembollerin yorumlanmış biçimlerine olduğu kadar kanaat ve şüphelerin oranlarına da özel bir önem vermek suretiyle inananların her zamanki gündelik yaşantılarında tahlil edilmelidir.

Batının ilmî araştırmalar tarihinde metne dayalı (tekstüel) çalışmalar, antik Yunan ve Roma'nın klasikleri gibi antik metinlerin tek bir külliyatına dayalı olarak yapıldı. Ne var ki, onsekizinci yüzyıldan itibaren insan bilimlerinin ufukları giderek; İbranî, Hindistanî, Hindu, Budist, İranî ve İslâmî edebiyat ve kültürlerinin klasiklerini içine alacak şekilde genişledi. İnsan bilimlerinin ufuklarındaki genişlemenin bir sonucu olarak ise mukayeseli araştırmalar ortaya çıktı. Bu yeni gelişmeler neticede Doğulu klasiklerin tanınmasına yol açtı ki bu, Batı Medeniyetinininkilerden farklı olduğu için sözkonusu klasiklerin

kendilerine özgü bir yöntemle ele alınmaları anlamına da gelmekteydi.

When a Great Tradition Modernizes adlı kitabının bir bölümünü Milton Singer beşerî bilimlerle antropolojik gözlemlerin birleştirilmesine ayırdı:

“Çağdaş Hinduizm Araştırmalarında Metin ve Bağlam; edebiyat ve dinî metinlerin tarihî incelemesini yapan beşerî bilimcilerle; dinî inançlar, tutumlar ve uygulamaları dolaysız gözlem yoluyla inceleyen sosyal ve kültürel antropologlar arasında işbirliği yapılmasına bir çağrıdır.”³¹

“Metinsel” olanı “Bağlamsal” olandan ayırmakla Singer kültür araştırmalarında “metodolojik” bir yaklaşıma dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu ayırım, kültürel unsurların “daha yüksek” ve “daha aşağı” olan yönlerini ayırt ettiği için Redfield’in “büyük” ve “küçük” gelenekler ayrımıyla bir ve benzer değildir.

Bir kültürü incelediğimizde tarihçilerin, sanat ve edebiyat araştırmacılarının belgesel (textual) çahşmalarına ihtiyaç duyarız. Eğer araştırması yapılan kültür hiyerarşik bir kültür ise sadece sözlü olanlar değil aynı zamanda bir mâbedin mimarisi ve bir minârenin stilinde olduğu gibi daha önceden yapılmış çok sayıda belgesel (textual) çalışma da bulunabilir.

Antropologların araştırmaları daha çok bağlamsal (contextual) araştırmalardır. Bununla birlikte onlar ele aldıkları dinin kutsal kitabı, öğreticisi ve tabiatüstü varlıkları gibi Büyük Geleneğe özgü unsarlarla da ilgilenmek zorundadırlar. Bir antropolog eğer belgenin muhtevası günlük hayat bağlamında önemli bir yere sahipse belgesel ve bağlamsal araştırmalar arasındaki bağlantıyı kolaylıkla kavrayabilir. Antropolog belgeyi içerisinde yorumlandığı kültür ve toplumla bağlantılı olarak anlamak ister. Bu arada o sadece büyük geleneğin okur-yazar kesimi tarafından yapılan yorumlarına da dayanmamalıdır. Onlar tek başlarına doğru yorumlar olarak

31. Singer, a.g.y., s. 4.

alınamaz; çünkü her zaman için daha küçük bir okur-yazar kesimi mevcut bulunur ki onları farklı bir biçimde yorumlayabilir. Singer'e göre eğer sosyolojik yaklaşım insan bilimlerinin belgesel yaklaşımıyla elele verecek olsa "bağlamsal ve belgesel yaklaşımlar arasındaki çatlak; giderek, değişik insan gruplarını tek fakat farklılaşmış bir iletişim ağına bağlayacak olan gerek modern gerekse geleneksel aydınlar tarafından geliştirilen ve kültürel iletim araçları olarak görülmeye başlanan —yazılı, görüntülü ve sesli— çeşitli türdeki belgeler üzerinde kapanmaya başlayacaktır."³²

KISIM-II

İSLÂM'DA BÜYÜK VE KÜÇÜK GELENEKLER

A. Giriş

İslâm'm bir "kitab" dini olduğu bütün müslümanların iddia ve kabul ettikleri bir görüştür. Bununla birlikte Kitab veya Kur'an müslümanlar için merkezî tek metin olmayıp Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sözleri, *ehâdîs* de onu tamamlayan bir metindir. İkisi birlikte İslâm'ın paradigmatik metinleri olup İslâm'ın yayıldığı hemen her yerde gözle görülür bir biçimde yüzyıllar boyunca resmî ve yetkili kaynaklar olagelmıştır.

Birinci kısımda zikredildiği gibi yakın zamanlara kadar Batılı ilmî çalışmalarda; metni tarihçilere, bağlamı ise sosyal bilimlerdeki alan araştırmalarına tahsis etmek üzere metinsel ve bağlamsal tahlillerin ilmî açıdan iki farklı iş olduğuna dair zımmî bir kabul var olagelmıştır. Bu işbölümü, Gustave von Grunebaum ve Robert Redfield tarafından Büyük Gelenek/Küçük Gelenek ikili ayrımı şeklinde ifadesini buldu. Bu ayrım metne dayalı çalışan tarihçi ile bağlama dayalı olarak çalışan alan araştırmacısı arasındaki bir diyalogun sonucuydu.

Bir "asıl (essential)" İslâm tasavvuru, Müslümanların ister mahalle, ister köy, ister kabile, isterse de belirli bir etnik grubunun araştırılmasını ele alsın bütün İslâmî araştırmalarda bir problem doğurmaktadır. Bu problem, içerisinde "çeşitlilik" adına elde edilip bu çeşitlilikteki "birliği" keşfetmek amacıyla kullanılan verilerin bulunduğu Von Grunebaum'un *Unity and Variety in Muslim Civilization* adlı eserinde çok açık bir biçimde görülmektedir. Orada Çeşitlilik, köylü ve eğitimden geçmemiş Müslüman toplumların Küçük Gelenegi ile özdeşleştirilirken, Birlik, eğitime dayalı şehirli ve kurumsallaşmış İslâm'la özdeşleştirilmektedir. Bu yaklaşım içinde bulunduğumuz yüzyılın başlangıcından itibaren İslâmî araştırmaları etkilemiş olup, Asıl veya Gerçek İslâm'ın sosyolojik ve tarihsel olarak ayırt edilip somutlaştırılmasına yol açmıştır. "Orijinal İslâm", "Normal İslâm" ve "Gerçek İslâm" gibi bir teori, günümüz dünyasında görüldüğü gibi, İslâm'a karşı bir polemik doğurmaktadır. Bunun aksine bana kalırsa "gerçek" İslâm dolaysız bir şekilde bir "metin" olarak görülmeli, İslâm toplumu ise bir "bağlam". Abdülhamid ez-Zeyn'in önerisine göre ise *İslâm* kavramının yerine "İslamlar" kavramı geçirilmelidir.³³ Bununla ez-Zeyn —elitlerin ve elit-olmayanların İslâmı, ilahiyatçıların ve köylülerin İslâmı ve okumuşların ve okumamışların İslâm'ı gibi— İslâmî ifade biçimlerinin çokluğunun eşit bir biçimde geçerli İslâmî temel ilkelerin ifade çokluğu olduğunu vurgulamaktadır. Bu yaklaşımı Dale Eickelman şu şekilde değerlendirmektedir:

"Hem tarihdışı bir İslâmî "öz" arayan Oryantalistlere hem de kendi İslâm yorumlarının tanımlayıcı olduğunu iddia eden tevhidçi müslüman fundamentalistlerinin bir bakıma oryantalist serüvene paralel neo-tevhidî arayışlarına tepki, şaşırtıcı (ironik) ve bir o kadar da kasıtsız bir biçimde İslâmî

33. El-Zein, Abdul Hamid, *The Sacred Meadows: An Structural Analysis of Religious Symbolism in East African Town*, Northwestern University Press, Everton, 1974, s. 174.

gelenegi daha öncekiler gibi tek ve temelci bir ilkeler demeti-
ne indirgeyen kavramsal ürünler ortaya çıkarmaktadır.

Söz konusu yaklaşım ayrıca çoğu müslümanların oldukça bilinçli bir şekilde dinlerinin merkezî ve normatif özelliklere sahip olduğunu ve bu özelliklerin de İslâmî inanç ve uygulamaların anlaşılması için temel esaslar olduğunu iddia etmeleri gerçeğini gözardı eder³⁴

“Ortodoks” ve “Popüler” (din veya İslâm) gibi ikili tasnifler İslâm Antropolojisinde de etkisini göstermiştir. Ayrıca antropologlar tarafından başkaca ikili tasnifler de yapılmıştır:

şehirli: köylü
fikrî (entellüktüel): hissî (emotional)
umumî (veya ictimâî= püpublic): hususî (private)
erkek: kadın gibi

Ayrıca antropologlar popüler dinî bir unsurun geriye doğru izini sürmeyi de denediler ve söz konusu unsuru açıklamak ve tasvir etmek amacıyla, Tappers'in haklı olarak iddia ettiği gibi, “kendileriyle ilgilenmenin ancak onlardan meydana gelen sapmaların tasvir edilmesinde ve açıklanmasında söz konusu olduğu İslâmî “büyük gelenegin” merasim ve dogmalarını incelemeğe yöneldiler. Böylece dikkatlerini, tasavvuf, veliler, (türbe, kabir vb.) kutsal kabul edilen mekânlar ve ruhlar gibi hususi ‘püpopüler’ unsurlar üzerinde yoğunlaştırdılar.”³⁵ Fakat müslümanların günlük hayatlarını inceleyen onların gözden kaçırdıkları önemli bir gerçek var ki o da, İslâm'ın hem evrensel hem de mahallî unsurlarının her bir toplumda aynı anda var olduklarıdır.

34. Eickelman, Dale, F., “The Study of Islam in Local Context”, in *Contribution of Asian Studies*, C. XVII, 1982, s. 1.

35. Tapper, N. and Tapper, R., “The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam” in *Man* (N.S), C. 22, s. 70.

B. İslâmî Büyük Geleneğin Unsurları

Şu ana kadar hangi unsurların İslâm'ın büyük geleneğini teşkil ettiğine dair bazı teoriler takdim edilmiştir. Bir örnek vermek gerekirse John Gulick büyük gelenek unsurları olarak İslâm'ın "Beş Direği"ni öne sürmektedir. Bana göre İslâm'ın Büyük Geleneği şu dört unsurdan müteşekkildir.

1. Kur'an
2. Hadis (Hz. Peygamber (s.a.v.) Sünneti)
3. İcma (Okumuşların mutabakatı, İcma-ı Ulemâ veya İcma-ı Ümmet)
4. Kıyas (Hukukçuların ictihadı veya Kıyas-ı Fukahâ)

Bu sıralama aslında sözkonusu her bir fenomenin önem sıralamasını da göstermektedir. Yani Kur'ân İslâmî ideolojiyi biçimlendirmede istisnâî bir ayrıcalığa sahiptir. İslâm'ın ikinci kaynağı olarak Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Hadisleri ise Kur'an'ın bir bakıma tamamlayıcısı (zeyl veya eki) gibidir.

Müslümanlar için Kur'an, Hz. Muhammed (s.a.v.)'e ke-sintisiz bir şekilde yirmiüç yıl boyunca gelen vahiylerdir. Hemen her Müslüman fert inanır ki, Kur'an, insanların sosyal, ekonomik ve siyasal yaşamlarını yönlendirmek amacıyla ihtiyaç duydukları bütün kuralları içinde barındırmaktadır. Kur'an bir din olarak İslâm'ın ortaya çıkışından beri Müslümanların başvuru kaynağı olmasından dolayı işlevlerinde öylesine önemli bir otorite kaynağı olmuştur ki, İslâmî kimlik onunla tanımlanır hale gelmiştir. Müslüman toplumun ortaya çıkışı Kur'an'ın hukuk ve ilahiyat konularında karar vermede yetkili bir metin olarak ortaya çıkmasıyla elele gitmektedir.

Müslümanların nazarında Peygamber Hz. Muhammed (s.a.v.) günahsız ve hatasız bir kuldur. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) zaman zaman sahabilerine danışması, kararlarına zaman zaman karşı konulması ve bazı durumlarda Kur'an tarafından bizzat tenkit edilmesi gerçeklerine rağmen itaat edilmesi gereken otorite O'nun otoritesiydi. Doğrusu O'nun ha-

disleri ve yaşama biçimi olan sünneti de her müslümanın taklit etmeye çalıştığı örnek ilkeler ve uygulamalar bütünüdür.

İcma kavramı ise kısaca "ya ümmetin ya da din bilginlerinin mutabakatı olup ümmetin kamuoyunu (communis opinio) ifsad eden keyfi kanaatlerin bertaraf edilmesi"³⁶ olarak tarif edilebilir. Ümmetin veya ulema'nın icmaı şu hadis-i şerif yoluyla tevsik edilmektedir, "*Ümmetim asla hata üzerinde ittifak etmez*". İcma, Kur'an ve Hadis'in şeriâtın kaynakları olarak açık hükümler içermedikleri zamanlarda onları tamamlayıcı bir işlev görmek üzere kurumsallaşmıştır. Nihayet Kıyas kavramı, Fazlur Rahman tarafından, "benzetmeye dayalı akıl yürütme, yani bir öncülde içerilmiş bulunan verili bir ilkeden hareketle ortaya çıkan yeni bir durumu o ilkeye dahil etme veya *illet* adı verilen ortak temel bir özelliğe dayalı olarak bir önceki öncülün hükümüne varmak" şeklinde tarif edildi.³⁷

Hakikatte bu çalışmanın amacı bakımından önemli olan nokta, bütün veya en azından çoğu müslümanların bir büyük geleneğin var olduğuna inanmaları ve yine çoğu müslümanların sözkonusu geleneğin Kur'an ve Sünnet'e dayandığı konusunda ittifak etmeleridir. Buna, müslümanların uygulamada aynı büyük geleneğin ayrıntılarının yorumlanması ve yeniden-yorumlanmasına önemli bir yer ayırdıklarını, halen ayırmakta olduklarını (ve ayırmaları gerektiğini) eklemekle birlikte, en yetkin (ve güçlü) yorumların, daha çok büyük şehirlerde oturan ve siyasi gücü elinde bulunduran kişilerle yakın ilişkilere sahip ulemâ bilginler tarafından yapılmakta oluşunu eklemeliyiz. Büyük geleneğin siyasal güce yakın ulemâ tarafından yorumlanmasının çoğu kere (Richard Tapper'in kişisel iletişim dediği) güçlü siyasal çağrışımlara sahip olmasının ayrıca üzerinde durulabilir.

Şimdi bizim ana konumuz olan İslâmî Büyük ve Küçük Gelenekler'le doğrudan ilgilenen bazı bilim adamlarının çalışmalarını gözden geçirmek istiyorum.

36. Rahman, Fazlur, *İslam*, The University of Chicago Press, Chicago, 1966, s. 58.

37. A.g.e., s. 71.

C. İslâm'ın Büyük ve Küçük Gelenekleriyle İlgili Bazı Örnek Alan Araştırmaları

İslâmî ve mahallî kültürel kalıpların birbiriyle çatışması, birarada yaşaması ve etkileşimleriyle alakalı çalışmalar yapan kişilerin başında Gustave von Grunebaum gelmektedir. Ona göre Büyük Gelenek elit zümrenin yazılarında ve davranışlarında ifadesini bulan Otoriteyi temsil eder. "Daru'l-İslâm'da İslâmî kalıp genellikle Büyük Geleneğin vaziyetinde gözlenebilir."³⁸ Von Grunebaum'un ifadesine göre Büyük Geleneğin hipotezleri, Küçük Geleneklerin orada birer hurafe konumuna düştükleri inançlardır. Uygun bir teolojik ve felsefi açıklama yoluyla Küçük Gelenek "evrenselleştirilebilir". Bu süreç, hangi nokta sözkonusu ise onun hakkındaki bir Kur'an ayeti veya bir Peygamber sözü bulmak suretiyle popüler geleneğin haklılaştırılmasını içine almaktadır. Bazen münevver tabaka resmen bir uygulamayı bidat olarak, yani Hz. Peygamber (s.a.v.)'in meşru sünnetine karşı ortaya çıkmış gayr-i meşru bir yenilik olarak mahkum edebilir.

Von Grunebaum'un başlıca ilgi alanı İslâmî kültürün çeşitliliği konusu olduğundan dünyanın değişik bölgelerindeki dinî tutumların karşıtlığı üzerinde özellikle durmaktadır. Onun vardığı neticeye göre sözkonusu çeşitliliğin sebebi birtakım mahallî kültürel unsurların kutsanmasına karşı olan isteksizliktir. Tezinde göstermeye çalıştığı şey, İslâmî gelenek merkezî topraklardan ne kadar uzağa giderse, gittiği her değişik bölgede o kadar formundan kaybetmiş olur. Benzer bir yaklaşım Clifford Geertz'in Endonezya ve Fas İslâm'ını karşılaştırırken görülmektedir.

Geertz çalışmasına dinî tecrübenin tek bir forma sahip olduğuna ve İslâmî geleneğin de birliğine dair bir faraziye ile

38. Von Grunebaum, Gustave E., "The Problem: Unity in Diversity" in *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Gustave von Grunebaum (ed.), The University of Chicago Press Chicago 1955, s. 28.

başlar. Fakat o aynı zamanda günlük hayatta yaşandığı biçimiyle dinî tecrübenin gerçek muhtevasına da dikkat çeker. Geertz Endonezya ve Fas'taki gündelik dinî yaşantının sergilediği tezat üzerinde durur. Ona göre iki ülkedeki farklılığın iki temel etkeni bulunmaktadır: Birincisi, "müslüman bir ülke olarak Fas kuşkusuz Endonezya'dan daha eski bir tarihe sahiptir. İslâm'la ilk temas —ki bu, Emevilerin İskender'in hükmettiği "bütün meskûn dünya"yı kısa sürede egemenlikleri altına almaları esnasında askerî bir temastı— Hz. Muhammed'in ölümünden sadece elli yıl sonra yedinci yüzyılda vuku buldu.³⁹ Endonezya'ya gelince İslâm oraya "kesin olarak biliyoruz ki ancak ondördüncü yüzyıldan sonra" ulaşabildi.⁴⁰ İkinci etken ise, iki ülkenin toplumsal çerçevelerinin farklı oluşlarıdır. Fas'ta yaşayan halk parçalı bir toplumsal yapıya sahiptir. Bu da Fas İslâm'ında dinî düzenin hiyerarşiden yoksun olmasına sebebiyet vermiştir. Öte yandan Endonezya'nın toplumsal yapısında ise bir düzen ve eşgüdüm hakim olduğundan onların İslâm versiyonlarında kimin liderliğe ve veliliğe talip olup-olamayacağına karar veren hiyerarşik bir düzeni vardır.

Java'lıların dinini araştırırken Geertz, köylü dini ile mütehasısların dini (specialist religion) arasındaki karşıtlığı ortaya çıkardı. O köylü usulünü *abangan* diye adlandırmaktadır. Javra'lıların savaşçı-takımı *Prijaşi* ise manevî mükemmeliyeti amaçladıkları için *abangan*'ın karşısında yer alır. Java'lı İslâmî form içerisine sonradan giren bir unsur var ki o da *santri*'dir. Öncelikle daha varlıklı köylüler arasında tüccarlar bulunmaktadır. "*Abangan* dini köylülerin şehirden ithal ettikleri ve kabileden devraldıkları inançların bir sentezi, daha doğrusu sulak arazide pirinç yetiştiren çelimsiz insanların ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir düzine kaynaktan devşirilip bir karışım içerisine konan eski kırıntı ve parçaların oluşturduğu bir

39. Geertz, Clifford, *İslam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia*, Yale University Press, New Haven, 1968, s.s. 4-5.

40. A.g.e., s. 11.

bağdaştırılmış inanç (syncretizm)tır.”⁴¹ *Abangan*, animist, Hindu ve İslâmî unsurları *Slametan*’lar veya dinî şölenleri icra ederken birleştirmektedir. Bir *Slametan* (şölen), kıymetlen-dirilmek veya kutsanmak istenen hemen her önemli olay üzerine verilebilir. Aslında *Slamet* bir dağıtım eşitsizliği veya denge durumunu ifade etmek için kullanılır. Bu nedenle *slametan*, düzensizlikle tehdit eden veya düzensizlik yaratan ruhları zararsız hale getirmek amacıyla yapılır. Geertz’e göre “*abangan*’lar Java’nın köylü tabakası, *Prijaji*’ler ise aydın tabakasıdır.”⁴² Sonuncu tabaka Java toplumunun bürokratları, din adamları ve öğretmenlerinden oluşur. Onlar şehirlerde otururlar. Kom gibi olan *abangan*’ın aksine *prijaji* mistiktir. *Abangan* yalnızca alt-düzeyden temsillerle ilgilenirken *Prijaji* yüksek-düzeyli sembolizmle ilgilenmektedir. *Abangan* aile üzerinde yoğunlaşırken *Prijaji* birey üzerinde durmaktadır. *Abangan* somut bir politeizme dalmış vaziyette iken *Prijaji* soyut ve nazari bir panteizme dalmaktadır.

Java’lıların İslâm’ının diğer iki değişkeninin karşısında üçüncü bir değişken yer alır ki o da *Santri*’dir *Abangan* ile *santri* arasındaki en önemli farklılık, birincinin doktrine oldukça kayıtsız kalıp, ibadete ilişkin ayrıntılara bayılırken *santri*’lerin doktrine olan ilgileri, İslâm’ın zaten azaltılmış/hafifletilmiş bulunan ibadete ilişkin yönlerini neredeyse tamamen kuşatmış durumdadır.⁴³ Gözle görülür bir şekilde okur-yazar olmayan *abangan*’larla mukayese edilirse *santri* büyük ölçüde okur-yazardır. *Santri* kendi özel medreselerine (dinî okul) sahip olup geleneksel *Pandok* mektepleri olarak bilinen mektepler, Endonezya’nın her tarafında *Santri* eğitim merkezleridir.

Santri’ler köylerde yaşarlar, fakat çiftçi olmayıp küçük tüccar veya deyim yerindeyse “küçük burjuva” konumunda-

41. Geertz, *The Religion of Java*, The University of Chicago Press, Chicago, 1960, s.s. 228-229.

42. A.g.e., s. 228.

43. A.g.e., s. 227.

dırlar. *Santri*'ler arasında doktrin önemli bir yere sahip olup, İslâmî doktrinin hayata geçirilmesi onların temel kaygısını oluşturmaktadır. Abangan'ın temel ilgi alanı kendi ailesi iken *Santri*'ler İslâm'ın dinî inananlar toplumu olan ümmet fikriyle alakalıdır. Bana göre, Java'da *Santri*'ler İslâm'ın büyük geleneğinin temsilcileridir. Çünkü onlar, "güçlerinin en büyük kaynağı toplumun (din, felsefe, sanat, bilim ve daha karmaşık medeniyetlerde en hayati bir alanı oluşturan yazı gibi) merkezi sembolik araçlarını" kontrol etmek olan kendi toplumlarının kültürel seçkinleridir. Abangan'lar ise ben- ce Küçük geleneğin temsilcileridir. Çünkü onlar, "güçlerinin en büyük kaynağı toplumun merkezî maddî araçlarını kontrol etmek yani onun yiyeceğini tedarik etmek olan, başkalarına bağımlı iş kolunda sıkı-çalışan köylü sınıfıdır."44 Bugün Java'da sözünü ettiğimiz üç dinî grup arasında bir çatışma vardır. *Abangan*'lar *santri*'lerin "Arab dini"ne muhalif olup, *santri*'ler de *abangan*'ları puta tapıcılar olarak itham etmektedirler. *Prijaji* ise *santri*'lerin ikiyüzlülük ve müsamahasızlıklarını tenkit etmektedir. *Santri*'ye göre *Prijaji*, İslâm'da en büyük günah olan, kendilerini Allah'tan uzak tutmaları nedeniyle hata içerisinde dirler. Ayrıca *prijaji abangan* inançlarını baştan ayağa hurafe ve benzeri şeyler olarak görür.

Başka bir araştırmanın sahibi olan Abdullah Bujra, İslâm'ı, bir elit zümre tarafından ortaya konup kitleler tarafından kabul edilen düşünceler demeti (seti) olarak algılar. Hadramevt'de (Güney Yemen Halk Cumhuriyeti) dinî statülerle donanmış büyük bir halk kategorisi vardır. "Bu insanlar Hz. Peygamber (s.a.v.)'in muhterem torunları olan Sadeh ile son Hadramî veli ve âlimlerinin muhterem torunları olan Meşayih'tir."45 Sadeh (seyyidler) geleneksel olarak dinî seçkin zümre'den sayılırlar. Onlara göre dinî bilgi ile mümeyyiz bir sülale kavramı arasında zorunlu bir bağlantı

44. A.g.e., s. 227.

45. Bujra, Abdalla S., *The Politics of Stratifications, A Study of Political Change in a South Arabian Town*, Oxford University Press, Oxford' 1971, s. 8.

olmalıdır. Onlar kendilerinin İslâm'ı yayması gereken "seçilmiş topluluk (veya seçkin halk)" olduklarına inanmaktadır. Hureydiye kasabasındaki okur-yazar kesim yine *sadeh*'den olan *attas*'lardır.

Bujra'ya göre *attas*'lar Hureydiye'deki dinî faaliyetleri çeşitli yollardan kontrol etmekte Hüreydiye'nin en yaşlı *attas*'ı aynı zamanda kasabanın "resmî" dinî önderidir. Şehirdeki (*attas*ların yaptırdığı ve kontrol ettiği) yedi camiden altısının imamı ile Cuma camîinin hatibi (vaiz) hep *attas*'lardandır. Fakat bu durum tüm *attas* olmayanların dinî görevlerden dışlandığı anlamına gelmez, çünkü teorik olarak herhangi bir müslüman bir camide imam olabilir. Buradaki sorun, Hureydiye'de *attas*'larla aynı fazilete sahip alim hiçbir *attas*-olmanın bulunmaması sorunudur.⁴⁶

Sadeh temsil ettikleri İslâm'ın sadece Kur'an veya Hadis'in bir yorumu olmayıp aynı zamanda dedeleri Hz. Muhammed (s.a.v.)'den aldıkları sahih İslâm'ın kendisi de olduğuna inanmaktadır. Onlar geleneksel eğitim sistemini kontrol ederler. "Mevcut *Attas* seçkinleri arasında, ünleri bütün ülkeye hatta yabancı ülkelere kadar yayılan ve ulemâ olarak kabul edilen beş kişi bulunmaktadır."⁴⁷ Sözkonusu bu beş kişi Hureydiye'de dinî önderler ve İslâm ilahiyatının teknik konuları üzerine uzman kişiler olarak kabul edilirler.

Gerçekten de Hadram'lılar kendi toplumlarının, şehirdeki "medenî" insanlardan (*hadr*) ve (*bâdiye*'deki), "ilkel" kabile topluluklarından oluştuğuna inanmaktadır. Bu tam da Redfieldci "şehir-köy" sürekliliği tezine dair Hadram'lı bakış açısıdır. Küçük köy topluluklarında resmî eğitim kurumlarının birer sembolü konumunda olan okullar ve camiler bulunmaz. Karmaşıklık (veya gelişme) ile kasabadaki insanların kültürlerinin bir sonucu olarak kasabalar, dinsel ve eğitsel faaliyetlerin merkezidirler. Karmaşıklıktan uzak olmaları nede-

46. A.g.e., s. 27

47. A.g.e., s. 30.

niyle olsa gerek kabile hayatı yaşayan insanlar sözkonusu faaliyetleri yadsırlar.

Richard Antoun vaiz ve toplum ilişkilerine dair yaptığı bir araştırmada Ürdünlü bir vaiz ile hedef kitlesini karşılaştırır ve vaizin İslâm'ın Büyük Geleneğini temsil ettiğini varsayar. O büyük ve küçük gelenekler arasındaki boşluğa dikkat çekmekte ve kültür simsarlarının sözkonusu boşluğu doldurmaları gerektiğini öne sürmektedir.

Kufr el-Ma (Ürdün)'nın imamı ve vaizine çok-evlilik uygulamalarının gerekçelerini sorması üzerine Antoun, imamın "üç sebebin bulunduğunu: (birinci hanımdan) erkek çocuk olmaması, kısırlık veya menopoz (adet kesimi) halinin görülmesi ile birinci hanımın müzmin veya başka bir hastalığa sahip olması" karşılığını verdiğini söyler. Aynı soruyu imamın bulunduğu köydeki köylülere sorduğunda ise onların dört sebep ileri sürdüklerini ifade eder. "İşgücü gereksinimi, gösteriş yapmak (çünkü atlar ve kadınlar bir erkek için gurur ve neşe kaynağıdır), nesli çoğaltma arzusu ve hedonizm" veya onların dediği gibi "kalça düşkünlüğü".⁴⁸ Görüldüğü gibi vaiz ve köylüler yalnızca bir gerekçeyi paylaşıyorlar.

Antoun'a göre geleneğin toplumsal örgütlenmesinin evrensel tabiatı geleneklerin kendilerini kavramlaştırmalarına kadar uzanır/dayanır. Dolayısıyla onları "Büyük Gelenekler" ve "Küçük Gelenekler" olarak ele almamız gerektiğini önerir. Bunu örneklendirmek için de Ürdünlü misali verir. Ona göre Ürdün'de üç tane "Büyük Gelenek" vardır. Köylü kesiminin bakış açısına göre "Büyük Gelenek" tek'dir. O da, köylünün alakadar olması gereken *Sünnî İslâm'ın Hanefi versiyonudur*. İslâmî gelenekten tamamen ayrı başka bir gelenek ise; *Kabilevi Gelenektir*. Böyle bir gelenek Redfieldci şehirli-köylü ikili ayrımına pek uygun düşmez. Çünkü şehirli bölgelerde konuşlanmadıkları gibi bir okur-yazar takımı veya münevverler tarafından da ifade edilmezler. Bununla birlikte o

48. Antoun, Richard T. *Muslim Preacher in the Modern World, A Jordanian Case Study in Comparative Perspective*, Princeton University Press, N. J., 1989. s. 17.

“büyük”tür, çünkü Orta-Doğu’nun Arapça-konuşan birçok bölgelerinde eski bir kökene ve uygulanabilme özelliğine sahiptir. Ürdün’de üçüncü bir büyük gelenek vardır ki o da; *La-ik Devlettir*. Genelde devlet görevlileri ne İslâm Hukuku’nu ne de Kabilevî Hukuk ve Ahlâkı gözardı etmezler. Ancak yine de kabilevi adetleri açıkça yaptıkları çoğu işlerinde alakası olmayan şeyler olarak görürler. Bunun nedeni onların daha çok devletin kanunlarını ve yönetimle ilgili kuralları uygulamakla görevli olmalarından kaynaklansa gerektir.⁴⁹

Antoun’un muhtelif büyük geleneklerine gelince Tapper’lar, (bay ve bayan Tapper çn.) her biri Afgan, büyük geleneğiyle alakalı dört “söylem alanı” teklif eder. Herşeyden önce onlar “içerisinde İslâm’ın veya onun mahallî ifade tarzlarının çok sayıdaki unsurdan sadece biri olduğu bir yapısal bütün olarak incelenmesi”⁵⁰ gereken bir büyük gelenek anlayışı önerirler, çünkü, derler, bu yaklaşım özellikle aslında dinî olmayan fakat dinî ideolojiyle kuşatılmış alanları incelerken çok yararlı bir yaklaşımdır. Yazdıkları makalede onlar Durrânî Peştun’ların yiyecek sistemlerini dört söylem alanını göz önünde bulundurarak ele aldılar. Bunlar, Kur’anî, Kabilevî, Salgısal (Humoral) ve Büyüsel söylemlerdir. Kur’anî söylem açısından Durrânîler yiyeceklerini İslâm’ın helal ve haram gibi evrensel olarak kabul edilen öğretilerindeki kurallara göre tasnif ettiler. Kabilevî söylem açısından ise ekonomik ve siyasal alandaki işlerini düzenlediler. Bu alanda biz ne Kur’an ve Sünnet öğretileriyle çelişen ne de onlar tarafından tavsiye edilen bazı mahallî adet ve geleneklerin bulunduğunu görmekteyiz. Söz konusu adet ve gelenekler herkesin onlara göre hareket “etmeleri” beklenen mahallî büyük geleneklerdir. Sözgelimi düğüne katılan herkesin düğün yemeğini paylaşmaları gerektiği gibi. Salgısal alanda ise Durrânîler yiyeceklerini sıcak ve soğuk olarak tasnif ettiler. Çünkü ora-

49. A.g.e., s. 35 vd.

50. Tapper and Tapper, “Eat this, It’ll Do you a Power of Good”: Food and Commensality in Durrani Pashtuns”, in *American Ethnologist*, C. 13. No. 1, s. 62.

sı; tavuk, koyun ve keçi eti gibi sıcak yiyeceklerin tercih edildiği soğuk bir bölgedir. Sıcak yiyecekler genellikle pahalı olduğu için çoğunlukla varlık ve prestij'le birlikte düşünülen şeylerdir. Nihayet Büyü alanında Durrani'ler her ne kadar bu kavramdan pek hoşnut olmasalar da müslümanlar için yenilmesi yasak bir yiyecek olan kanın (insanlara musallat olan) cinlerin yiyeceği olduğuna inanmaktadırlar. Onlara göre bir hayvan kurban edilince, sunak Allah'a kan ise *Cinlere* gider. Bu durumda benim kanaatime göre sözkonusu dört alandan Kur'ân İslâm'ın Büyük Geleneği ile birleştirilebilirken diğerleri daha çok Afgan-İslâmî büyük geleneği ile birleştirilebilir. Yakından bakınca görülebileceği gibi büyük gelenek donuk ve maddi bir şey değil, aksine Afganistan'ın karmaşık ideolojik sisteminin bir parçasıdır.

John Gulick, İslâm'da büyük ve küçük gelenek tartışmasına yeni bir kavram dahil eder ki o da *fırka*dır. Gulick evvala din ve fırkanın tanımını verir. "Din", ona göre "fevkalbeşer ve insanların fevkalbeşerle ilişkileri hakkındaki inançlarıyla alakalı bir inançlar ve sembolik hareketler sistemidir. Diğer taraftan *fırka* ise, dinî bir kimliğe sahip olan fakat aynı zamanda kendine özel, dahili toplumsal yapılarına ve diğer fırka veya gruplarla özel harici siyasal ilişkilere de sahip olan bir insan grubuna⁵¹ denir. Dini bireysel; fırkayı da toplumsal bir konu olarak ele alan Gulick fırkaya özgü davranışı dinin sembolik davranışından ayırt eder. Ayrıca din ve fırka ayrımında etnik ve bölgesel siyasi ilgiler önemli bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla Gulick dinî davranış ile mezhebî davranışa bakarken iki farklı İslâmî büyük gelenek görmektedir. Biri, İslâm'ın "Beş direği" olarak adlandırılan unsurlarla birleşen dinin büyük geleneği, öteki ise, 'ulema' ve mütehasıs din görevlileriyle birleşen fırka veya mezhebin büyük geleneği.

Dale Eickelman etkileyici kitabındaki görüşlerine "gelenek" kavramıyla başlar ve şunları söyler.

51. Gulick, John, *The Middle East: An Anthropological Perspective*, Goodyear Publishing Co., California, 1976, s. 164.

"Herşeyden önce 'gelenek' fikri, ille de özel siyasal ve toplumsal şartlardan bir bakıma bağımsız bir şekilde varolan değişmez ve tek bir ilkeler bütününe göstermeyebilir. 'Geleneğin' ne olduğuna dair görüşler farklı kuşaklara göre değişebilir ve genel olarak bütüncül bir kabuller demetini içermeyebilir."⁵²

Bu görüş bana Fazlur Rahman'ın "tarihi" ve "gerçek (real)" İslâm kavramlarını hatırlatıyor. Zira İslâm yekpâre (monolitik) bir din olmayıp aksine değişken bir dindir —hemen her farklı bölge ve çağda farklı İslâm anlayışları bulunabilir—. Eğer sözkonusu bu anlayışlar daha çok sayıdaki ortamlarda (contexts) daha mâkul ve kabule şayan anlayışlar olarak genelleştirilebilirse, Eickelman'a göre, "evrensel" ideolojiler olarak adlandırılabilir. Buna mukabil aynı anlayışlar eğer dinî otoritelerin veya entellektüellerin kanaatlerine muhalif olacak veya onlarla çelişecek bir durum arzederlerse, İslâm'ın "kişisel, yerel veya partiküler" anlayışları olarak adlandırılırlar.⁵³ Sözüünü ettiğimiz bu iki değişik anlayışın birarada bulunmalarının anlamı ise, "bir veya öteki ideolojik formun gücünün, yalnızca ilişkide bulundukları hususi bir toplumsal ortama hamledilemeyeceği "gerçeğidir."⁵⁴ Evrensel ve yerel (partiküler) kavramları hemen kolay yoldan "merkez" ve "çevre" olarak tasnif edilemezler. Eickelman'm öne sürdüğü gibi İslâm dünyasında öyle siyasi, etnik, akrabalığa dayalı bölgesel ve dinî topluluklar vardır ki yerine göre kendilerini hiçbir zaman ortaklaşa kabul edilmiş hiyerarşiler biçiminde düzenlememişlerdir.

Bu arada daha önce sözüünü ettiğimiz Abdül Hamid ez-Zeyn'e ait "İslâm'lar" deyimine çok etkileyici makalesinden hareketle biraz daha yakından bakacak olursak, ez-Zeyn orada öncekilerden farklı olarak "Mahalli İslâm" ve "teolojik İslâm" ayrımlarını getirmektedir. Ona göre, "Mahalli İslâm, ol-

52. Eickelman, a.g.y., ss. 259-260.

53. A.g.e., s. 260.

54. A.g.e.,

duğu-gibi kabul edilen ve kısa-mesafeli yansımaları bulunan (dinî) tecrübeleri ihtiva ederken, teolojik İslâm daha uzun mesafeli yansiyabilirliği ve daha düzenli bir mânâlar sistemi-ni gerekli kılmaktadır.”⁵⁵

Ayrıca o, halk İslâmı/seçkinlerin İslâmı tasnifinin hiçte kullanışlı olmadığını öne sürer. Çünkü, halk İslâmı ile seçkinlerin İslâmı arasındaki “bilimsel” ayrımı esasen antropolog-lar yapmaktadırlar ve bu sözüm ona bilimsel halk/seçkin İslâmı ayırımından hareketle de antropoloji birinciyi, analiz yöntemlerini ikinciden almak suretiyle incelemeye çalışmak-tadır.”⁵⁶ Gerçi hem teoloji hem de antropoloji disiplinleri “resmî” olan karşısında bir “halk” İslâmı’nın bulunduğu müttefiktirler. Ancak ez-Zeyn’e göre inancın halk katındaki ifade biçimlerini açıklamak için Resmî İslâm’ın, sahip olduğu ilkelerin belli bir dereceye kadar üzerinde düşünülmesi ve sistematikleştirilmesi gerekmektedir.

Konuyla ilgilenen başka bir araştırmacı da Raphael Pa-tai’dır. *Din Ansiklopedisi*’ne (Ed. M. Eliade, 1987, NY.) yazdığı “İslam’da Halk Dini” maddesinde belirttiğine göre İslâmi halk dininin açıklanmasını zorlaştıran birtakım etkenler bu-lunmaktadır. O bunları şu şekilde sıralar.

1- İslâm tektanrılı dinlerin en genci olup birçok pagan özellikleri bünyesinde bulundurmaktadır. Dolayısıyla İslâm öncesi bazı kültürel unsurlar resmî İslâm’ın bünyesine dahil olmuştur.

2. İslâm’ın resmî olarak kabul ettiği inanç, öğreti ve uygu-lamalar kitlelere şifahî kanaldan ulaştırıldıkları için, “halk” a ait özelliklerle boyanma ihtimali taşırlar. Yani resmî ve halk dini arasındaki farklılıklar birbirleriyle bulanarak karıştılar.

3- Sayıları gittikçe artan İslâmî mezheb, mistik ve diğer di-ni tarikatler, İslâm’ın resmî olarak tanımlanan unsurlarının

55. El-Zein, “Beyond Ideology and Theology: The Search for Anthropology, *Annual Review of Anthropology*, C. 6, s.s. 227-54.

56. A.g.e., s. 246.

halka ait özelliklerle karışmasını sağlayan bir ortam hazırladılar.

4- İslâm yerine geçtiği eski dinlerden özellikle de ana topraklarından (Asya ve Sahra-altı Afrika gibi) uzak yerlerdeki dinlerden birçok unsuru bünyesine kattı. Sözkonusu yerlerin mahallî özelliklerinin hatırı sayılır bir kısmı resmi İslâm'dan ayırt edilmeksizin veya halk dininin unsurları olarak tanımlanmaksızın İslami bir çerçevede varlıklarını sürdürdüler.

5- Son olarak İslâm'ın yalnızca bir din olmayıp aynı zamanda topyekün bir hayat tarzı olmasından dolayı müslüman ülkelerde din ile sosyal hayatın diğer yönleri arasında bir ayrım yapmak zorlaşmaktadır.⁵⁷ Gündelik hayatlarında sıradan insanlar kendi dinlerinin halk katındaki tezahürlerinin arzettiği çelişkilerin pek farkında değillerdir.

Fatma Mansur'un Türkiye'nin batısındaki bir sahil köyünde (Bodrum) yaptığı gözlemlere göre, sadece yaşları elli ilâ seksen arasındaki erkeklerin düzenli bir şekilde camiye gittikleri ve yaşlı kadınların da hemen hemen tamamının evlerinde beş vakit namazlarını kıldıkları görülürken, nüfusun geri kalan kısmının dinî uygulamaları gözardı ettikleri ve sadece hayatlarının bazı önemli bunalım anlarında dinî vecibelerini yerine getirdikleri gözlenmektedir. "Düğün törenlerinde, dinî unsurlar ya çok az ya da... her ne kadar insanlar biz-zat ikisi arasındaki farkın ayırdında olmasalar bile nitelik bakımından dinî olmaktan çok kültürelidir."⁵⁸

Başka bir araştırmacı Jacques Waardenburg çalışmasına İslâm'daki popüler din sorunu üzerine otoriter bir müslüman alimin görüşlerini sunarak başlar. Bilindiği gibi İbn Teymiyye (1263-1328) kendi döneminde "popüler din" diyebileceğimiz bir şeye karşı mücadele etti ve halk katındaki dinî uygu-

57. Patai, Raphael, "Folk İslam" in *The Encyclopaedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), Macmillan, N.Y., 1987.

58. Mansur, Fatma, *Bodrum, A Town in the Aegean*, E.J. Brill, Leiden, 1972, s. 114.

lamaları vahyin temel hakikatlarına aykırı uygulamalar olarak ele aldı. Bu cümleden olmak üzere, İbn Teymiyye (İslâm'ın ilk dönemlerinde bulunmayan ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in doğum günü anlamına gelen) *mevlid-i nebi*, ve (insanların kendi gibi bir beşeri Allah'la kendi aralarında aracı kıldıkları yerler olan kabirleri ziyaret ve evliyayı takdis etme gibi) halk katındaki dinî kutlamaların; bidat olarak nitelendirilerek şirke (veya çoktanrıcılığa) götürebilecekleri endişesiyle birer putperestlik şekli olarak terkedilmesi gerektiği ve fikren karşı konulması gerektiği üzerinde ısrarla durmaktadır. Ayrıca İbn Teymiyye halk katındaki dinin, özellikle devlet otoriteleri tarafından denetim altında tutulması gerektiğini savunur. Esasen İbn Teymiyye'nin kuvvetle vurguladığı nokta, halk dinindeki sözkonusu dinî şenlik uygulamalarının gerçek *tevhid*'in bozulmasına yolaçtığı ve dolayısıyla *tevhid*in kutsallığının ve Allah'ın eşsiz oluşunun beşerî ifsadlara karşı korunması gerektiği noktasıdır. Benim İbn Teymiyye'den anladığım onun İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnetten çıkarılmış bir İslâm resmine sahip olup, bu resmin dışındaki herşeyi, kendine göre kesinlikle gerçek İslâm olmayan halk İslâmı diye nitelendirmesidir. Daha önce de bir yerde temas ettiğimiz gibi İslâm'ın bu Oryantalist ve İslamî Fundamentalist yorumuna karşı Abdul Hamid ez-Zeyn, İslâm'ın farklı toplumsal ortamlar ve farklı zamanlardaki tüm ifade biçimlerinin geçerliliğini vurgulayarak "İslâm" kavramı yerine "İslamlar" kavramının konmasını öne sürmektedir. Daha da önemlisi, İslâm'ın şahsi bir bağlılık konusu olduğu kesinlikle unutulmamalıdır.

Popüler İslâm'ın en yaygın kalıplarını Waardenburg şu şekilde sıralamaktadır:

1. *Geçiş ayinlerini* kutlama.
2. Tabiatteki mevsimlerin, hafta, ay ve yılların devri daimlerini kutlama.
3. Zaman zaman kabile seçimleriyle bağlantısı bulunan kutsal ziyaretler ve bir kabile içindeki belirli ailelerin

veya sınıfların kutlanması gibi bir grubun bütünleşmesini sağlayan mevsimlerin dışındaki toplu kutlamalar.

4. İçerisinde (tasavvuf şeyhleri, şerifler, seyyidler, müctehidler ve önde gelen diğer dinî liderler gibi) şahsiyetlere gerek hayatlarında gerekse öldükten sonra dinî bir ehemmiyetin verildiği ve ayrıca velilere ve ölmüş kişilere hürmete kadar uzanan uygulama biçimleri;
5. Doğal afetler ve toplumsal düzende veya bireysel hayatta karşılaşılan felaketler gibi önceden görülemeyen önemli olaylarla bunalımlar karşısında ortaya çıkan dinî davranış kalıpları;
6. Özel olarak uygulanıp resmen kabul edilmeyen (müzik şöenleri, zikir kalıpları ve dinî heyecanın ifade edildiği ibadet biçimleri gibi) İslâmî bayramlarda, (Mevlid-i Nebi'ninkinde olduğu gibi) yeni oluşturulan kutlamalarda ve (sünnet olmak, koruyucu nesneler veya muskalar takmak ve bir de "büyü ile alakalı" davranış kalıpları, gibi) İslâmî hayat tarzında ortaya çıkabilen dinî kalıplar;
7. En açık bir biçimde (tarikatlere veya mistik kardeşlik cemiyetleri ile İslâmî "İhvan birlikleri ve toplulukları gibi) dinî gruplarda görülen yaşama ve düşünme biçimleri;
8. Özellikle, mesela (Hariciler ve Şii grupları gibi) farklı mezheplerden oluşan İslami topluluklara veya özel olarak İslâm'ın merkezî toprakları dışında yer alan belirli bölgelerdeki topluluklara özgü dinî adetler.⁵⁹

Söz konusu bu kalıplar her ne kadar "resmi olarak" kabul görmeseler bile toplumda ve herhangi bir ferdin hayatında birtakım sosyal ve kültürel fonksiyonlar icra edebilmektedir.

59. Waardenburg, Jacques D.J., "Official and Popular Religion as a Problem in Islamic Studies", in *Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies*, Pieter Handrick Vrijhof and Jacques Waardenburg (ed.), Mouton Publishers, The Hague, 1979, ss. 343-344.

Mesela gerek toplumun gerekse fertlerin zayıf düştükleri veya inkıraza maruz kaldıkları bir zamanda bazı insanlar daha fazla dini faaliyetlerde bulunmak isteyebilir.

Bana göre Waardenburg da bir "asıl İslâm" (essential İslam) arayışında olan klasik Oryantalistlerin kategorisine girmektedir. Çünkü o, İbn Teymiyye ile aynı çizgiyi izleyerek zihninde bir "normatif" İslâm fikri taşımaktadır. Teolojik bakış açısından hareketle Waardenburg halk dini ve resmî din araştırmalarında kullanılmak üzere birtakım başka kavramlar da önermektedir. Evvela, bütün tecrübî araştırmaların deyimini en geniş anlamında *yaşanılan din* (religion vecue) üzerinde durması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü ona göre yaşanan din, o dine inanan insanların dinî olarak yaptıkları ve düşündükleri şeylerle aynı insanların kendilerini dinî olarak algılayarak dayandıkları temelleri içine almaktadır. Yaşanılan Din anlayışı ayrıca insanların *ne yapmaları gerektiği* ile de ilgilenmelidir. Fakat Waardenburg bu görüşün sosyal bağlam olmaksızın da sözkonusu olabileceği ve daha çok teolojinin işi olduğu noktasını unutmaktadır. Başka bir kavram ise *geçerli din* kavramı olup, topluluk ve bireylerin dayandığı normları sağlayan din anlamında kullanılmaktadır. *Fiilî din* (actual religion) kavramına gelince o insanların hakikaten düşünmekte ve yaşamakta oldukları din olup, bir dine inananların bilfiil sergiledikleri dinî davranışlarını göstermek amacıyla kullanılmaktadır.⁶⁰

Son olarak, Ernest Gellner'in ünlü İslâm'ın "Salınan Sarkacı Teorisi"nden bahsetmek istiyorum. Gellner, kabile hayatı yaşayan insanların Allah'la doğrudan iletişim kurduğunu iddia eden kimselerle, onların okur-yazar olmadıkları ve dolayısıyla (kutsal bir) kitaba ulaşma imkânını neredeyse hiç bulamadıkları için (türbe vb.) kutsal mekanlar ve velilerle Allah'a ulaşmaya çalıştıklarını ileri süren kimseler arasındaki ihtilafı çözüme kavuşturdu. Bu iş için Gellner, İbn Haldun'un "seçkinlerin kabileler arasındaki dolaşımı" teorisini kullandı.

60. A.g.e., s. 369.

“Söz konusu teoriye göre kırsal kesimde ve şehir nüfusunun kenarında yaşayan kimselerin şehir medeniyetine iktisadi açıdan —buna ruhani ve fikrî de eklenebilir— bağımlı oldukları varsayılmaktadır (Gellner, 1968: 9). Yine bu teoriye göre siyasi güç genellikle şehirlerde üstlenip sık sık bir marjinal (çevre) kabileden diğerine el değiştirmektedir. Dolayısıyla kabile mensupları okur-yazar olmadıkları ve ilahiyatçıların muhakeme tarzlarını kavrayamadıkları için, “Söz Ete-Kemiğe bürünmelidir.” Kabile insanı aracıya ihtiyaç duyar, aynı şekilde şehirlerdeki sıradan insanlar, yani elit-olmayanlar da aracıya ihtiyaç duyarlar. Fakat şehirli halk tabakasının aracıları, Kutsal Kitab’a olan araçlar gibi hareket etmekte olan *Ulema*’dır.

SONUÇ

Antropolojik araştırmaların dikkatini ilk defa küçük-ölçekli kabile topluluklarından daha büyük-ölçekteki sanayileşmiş toplumlara kaydırmasından dolayı Robert Redfield’in Latin Amerika’da yaptığı köy araştırmaları antropoloji için bir dönüm noktası idi. Büyük ve Küçük Gelenek Teorileri Chicago’da Redfield’in gözetimi altında; McKim Marriott tarafından Hindistan’da Budizme; M. Srinivas tarafından Burma’da yine Budizme; Gustave von Grunebaum tarafından da İslam’a uygulandığı gibi dünyanın diğer bölgelerine de uygulanmaya başladı. Sözünü ettiğimiz bu Chicago Okulu’nun noksanlıklarından biri, incelemekte oldukları toplumlara hâlâ, söz konusu toplumların siyasi, iktisadi ve fikrî vb. değişik birçok yönlerini gözardı eden fonksiyonalist bir bakış açısıyla yaklaşmalarıydı. İkinci olarak, onlar inceledikleri toplumdaki büyük geleneği donuk bir vaziyette ele alıyorlardı. Çünkü onlar bir büyük geleneğin çok uzun bir süre önce kurulup hiç değişmediğini farzetmekteydiler. Onların esas gözardı ettikleri nokta, büyük geleneğin değişen

şartlara ve kendisinin de çekirdeğini oluşturan kutsal metinlerin değişen yorumlarına bağlı olarak yeniden-inşa-edildiği ve yeniden ortaya konduğu noktasydı. Ayrıca büyük geleneğin toplumsal bağlamı da göz önünde bulundurulmamıştır. Yani bununla şunu demek istiyorum ki onlar, “uzakta/oralarda bir yerlerde” bulunan fakat bu dünyada hiçbir zaman gerçekleştirilemeyen bir büyük gelenek tasavvur ettiler. Bu teori İslâm’a uygulandığı vakit hemen hemen aynı noksanlıklar ortaya çıkmaktadır.

Herşeyden önce şunu belirtmek gerekir ki İslâm’ın Büyük Geleneği hiçbir zaman toplumsal bağlama göre tanımlanmadı. İslâm’ın Büyük Geleneği olarak atıfta bulunulan şey, oryantalistlerin ve müslüman köktendincilerin “asıl” veya “normatif” İslâm dedikleri şeydir. İslâm ve Orta Doğu üzerine sürekli yazı yazan müslüman aydınların ve oryantalistlerin yazılı geleneklerinde atıfta bulunulan Aslî (essential) İslâm; nasslarda, yani Kur’an ve Sünnet külliyatında ortaya konan İslâm’dır. Başka bir deyişle Jacques Derrida’dan ödünç alınan bir terimi kullanacak olursak; metinselliğin ve yazılı belgelerin İslâmı. Müslüman elitler İslâm’ı temel metinlerde ortaya konduğu biçimiyle somutlaştırdılar ve insanların inançlarını; kendi İslâm anlayışlarına uyuyorsa “bizimkiler” kendi çizdikleri İslâmî çerçevenin dışına taşıyorsa “başkaları” diye ayırmaya başladılar. Mesela, İbn Teymiyye, kendisinin tamamen İslâm-dışı görmesi nedeniyle, “popüler İslâm” diye bir şeyin bulunmadığını öne sürdü.

Üzerinde ittifak edilen tek bir “ideal İslâm” tanımı olmadığı için; Abdullah Bujra’nın İslâm’ı siyasal tabakalaşmaya indirgemesinde, Clifford Geertz’in İslâm kültürünü bir metin olarak görmesinde, vb. olduğu gibi insanlar onu farklı bağlamlarda aramaya çalıştılar.

“Bütün zamanların ve mekanların dini olan bir İslâm” — dinin kurucusu Hz. Muhammed (ş.a.v.) dönemi hariç— hiçbir zaman gerçekleşmemişken, bir İslâmî Büyük Gelenek aramaya çalışmak boş bir çabadır. Dolayısıyla, İslâm’ın farklı

bağlamlarda, farklı şartlarda ve farklı zamanlardaki bütün tezahürleri göz önünde bulundurularak Abdül Hamid ez-Zeyn'in önerdiği gibi "İslâm" terimi yerine "İslamlar" terimi konmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

- Antoun, Richard T., *Muslim Preacher in the Modern World, A Jordanian Case Study in Comparative Perspective*, N.J., Princeton University Press, 1989.
- Bujra, Abdalla S., *The Politics of Stratification, A Study of Political Change in a South Arabian Town*, Oxford, Oxford University Press, 1971.
- Brown, Peter, *The Cult of Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.
- Christian, William A., Jr., "Folk Religion: An Overview," in *The Encyclopedia of Religion*, Mircae Eliade (ed.) C. 5, New York, Macmillan, 1987.
- Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Translated by Joseph Ward Swain, N.Y., The Free Press, (1915). 1969.
- Eickelman, Dale, F., "The Study of Islam in Local Contexts:" in *Contribution of Asian Studies*, 1982, C. XVII.
- Eickelman, Dale, F., *The Middle East, An Anthropological Approach* (Second Edition) N.J., Prentice-Hall, Inc., (1981), 1989.
- El-Zein, Abdul Hamid, *The Sacred Meadows: A Structural Analysis of Religious Symbolism in an East African Town*, Evanston, Northwestern University Press, 1974.
- El-Zein, Abdul Hamid, "Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam", *Annual Review of Anthropology*, C. 6, 1977.
- Firth, Raymond, *Elements of Social Organization*, London, Watts and Co., 1951.
- Geertz, Clifford, *The Religion of Java*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960.

- Geertz, Clifford, *Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven, Yale University Press, 1968.
- Gellner, Ernest, "A Pendulum Swing Theory of Islam", in *Annales Marocaines de Sociologie* 1968.
- Gulick, John, *The Middle East: An Anthropological Perspective*, California, Goodyear Publishing Co., 1976.
- Kroeber, Alfred L., *Anthropology*, N.Y., Harcourt, Brace and Co., 1948.
- Mansur, Fatma, *Bodrum, A Town in the Aegean*, Leiden, E.J. Brill, 1972.
- Marriott, McKim, "Little Communities in an Indigenous Civilization", in *Anthropology of Folk Religion*, Charles Leslie (ed.) s.s. 169-218 N.Y., Vintage Books, 1960.
- Mensching, Gustav, "Folk and Universal Religion", in *Religion, Culture and Society: A Reader in the Sociology of Religion*, Louis Schneider (ed.). N.Y., John Wiley and Sons, Inc., 1964.
- Patai, Raphael, "Folk Islam" in *The Encyclopedia of Religion, Mircae Eliade* (ed.), C. 5. N.Y., Macmillan, 1987.
- Pitt-Rivers, Julian A., *The People of the Sierra*, (Second Edition), Chicago, The University of Chicago Press, (1954), 1971.
- Rahman Fazlur, *Islam*, (Second Edition), Chicago, The University of Chicago Press, (1966), 1969.
- Redfield, Robert, *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago, Chicago University Press, 1941.
- Redfield, Robert; *The Primitive World and its Transformations*, Middlesex, Penguin Books, (1953), 1960.
- Redfield, Robert, *The Little Community and Peasant Society and Culture*, Chicago, The University of Chicago Press, 1956.
- Redfield, Robert and Milton Singer, "The Cultural Role of Cities" in *Economic Development and Cultural Change*, C. 3, Chicago, 1954.
- Sanders, Irwin T., *Balkan Village*, Lexington, Ky., University of Kentucky Press, 1949.

- Singer, Milton, *When a Great Tradition Modernizes: An Anthropological Approach to Indian Civilization*, London, Pall Mall Press, 1972.
- Sjoberg, Gideon, "Folk and Feudal Societies", *American Journal of Sociology*, 1952, C. LVIII, no. 3, 1952.
- Srinivas, M.N., *Religion and Society Among the Coorgs of South India*, Oxford, Clarendon Press, 1952.
- Tapper, N. and Tapper, R., "Eat This It'll Do You a Power of Good": Food and Commensality among Durrani Pash-tuns, *American Ethnologist*, C. 13. 1986. Nr.1.
- Tapper, N. and Tapper R., "The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam", *Man* (N.S.), C., 22, 1987.
- Toynbee, Arnold J., *A Study of History*, (Abridgement of Volumes I-VI by D.C. Somerwell), N.Y. and London, Oxford University Press, 1947.
- Tylor, Edward Brunett, Sir, *The Origins of Culture*, Part I of "Primitive Culture". N.Y., Harper and Brothers, (1871), 1958.
- Von Grunebaum, Gustave E., "The Problem: Unity in Diversity" in *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Gustave E. von Grunebaeum (ed.), Chicago, The University of Chicago Press, 1955.
- Waardenburg, Jacques D.J., "Official and Popular Religion as a Problem in Islamic Studies", *Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies*, Pieter Hendrik Vrijhof and Jacques Waarrendenburg (eds.), The Hague, Mouton Publishers, 1979.
- Weber, Max, *The Sociology of Religion*, Translated by Ephraim Fischhoff Boston, Beacon Press, (1956), 1963.
- Wolf, Eric R., "Types of Latin American Peasantry: A Preliminary discussion", *American Anthropologist*, 1955, C. LCII, No. 3, Bl. I.
- Wolf, Eric R., *Peasants*, N.J., Prentice-Hall, Inc., 1966.
- Yalman, Nur Osman, "Islamic Reform and the Mystic Tradition in Eastern Turkey" in *Archives Europeannes de Sociologie* C. X, No 1, 1969.

Tasavvufun Söyleminde Felsefi Antropoloji*

ABDURRAHMAN MOMIN**

Ç ağdaş Batı Antropolojisi, pratikte çıkmaz sokak diyebileceğimiz bir durumla yüz yüze kalmıştır. Disiplin içindeki bu kriz, üç faktörün aracılığıyla hızlı bir sürece girmiştir. İlkın, bu disiplinin geleneksel temel konusu yani batı-dışı dünyanın küçük ölçekli yazı-öncesi toplumları, birçok kabiliyetli batılı antropologu yanılgı ve kargaşa içinde bırakarak neredeyse tamamen yok olmuştur (Diamond, 1981).

İkincisi, 'öteki halkların' 'ötekiliği' ile ilgili olan antropolojinin geleneksel bakış açısı tartışılabilir ve ihtilaflı bir duruma gelmiştir. Disiplinin sömürgeci tanımının çok iyi bir eleştirisi, Üçüncü Dünya'da yerli antropoloji olarak bilinen şey tarafından üst düzeye çıkmıştır. Bu süreçte, batılı antropologların bir kişinin kendi toplumu üzerinde çalışması hakkındaki yanlış düşünce ve kanıları terk edilmiştir (Beattie, 1964; Leach, 1982)

* Bu metin 26 Temmuz-1 Ağustos 1998'de Williamsburg, Virginia, ABD'de düzenlenen 14. Uluslararası Antropolojik ve Etnolojik Bilimler Kongresi'ne sunulmuş bir tebliğdir.

** Kültürel Antropoloji Profesörü, Bombay Üniversitesi, Hindistan.

Üçüncüsü, özellikle disiplinin ilk uygulayıcıları arasında doğal bilim modelinin büyüünün bozulduğu olgusu, son yıllarda daha yüksek sesle dile getirilmeye başlanmıştır (Beattie, 1964; Leach, 1982). İnsan bilimlerinde, Kartezyen-Newtoncu dünya görüşünün ve bilimsel metodolojisinin düşüncesizce ithal edilmesinin, insan tabiatı ve topluma dair parçacı ve indirgemeci bir resmini ortaya koyduğu gerçeğinin giderek artan bir biçimde kavranması söz konusudur. Sonuç itibariyle, bu noktada antropolojinin kimliği ve kendi kendini tanımlamasına dair fazlasıyla ihtiyaç duyulan bir vicdan muhasebesi ve kendi içe bakış durumu hasıl olmuştur.

Antropolojinin yüz yüze kaldığı bu kriz, son yıllarda batı aleminde yer edinen düşüncenin radikal olarak yeniden konumlandırılması geniş bağlamında ele alınmalıdır. İnsan bilimlerinde derin bir etki bırakmış olan batı sahnesindeki eş benzeri görülmemiş bir gelişme, Clifford Geertz'in karışık bir tür yahut akademik branşsızlaştırma biçiminde tam yerinde tanımlamış olduğu şeydir (Geertz, 1983, 19-35). Bu durum, örneğin bu disiplinin sınırlarının bulanıklaştırılmasında ve sosyal gerçekliğin anlaşılması, tanımlanması konusunda insan bilimlerinden alınan analogilerin artan bir biçimde kullanılmasına yansımıştır. Akademik dünyada insan ve toplum realitesinin çok katmanlı ve son derece kompleks olduğu, bu sebeple onun dokusu ve nüanslarının iki yüz yılı aşkın bir süredir sosyal bilimlerin geçerli paradigması olan kartezyen epistemoloji çerçevesi içerisinde yeterli derecede kavranılamayacağına dair yükselen bir kanaat vardır. Burada indirgemeciliğin ve bilginin parçalanmasının, gözden düşmesi (büyüsünü yitirmesi) söz konusudur. Buna pervasız empirisizm ve haddinden fazla uzmanlaşma sebep olmuştur. Bilginin amacı ve hedefi, sosyal bilim araştırmasında toplumsal ve ah-lâkî sorumluluk taşıma ve olgu ile değer arasında bağ kurmak gibi daha geniş ve temel meselelere geri dönme ihtiyacı akademik müzakerelerde derinlemesine hissedilmekte ve dile getirilmektedir. Anlamlar, değerler ve semboller sosyal bilimler alanında kalıcı yer işgal etmeye başlamışlardır. Batılı

sosyal bilimcilerde, batılı olmayan toplumların kültürel kategorileri ve entelektüel geleneklerine yönelik oldukça büyük bir hassasiyetin kanıtları söz konusudur.

14. Uluslararası Antropolojik ve Etnolojik Bilimler Kongresi'nin bu oturumunun, antropolojide alternatif modeller konusuna ayrılması son derece uygundur. Bana göre, bu disiplindeki alternatif modelleri araştırmak iki temel ön koşulu gerekli kılmalıdır: (1) Batı antropolojisinin avrupamerkezli arkaplanının belirlenmesi ve düzeltilmesi. (2) Batı-dışı kavram ve kategorilerin uygunluk ve faydalılığının tenkitli bir tahkiki. Bu tebliğ, Tasavvuf söyleminin taahhüdü ve potansiyeline odaklanarak ve onun felsefî antropolojideki alternatif bir paradigmanın formülasyonuna katkısını ortaya çıkararak bu yönde mütevazı bir katkıda bulunmayı umut etmektedir. Tebliğ beş bölüme ayrılmıştır: (1) Tasavvuf'un söylemi. (2) Sufi epistemoloji. (3) Tasavvuf'da insan tabiatı kavramı. (4) Sufi söylemde, bilginlerin rolü. (5) Bilim adamı için yeni bir vizyona doğru.

Tasavvufun Söylemi

Tasavvuf'un veya İslami mistisizmin söylemi İslami dünya görüşü (ethos) içerisinde gömülüdür (Arberry, 1950; Schimmel, 1975; Lings, 1988). Tasavvuf'un söylemi, aslında, İslami ideallerin ve değerlerin içselleştirilmesini gösterir, ilahi haşmet ve hikmetin kişisel deneyimine vurgu yapar. Allah'ın, insana şah damarından daha yakın olduğunu söylediği bir Kur'an ayetinden (Kâf Sûresi, 50/16) esinlenmesinin bir sonucu olarak, sûfî, hayatının her anında Rabb'in huzurunda, adeta O'nunla yüz yüzeymişçesine, bir bilinç tarafından kuşatılmıştır. Peygamber Muhammed (sav), "*Kişi, Allah'a O'nu görüyormuş gibi ibadet etmeli; bu onun için mümkün olmasa bile, ibadet ederken Allah'ın ona baktığını düşünmeli.*" Diyerek bu muhteşem tecrübeyi *ihsan* (lafzen, güzelleştirmek) diye tanımlamıştır. Sûfî ethos Kur'an'ın aşağıdaki

ayetinde değinilmiş olan tarih-ötesi bir olaydan derinlemesine etkilenmiştir:

"Ve senin Rabb'in her ne zaman Ademoğullarının sulblerinden onların soylarını çıkaracak olsa, onları kendileri hakkında tanıklık etmeye çağırır: 'Ben sizin Rabb'iniz değil miyim?' Onlar cevaben: 'Elbette, buna tanıklık ederiz.' derler (A'raf Sûresi, 7/172)."

Sûfîler, Allah ile insan arasındaki bu ezeli mîsak tecrübesine geri dönüş hedefini hatıralarında hep yaşatırlar. Onların temel gayeleri, ancak kalbin saflaştırılması yoluyla elde edilebilecek olan ilahi aşkın peşinden gitmektir. Tasavvuf'un duâ-yeni Cüneyd-i Bağdâdî (v. 910)'ye göre aşk, insanın kendi bütün sıfatlarını terk edip sevgilinin sıfatlarıyla vasıflanması demektir. Gazâlî (v. 1111) der ki: *"Bütün mânevî makamların en yükseği Allah aşkıdır."* Sufiler, dogmatizme ve ritüalizme hor gözle bakarlar. Onlar şunu vurgularlar: *"En yüksek mânevî mutluluk, -Peygamber'in, kişinin bütün dünyevî ayartmaları ve ayak bağlarını terk etmesini gerekli gördüğü bir hadisinde değinildiği gibi- ancak kişinin Allah'ın sıfatlarıyla vasıflanması sonucu elde edilir."* Cüneyd'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: *Tasavvuf, çok namaz kılmak ve çok oruç tutmakla elde edilmez. Fakat o, kalbin mûtmâin olması ve nefsin de cömert olmasıdır. Biz tasavvufu konuşma ve sözlerden (kîl ü kâl) almadık. Fakat biz onu açlık ve dünyadan ferâğatten; alıştığımız ve hoşâ gider bulduğumuz şeylerden bağları koparmaktan aldık."* (Kuşeyrî, 1912, 19).

Sufi söyleminin önemli bir boyutu hermenöitikle ilişkilidir. Sufiler, manevi tecrübenin en üst makamlarının felsefe ve gidimli akıl (discursive reason) menziline ötesine uzandığı iddiasındadırlar. Bu makamlarla yalnızca meseller, hikayeler ve semboller aracılığıyla ilişki kurulabilir. Örneğin meşhur sufi şair Celâleddîn Rûmî (v. 1273) şöyle söylemektedir: *"Şayet sen toprağa yalnızca bir kayısı çekirdeği dikersen hiçbir şey büyüymeyecektir. Sen toprağa sadece kayısının özünü (kabuksuz kısmını, badem) dikersen yine hiçbir şey büyüymeyecektir. Onu kabuğuyla birlikte dikersen işte o zaman büyür. Buradan anlıyoruz ki, biçimin (form) de bir vazifesi vardır."*

Tasavvuf Epistemolojisi

Bilgi konusunda sufilerin çeşitli görüşleri ve onun çeşitli boyutları, temel olarak İslam epistemolojisinden doğmuştur. Bunun için İslam epistemolojisinin bir taslağını sunmak uygun olacaktır.

Hız. Peygamber, ilmin kazanılmasını bütün müslümanlara farz kıldı. O, karakter olarak bilgiyi takip etme hususunda, açık davranışa sahipti. Böylece o "hikmet, müminin kaybolmuş malı gibidir. Onu her nerede bulursa onu elde eder" dedi. Diğer kültürel, geleneksel, felsefi sistemlerin aksine bilgi üzerinde İslam perspektifi temel olarak üniversalizm, hümanizm, eşitlikçilik ve açıklıkla nitelik kazanmıştır. Bilgi, bir elit ve ruhban sınıfın imtiyazı ve korunmasının tekelinde değildir. Irk, sınıf, zenginlik ve rütbe ayırımına bakmaksızın toplumun bütün kesimine açık ve ulaşılabilir bir özelliğe sahiptir. İslamın peygamberi halkı, bilgiyi mümkün olduğunca genişçe yaymaya teşvik etmiştir. Bilgiyi elde tutma ve saklama konusunda uyarmıştır. İslam, bilgi ve aksiyon ikileminden uzak durur. Onun yerine bilgiyi ve aksiyonu bir bütün ve karşılıklı etkileşim halindeki bir çerçevede düşünür. İslamî epistemolojinin yapısı temel olarak normatiftir. Bilginin kazanılması ve yayılması İslami değer ve ideallerle bildirilmiş ve yönlendirilmiştir. Böylece bilgi, sadece kendi yararına ve dünyevi kazançları için değil bir kimse'nin kendisini ve Allah'ı tanımasına yardımcı olması ve erdemli bir harekete rehber olması için elde edilip yaygınlaştırılır.

Peygamber'in bir duası, faydalı ve faydasız bilgi arasında bir ayrım yapar. Böylece İslam epistemolojisinin normatif itiş septisizim, dogmatizm ve rölativizm yanılgılarını aşar. Rene Ganon, doğuda derin düşüncenin hareket üzerindeki üstünlüğünü müşahade etmiştir. Buna karşılık Batı bu durumun tam karşısında yer alır. (Guenon, 1942: 50-55). İslam Epistemolojisi, böyle aşırı düşüncelere karşı bir ıslah programı sunar ve derin düşünce ve aksiyonu birbirlerini bütünleyici bir çerçevede kabul eder.

İslam epistemolojisi ile kartezyen epistemoloji arasında kesin bir ayrılık vardır. Batı entelektüel geleneğinde rasyonalitenin önceliği düşüncesi redüksiyonisttir. (Koestler, 1976; Feyeraband, 1975; Hollis ve Lukes, 1982). Kartezyen epistemoloji aklı, sadece bilimsel rasyonalite ile eşit kılar. Bu münasebetle bilginin kaynağını, sadece duyu tecrübesiyle sınırlar. Anlayış, sezgi, içe bakış ve empatiyi içeren ve rasyonel deneysel usül kadar önemli olan bilginin diğer şekilleri bilim dışıdır. Ve bu yüzden güvenilmez olarak kabul edilmiştir. Aksine İslam epistemolojisi, bilgiyi bütüncül bir çerçevede düşünmüştür. Bu çerçevede bilginin rasyonel-empirik ve duyu-ötesi modlarını birbirini tamamlayıcı olarak görmüştür.

Kartezyen epistemolojisinin özünde yatan deneysellik prensibi duyular vasıtasıyla algılanmayan veya istatistiksel ve nicel terimlerle ölçülemeyen herhangi bir şeyin var olmayan şey kadar iyi olduğu düşüncesine dayanır. Bu metodolojik emperyalizm, bilimsel metodun realitenin her alanına eşit ölçülerde uygulanabilirliğini tasdik eder. Bu görüşün bir benzeri, Roger Garoudy'nin gözlemlediği gibi din, ahlak ve politikadakiler dahil tüm problemlerin bilimsel metod ile çözülebileceğine dayanır. (Garoudy, 1981: 400-401). İslam epistemolojisi, böyle indirgemeci iddiaları reddeder.

Kartezyen epistemolojisinin diğer bir sınırlaması, gerçekle değer ve realitenin anlaşılması ile onun değerlendirilmesi arasında radikal bir ayrımına dayanır. Descartes, değerlerle olguların, inanç ve ahlakla aklın sahasının birbirlerinden ayrılmasını savunmuştur. Bu ikilem sadece aldatıcı değil aynı zamanda miyopiktir. Meselenin gerçeği, olguların kavranılması ve yorumlanılmasının kaçınılmaz olarak değer varsayımlarını gerektirmesidir. İslam epistemolojisi, bir kimsenin algılayış ve yargılayışının, önyargı ve diğer irrasyonel faktörlerle etkilenip çarpıtılmaması üzerinde durur. Aynı zamanda, o (İslam epistemolojisi) algılama ve idrak etmeyi yönlendirmede değerlerin merkeziliğine vurgu yapar.

Mutasavvıflar, bilişsel süreçlerin dinamiklerini anlamamıza önemli katkı yapmıştır. Onlar, sevgi ile gidimli akıl arasında ve yakın ve deneysellik-kökenli bilgi ile skolastik öğrenim arasında ayrım yapmışlardır. Mutasavvıflar alimlerin ve ilahiyatçıların okumaya düşkünlüğü ve bilgiçlik taslamalarını alaya almışlardır.

Bir kimse boş konuşma, masa başında teori kurma ve skolastik kılı kırk yarmaya yönelmiş bir entellektüalizme karşı sufi söylemin belli bir dereceye kadar anti entellektüelizmini farkedebilir. Bilginin faydalı ve faydasız şekilleri arasında Peygamber tarafından yapılan ayırmadan ilham alarak sufiler bilginin arızaları üzerinde uzun uzadıya durmuşlardır. Onlar bilgi ile aydınlanma arasında zorunlu bir bağın var olmadığını ve bilginin hem doğru yol hem yanlış yol için kaynak olabileceğini gözlemlemişlerdir.¹ Onlar bilginin bazı şekillerini gerçeği saklayan bir örtü olarak tanımlamışlardır. Mutasavvıflar bilgi ile 'konuşma/cedel' arasında bilerek bir ayrım yapmışlardır: onlar, derin bilgi ve hikmetle donatılmış birini alim olarak tanımlarlar, alimliğin yüzeysel tuzaklarına sahip ancak iddia ve bilgiçlik taslayanları ise "konuşmacı" olarak kabul ederler. Sufilerin bilişsel antropolojiye ve epistemolojiye katkısı dikkat çekicidir ve uzun uzadıya açıklanmayı hak eder.

1 Uydu ve internet aracılığı ile çözüme varan enformasyon devrimi bilginin belli formlarının benlik yüceltmeliğine ve değersizliğine kesin bir çözüm getirdi. Bu günlerde, gelişmiş ülkelerdeki memurları, yöneticileri, öğrencileri, hatta bilginleri de etkileyen enformasyon yoğunluğu sendromu üzerine bir hayli tartışma var. Reuters Ticaret Enformasyonu tarafından yapılan son inceleme 1300 yöneticinin % 50sinin İngiltere, ABD, Australya, Hong Kong ve Singapur'daki şirketlerde çalıştıklarını tespit etti. Onlarla konuşma yapıldı ve aşırı derecede enformasyon yükünden şikayet ettiklerini söylediler, bunun sonucu olarak onlar, kaygı ve stres düzeyinin aşırı olması, düşük performans ve hatta baş ağrısı ve sürekli yorgunluk gibi şeyler yaşıyorlardı. Onların yarısından fazlası, internet'in durumu daha da kötüleştirdiğine ve aşırı bilgi yüklülüğünün aile hayatını ve insanlararası ilişkileri olumsuz etkilediğine inanıyorlar. Modern insanın, bilgi üretme yeteneği onun bu bilgiyi sindirmesi ve yeniden gözden geçirmesi gücünü aşıyor. İstatistiklere göre son otuz yıl içerisinde üretilen bilgi geçen beş bin yıldan daha fazladır.

Tasavvufta İnsan Tabiatı Kavramı

Beşeri düşünce tarihinde, insan doğasına ilişkin üç zıt görüş fark edilebilir: (i) insan doğasının esasını iyilik olarak kabul eden *banal ve romantik bir görüş*, (ii) insan doğasını şerle ve kötü niyetle özdeşleyen *kinik ve aksi bir görüş*, (iii) orijinal insan doğası diye bir şeyin varlığını kabul etmeyen çoğunlukla insanı sosyal şartların bir ürünü kabul eden *nötr bir görüş*. Rönesans'tan Aydınlanma'ya kadar Avrupa'da insanı her şeyin ölçüsü kabul eden hümanizm düşüncesi gelişti.

Kötümser ve kinik tutumun tarihin büyük bölümünde insan ve onun kaderi konusunda baskın özellik olduğu hususunda gözlemler yapan tanınmış tarihçi Arthur Lovejoy'un görüşleri için bkz. (Lovejoy, 1961: 6-7). Batı Hristiyanlığı'nda asli günah öğretisini Aziz Augustine geliştirdi ve bütün insanların günahkar doğduklarını kabul etti. Schopenhauer (ö.1860) oldukça kötümser ve kinik bir insan anlayışı geliştirdi. O insanı yalnızca kötü niyetiyle diğer hayvanlardan ayrılan şerir bir hayvan olarak kabul etti. Nietzsche'nin (ö.1900) felsefesi insan hakkında uç bir küçümsemeyi ve nefreti içermektedir. Reinhold Neibuhr (ö.1971) insan kişiliğinin merkezine şerri oturttu.

Kartezyen-Newtonyen etki altındaki dünya görüşüne göre sosyal ve beşeri bilimler insan doğası ve davranışını mekanik ve biyolojik süreçlere indirgemeye çalışır. XIX.yüzyılda Darwinyen doğalcılık insanlarla hayvanlar arasında benzerlikler kurmaya çalıştı ve bu benzerlik ona (Darwin'e) kararlı evrimsel süreçler olarak gözüktü. Sosyal bilimlerde ve davranış bilimlerinde insanın en etkin kavramlaştırılması indirgemeci ve determinist görüş tarafından yapılmıştır. Ödüllü biyolog Ludwig von Bertalanffy yerinde bir tutumla bu görüşü insanın robot modeli olarak tasvir etmiştir. (Bertalanffy, 1967; Polanyi ve Parosch, 1975:25) Bu model hala pek çok önemli bilim adamı tarafından kabul edilmektedir. Böylece, 1962 yılında DNA kodunu deşifre eden iki meslektaşıyla birlikte

Nobel Ödülü kazanan Francis Crick yakın zamanlarda şunu söylemiştir. "Sen ve senin sevinçlerin, acıların, hatıraların, tutkuların, senin kişisel duyguların ve özgür iraden, aslında sinir hücrelerinin geniş bir yekununun davranışından başkası değildir". (Swerdlow, 1995:18).

İnsan doğasının romantik olduğu kadar kinik olduğuna dair görüşler sadece parçalı ve bu yüzden çarpıtılmış ve insanın içinde bulunduğu şartların bir resmini sunar. İnsan doğasına ilişkin romantik görüşün temel bir sınırlılığı insan toplumdaki şer ve kötü niyetin evrensel varlığı hakkında hiçbir memnuniyet verici açıklama sunmamasıdır. Diğer taraftan insan doğasına ilişkin kinik ve determinist görüş insan aracılığı-nı kavrama hususunda başarısız olmaktadır.

İnsan doğası probleminin insan biliminin merkezinde yer aldığı gerçeğini yadsımak mümkün değildir. Ernst Becker bu problemi kariyerinin en karmaşık ve en çok yardım aldığı problemi olarak niteler (Becker, 1975:133, Geertz, 1973). Batı antropolojisi, Batılı olmayan geleneklerdeki insan doğası anlayışına çok az bir ilgi göstermiş veya hiç ilgi göstermemiştir. İnsan doğası problemi antropolojinin kalbine yerleştiğinden beri bu konudaki alternatif görüşler hakkında açıklama yapılmaya değer bir durumdadır. Esas olarak İslami kaynaklardan çıkarılan Tasavvuf söylemindeki insan doğası anlayışının asıl nitelikleri buraya taşınarak bu bölümde böyle bir açıklama yapma girişiminde bulunulmuştur.

İslami görüşe göre insan bilinçsiz bir evrim sürecinin ürünü değildir. Bunun yerine insanın belirli bir gaye için Tanrı tarafından yaratıldığı söylenmektedir. Bütün insanlar ilk insan Adem'in soyundan gelmektedir, bu nedenle Ondan önce her şey eşittir. Bütün insanlar asli günah veya suçtan uzak bir biçimde masum olarak doğmaktadırlar. İnsan bir ezeli insan doğasıyla doğar. Peygamberin şöyle söylediği rivayet edilmektedir. "Doğal bir durumda doğuş olmaksızın hiçbir yeni doğuş yoktur. Kişinin annesi ve babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar".

İslami görüşe göre insan şahsi bilinç, akıl ve ahlaki seçim özgürlüğüyle donatılmıştır. O, ahsen-i takvim üzere yaratılmış ve evrendeki her şey onun emrine verilmiştir. Üstelik, o, yer yüzünde Allah'ın halifesi olarak onore edilmiştir. Böylece, o, varlığın ve oluşun sınırsız imkanlarına sahip olmuş olur. İnsan doğası belirgin bir dulaite veya polarite tarafından karakterize edilmiştir. İnsan bir yandan değersiz bir dünyevi maddeden yaratılmış (Kur'an, 23:12; 32:17); bir taraftan da, Allah ona kendi ruhundan üflemiştir (Kur'an, 15:29). Hz.Peygamber'in şöyle dediği nakledilmektedir. "Ademoğlu'nun iki vadi dolu altını olsa o bir üçüncüsünü isterdi". İnsanın nankör, cimri ve rahatına düşkün olmaya eğilimi vardır. O, adaletsizliğe ve bazen nefsine tapınmaya meyyaldir.(Kur'an, 45:23)

Kur'an insanla ilgili üç anahtar boyuttan söz etmektedir. İnsanı şerre ve kötülüğe yönelten nefs-i emmare, vicdanı koruyan ve doğru yoldan sapması halinde kişiyi kınayan nefs-i levvame, bir iç barış ve iç huzurunu ifade eden nefs-i mutmainne. Bu üç öge insan doğasının ikiliğine işaret etmektedir: bir tanesi iyi huylu ve meleklerle ait potansiyellerin yer aldığı depo, bir diğeri de şerrin ve kötülüklerin depo edildiği yerdir. Kur'an ve hadislerin muhtevasında sadece insani şartların bir analizi ve tanımlaması yoktur fakat aynı zamanda onlar (Kur'an ve Hadisler) insandaki iyiliğin ve meleklerle ait niteliklerin yeşertilmesi için gerekli ahlaki prensipleri de barındırmaktadırlar.

İnsan doğasının İslami ifadesi insanın organik zayıflıklarının ve sınırlıklarının üstesinden gelecek ve mevcut potansiyellerini aktüalize edecek kapasiteye ve özgürlüğe sahip olduğunu vurgulayarak kinesismin ve determinizmin tuzaklarından kaçınır. O, geniş İslam ahlakı evreninin bir mikrokozmosunu kendinde barındıran ahlaki insanının ortaya çıkarılması ve geliştirilmesi ile ilgilenir. (el-Attas, 1985; Szasz, 1967). İnsan fizikinin yapısına hayır ve şerrin yerleştirildiğine vurgu yapan Kur'ani görüş ışığında, Sufiler, kalb ve nefis arasında bir ayrım yapmaktadırlar. Onlara göre kalp şefkat, içtenlik, samimiyet, alçakgönüllülük ve tevazuu da içine alan meleklerle ait nitelik-

lerin ve iyiliğin ana etkenidir. Diğer taraftan nefis kibir, kıskançlık, bencillik, hilekarlık, ikiyezlülük gibi bazı temel nitelik ve özelliklerin barınağıdır. Bu ayrımlar “kalbi selim”(Kur’an, 26:89)den ve “kalbin itaatle Allah’a yönelmesi”(Kur’an, 50:33)nden bahsederken nefsi insanı şerre sevk eden güç olarak nitelendiren (Kur’an, 12:53) Kur’an’dan çıkarılmıştır. Sufi literatüründe nefis fakir yolcuyu (burada Allah yolunun yolcusu salık anlamında) yoldan çıkartmaya ayartmaya çalışan fitne bir kadına benzetilmiştir. Bazen, o, asi bir deveye, yahut katıra, siyah bir köpeğe, bir domuza, bir yılan ve Firavun’a benzetilmiştir.(Schimmel, 1975:112). Nefis şerrin ve kötülüğün barınağı sayıldığı için, Sufiler onun fitnelerine ve çekiciliğine karşı inatla ve sabırla direnmeyi tavsiye etmişlerdir. Organizmanın zayıflıklarının ve sınırlılıklarının veya doğal niteliklerin üstesinden gelme, Sufilerce, en büyük cihad veya Kutsal Savaş olarak tarif edilmiştir. Kuşeyri (ö.1072), nefsin fitnelerine ve ayartmalarına direnmenin kalbin ve ruhun ibadetiyle olacağına işaret etmiştir. Sehl et-Tüsteri (ö.896) nefesine hakim olan kimsenin bütün dünyaya hakim olmuş olacağını söylemektedir. Ebu’l Kasım Nasrabadi nefsi bir hapishane ve ondan kurtulmayı da ebedi mutluluk ve barış olarak nitelendirmiştir.

Sufiler, insanın fiziksel yapısı şerre programlanmış olmasına rağmen onun içeriğinin eleştirel analizi neticesi muti olduğunu vurgulamışlardır. Onlar bu amaç için iki tamamlayıcı metodu önermektedirler: insanın temel kişiliğini kötü niteliklerinden arındırmak (takhliye: boşaltma) ve onların yerine yüce ve faziletli nitelikler yerleştirmek (tahliye: süsleme). Bu metodoloji Hz.Peygamber’in bir hadisinden esinlenmiştir. “Allah’ın ahlakıyla ahlaklanınız”. (Momin, 1998b) Şihabuddin Sühreverdi (ö. 1234) bir kimse bir başkasıyla çatışmaya girerse sonraki kişi düşmanının nefsi kendi kalbiyle karşı karşıya getirmelidir. Bir kişinin kalbiyle bir başkasının nefsinin karşı karşıya gelmesi kötülük ve saldırganlığı sona erdirmir. Bir kimse basit niteliklerle dolu kendisinin nefsi ile başkasının nefsi karşı karşıya getirirse orada kavga ve düşmanlık asla bitmeyecektir. Sufiler, sıkıntı ve ıstırap çekme tecrübesi-

nin nefsi terbiyenin ve kalbin arındırılmasının en etkili yollarından biri olduğuna işaret etmektedirler. Onlar bu amaç için sert bir fiziksel perhiz ve bazı ahlaki ve ruhsal egzersizler önermektedirler. Belirgin derecede önemli noktalar olarak dört şeyde azaltmaya gitmeyi tavsiye etmektedirler: Az yemek, az uyku, az konuşma, insanlarla daha az birlikte olma. Şekiki Belhi (ö.790) açlığa şükretmekten bahsetmektedir.

Yukarıda zikredildiği gibi Sufi söylemindeki insan doğası anlayışı Kur'an'dan ve Hz.Peygamber'in hadislerinden çıkarılmıştır. Ayrıca, Sufiler, kendi izlenimlerine ve gözlemlerine de değinmişlerdir. Sufiler, önemli seyyahlardı. Bîşr al-Hafî (ö.835) demiştir ki, "Yol boyunca duru kalmalısın eğer su durgun akıyorsa demek ki, kirlenmeye başlamıştır". Sufiler, insan tecrübesinin nüanslarına dikkat çekici bir hassasiyet ve anlayış göstermişlerdir ve onları yüksek ruhsal tecrübelerin açık birer doğum habercisi olarak değerlendirmişlerdir. Bundan dolayı, Şihabuddin Sühreverdi, günlük hayatın bazı tecrübelerine dikkati çekmekte ve aç bir adam şayet güzel haberler duyarsa onun açlığının çabucak yok olacağına dikkati çekmektedir. Bu aynı zamanda herhangi bir kimse korkulu bir durumla yüz yüze geldiği zaman da olur. O, aynı şekilde şöyle demektedir: "Bir Sufi, bedenini, aklının ve kalbinin uşağı haline getirecek şekilde gizli fiziksel ve ruhsal potansiyellerini geliştirebilir. Biyolojik ihtiyaçların tatmini onun için önemsiz hale gelir. Belirli günlerde yiyecekten uzak durmak onda hiçbir fiziksel güçsüzlük ve halsizlik meydana getirmez. Biofeed-back yani insanın beslenme geçmişi, nöro-endokronoloji ve psikonöroimmunoloji hakkındaki son zamanlardaki araştırmalar bu kavrayıcı gözlemin doğruluğunu teyit etmeye meyyaldir."²

2 Duyguların ve heyecanın merkezi olan beyinin bir bölümü bağışıklık sistemi ile kimyevi olarak bağlıdır. İnsan sakin ve mutlu ruh halinde iken beyin doğal ağrı kesici salgıyarak. Bağışık hücreler insan ruhunda dolaşan elektromagnetik enerjisi ile devamlı haberleşme halindedir. O halde insan düşüncelerini ve duygularını kontrol ederek bağışık hücrelerin çalışmasını kontrol edebilir. (Elkadi, 1995; Momin, 1996; Momin, 1998c).

Tasavvuf Söyleminde Bilginlerin Sosyal Rolü

Çoğu toplumlarda bilginler, zamanlarının ihtiyaçları ve arzularının yankısı olarak beliriyorlar. Ayrıca, onlar istisnasız bir güç ve ayrıcalığı cezbe edebilmişler ve hatta bilgilerini ve istidatlarını kendi aralarında mübadele etmeye istekli oldukları ortaya çıkmaktadır. Atina'daki Sofistler, İskenderiyeliler, Avrupa'nın Orta çağ ilahiyatçıları ve Rönesans okur yazarları öğrenimlerini ve sanatlarını taşıyıp hizmetlerini zamanlarının iktidarlarının emrine veriyorlardı. Fakat burada bir istisna ile karşı karşıya geliyoruz, bilgisini parasız dağıtan ve bilim adamının rolünü sosyal eleştirici olarak özetleyen Sokrates söz konusudur.

Ernest Becker dikkat çekici makalesi "Bilginlerin Sosyal Rolü"nde (1967) bilim adamının iki rolü arasında ayırım yapıyor, şamanistik ve Sokratik. Becker'e göre şamanistik rol, belli bir toplumun statükosunun, ihtiyaç ve arzularının bir yansımasıdır. Öte yandan Sokratik rol, toplumun değerleri ve uygulamalarına doğru eleştirel bir tutumu benimser. Becker şunu belirtiyor, tarihi olarak alimler Sokratik olandan çok şamanistik olan modeli izlemişlerdir.

Muhammed peygamber ulemayı peygamberlerin miraslarının varisleri olarak tanımladı. Bu hadis alime vizyon ve eylem adamı, kutsal bir emanetin koruyucusu ve bilginin bir görev veya çağrı olarak takibi ve yayılması olarak bakıyor. Bilginler, toplumun vicdan bekçileri olarak işlev görmekle emrolundular. İslam geleneğinde alim, yabancılaşmış bir birey, ilgisiz ve tarafsız akademisyen değil aksine o toplum sorunlarıyla derin bir şekilde iç-içindedir ve sosyal ve ahlaki yükümlülük taşır. Bilim adamının öncelik taşıyan sorumluluğu onun çağrısının onuruna ve şerefine sahip çıkıp bilgiyi kimseden korkmadan ve kimseye boyun bükmeden yaymaktır. İslam tarihi, bilginlerin kendi entelektüel bağımsızlıklarını ve ahlaki bütünlüklerini kısıp bir şekilde muhafaza ettikleri konusunda yeterli derecede tanıklık ediyor. Çok kez bü-

yük kişisel tehlikeler ve fedakarlık zamanlarında, kendi öğrenimlerini çıkarlar ya da zamanın hükümdarları lehinde kullandırmayı ret ettiler. İslam tarihi, seçkin bilginlerin ve alimlerin; manevi hataları, zorbalıkları ve insafsızlıkları yüzünden hükümdarları kamu önünde azarlamaları gibi örneklerle dolup taşmaktadır, dolayısıyla onlar iktidardakileri dikkat çekici bir şekilde mahkum etme cesaretini ortaya koydular. Diğer bir deyişle, onlar bilim adamının Sokratik tarzından yana oldular.

Bilim Adamı İçin Yeni Görüşe Doğru

Uygun olarak, 14üncü Uluslararası Antropolojik ve Etnolojik Bilimler Kongresinin ana konusu “21inci Yüzyıl: Antropoloji Yüzyılı” olarak belirlenmiştir. Her ne kadar gelecek yüzyıla doğru yürüsek te umursamazlığın vizyonumuzu gölgelemesine izin vermemeliyiz ve bu konuda nöbet tutmalıyız. Bizim, bu branşın, antropolojinin eksiklerine ve başarısızlıklarına olduğu kadar başarılarına da değer vermeye ihtiyacımız var. Yüzyılın dönüm noktasında, bu alanda tamamiyle radikal bir yön değişikliği gerekiyor. Benim görüşüme göre, bu üç şeyi önceden gerekli kılar: Birincisi, içtenlikle itiraf etmemiz gerekiyor ki bu branşın bilimsel saygınlığını aramak; antropoloji biliminin gayesi ve amacı, antropolojik araştırmada sosyal ve ahlaki sorumluluk, olgular ve değerler arasındaki bağ ve kültürler arası bakış açısından insan tabiatı gibi daha büyük temel konuların talihsiz bir ihmaline yol açmıştır. Her şeye rağmen bu sorulara sonsuza kadar kulak asmamazlık edilemez. Gerçek şu ki onlar her zaman bir çok güzel antropologun vicdanını ve duyarlılıklarını zedelemişlerdir (Gough, 1977; Redfield, 1962; Jarvie, 1964; Berreman, 1981; Momin, 1977). Antropolojinin bu merkezi sorunlara tekrar dönüp, onları kültürler arası ve uluslar arası çerçevede yeniden ele almaya ihtiyacı vardır. İkincisi, son iki asır boyunca Kartesyen epistemolojinin yükselişinin, en az diğer

sosyal bilimlere olduğu kadar antropoloji üzerine de oldukça mahvedici etkisi oldu. 21inci yüzyılda, bu alan için yeni bir görüş tarzının biçimlendirilmesi, eskilerde kalmış Kartezyen epistemolojiyi başka bir alternatif ile, bilim ve ahlak, olgu ve değer, düşünce ve eylem ve bilgi ve gerçekçilik sentezine dayanan bütüncül bir epistemolojiyle yer değiştirme gereği vardır. (Hann, 1983). Bu, söz konusu alanın gelişmesinin üzerine ağır bir gölge düşüren doğal bilim modelini, diğer doğal bilimlerden ziyade felsefeyle, sanatla, ahlakla ve tarih yazıcılığıyla uyumlu alternatif bir model ile değiştirmeyi ima eder. Üçüncüsü, Batı antropolojisinin sömürgecilik mirası ile Avrupa merkezliliği üzerine çok yazıldı. Yeni araştırmalar ve gelişmeler ışığında Batı antropolojisinin kuramsal ve metodolojik yüküne karşı yeniden eleştirci değerlendirme girişiminde bulunmaya ihtiyacımız vardır. Aynı zamanda, batı dünyasının dışındaki ülkelerin geleneklerindeki kavramsal kategorilerin ve metodolojik yaklaşımların disiplinle ilişkileri ve yararları ciddi bir şekilde incelenmelidir. Bağlantılı bir şekilde girildiği takdirde bu uygulama, bu branş için yeni bir vizyonun oluşturulmasında yardımcı olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

- Applebaum, H. Ed. (1987): *Perspectives in Cultural Anthropology*. NY: State University of New York Press.
- Al-Attas, S. M. (1985): *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*. Lohdon: Mansell.
- Arberry, A. J. (1950): *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London: Clarendon Press.
- Beattie, John, (1964): *Other Cultures*. New York: Free Press.
- Becker, E. (1969): *Angel in Armour: A Post-Freudian Perspective on the Nature of Man*. New York: George Braziller,
- (1967): "The Social Role of the Man of Knowledge" (Teksir Basım).

- (1971): *The Lost Science of Man*. New York: George Braziller.
- (1975): *Escape from Evil*. New York: Free Press.
- Bertalanffy, Ludwig von (1967): *Robots, Minds and Man*, New York: George Braziller.
- Berreman, G.D. (1981): *The Politics of Truth: Essays in Critical Anthropology*. New Delhi: South Asian Publishers.
- Diamond, S. C. (1981): *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*. New Brunswick: Transaction Books.
- Elkadi, A. (1995): *Multimodality and Immunotherapy Programme*. Panama City, Florida: Institute of Islamic Medicine for Education and Research.
- Fahim, H. Vedigr. (1980): "Indigenous Anthropology in non-Western Countries", *Current Anthropology*, vol.21, No.5, ss.644-663.
- Feyerabend, Paul (1975): *Against Method*. London: NLB.
- Geertz, C. (1973): *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- (1983): *Local Knowledge*. New York: Basic Books.
- Garoudy, R. (1989): "The Balance Sheet of Western Philosophy in this Century" in *Towards Islamization Disciplines*. Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought.
- Gough, Kathleen (1968): "World Revolution and the Science of Man", in T. Roszak ed. *The Dissenting Academy*. New York: Random House.
- Guenon, Rene (1942): *The Crisis of Modern World*. London: Luzac and Co.
- Hann, Norma (1983): *Interpretive Social Science as Moral Inquiry*. New York: Columbia University Press.
- Hollis, M. And S. Lukes eds. (1982): *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell.
- Jarvie, I. C. (1964): *The Revolution in Anthropology*. New York: Humanities Press.
- (1977): "Epistle to the Anthropologists", *American Anthropologist*, vol.77, No.2.

- (1984): *Rationality and Relativism: in Search of a Philosophy and History of Anthropology*. London: Routledge.
- Levinson, David ve M. Ember, eds. (1996): *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York: Henry Holt and Co.
- Leach, Edmund (1982): *Social Anthropology*. New York: Oxford University Press.
- Lings, Martin (1988): *What is Sufism*. London.
- Lovejoy, A. O. (1961): *Reflections on Human Nature*. Baltimore: The John Hopkins Press.
- Momin, A. R. (1977): "Comment: Standardisation and Measurement in Cultural Anthropology (Jerry A. Moles)", *Current Anthropology*, vol.18, No.2, ss.248-49.
- (1984): "On the Study of One's Own Culture" in S. M. Michael ve M. Bhuriya eds. *Anthropology as a Historical Science: Essays in Honour of Stephen Fuchs*. Indore: Sat Prakashan.
- (1996): "Towards an Islamic Medical Anthropology", *Journal of Islamic Medical Association of North America*, vol.28, no.4, ss. 168-173.
- (1998a): *The Quest for Knowledge: An Islamic Perspective*. Kuala Lumpur.
- (1998b): *Khawaja Nizamuddin Awliya* (in Urdu), Delhi: Qazi Publishers.
- (1998c): "Cognitive- Behavioural Therapy in the Sufi Discourse" (yayınlanacak).
- Nisbet, R. N. (1983): *The Sociological Tradition*. London: Heinemann.
- Polany, M. ve M. Prosch (1975): *Meaning*. Chicago: Chicago University Press.
- Qushayri, Abul Qasım (1912): *Al- Risalah*. Cairo.
- Redfield, R. (1962): *Human Nature and the Study of Society: The Papers of Robert Redfield*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rosenthal, F. (1970): *Knowledge Triumphant*. Leiden: E. J. Brill.
- Schimmel, Annemarie (1975): *Mystical Dimention of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- Srinivas, M. N. (1966): *Social Change in Modern India*. Bombay: Allied Publishers.
- Swerdlow, J. L. (1995): "Quiet Miracles of the Brain", *National Geographic*, vol.187, no.6, (June 1995) ss. 2-41.
- Szasz, T. (1967): "Moral Man: A Model of Man for Humanistic Psychology" in J. F. T. Bugental, ed. *Challenges of Humanistic Psychology*. New York: McGraw Hill.
- Tyler, S. (1969): *Cognitive Anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Din ve Gelişme: Gelişme ve Bütüncül Bir Çerçeve İslami Açıdan Yapıcı Bir Eleştiri*

Prof. Dr. ABDURRAHMAN MOMİN¹

Gelişme teorisi II. Dünya Savaşı sonrası dönemde önemli bir ilgi konusu olarak ortaya çıktı. 1950'li yıllar her ne kadar Batılı sömürgeciliğin nihai çöküşüne tanık olsa da Batı hegemonyası yalnız küresel iktisadi ve siyasi olaylar üzerinde değil, düşünce, teori ve kültürel kalıplar üzerinde de baskıcı bir tesir icra etmeye devam etti. Dolaşısıyla, gelişme teorisinin ilk safhası açıkça Avrupa merkezci bir eğilime sahipti. Her ne kadar Batılı gelişme modeli kendi-

* Bu yazı daha önce "Batı Modernleşmesi Karşısında İslam: Alternatif Bir Yaklaşım" adıyla yazar tarafından 26 Mayıs 1998 tarihinde MÜİF'de konferans olarak verilmiş ve tarafımızdan da spontane olarak tercüme edilmişti. Orijinal metnin; "Development and The Holistic Framework: A Positive Critique in Islamic Perspective" tercümesini Gelişme Sosyolojisine bir katkı sağlamak amacıyla buraya almayı uygun bulduk. Yazarın bu derlemede yer alan iki makalesinden başka şu makalesi de Türkçe'de yayınlanmıştır: Abdurrahman Mümin, "İslam Köktendinciliği Üzerine; Basmakalıp Bir İfadenin Soykütüğü", çev. Mevlüt Uyanık, İslamî Araştırmalar, C.6, S.3, TY., s. 165-171.

¹ Bombay Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Başkanı, Bombay, Hindistan

ne has bir tarihi ve kültürel çevreden ortaya çıkmışsa da evrensel bir proje olarak öne sürülmüştür. Çeyrek yüzyıldan fazla bir süre, hem gelişmiş hem de gelişmekte olan ülkelerin kaderi üzerinde etkili olmuştur. Bununla birlikte 1970'li yıllara girildiğinde Batılı modeli saran büyüsel atmosfer çözülme-ye başladı. Gerek Batının teknolojik bakımdan ileri ülkelerindeki, gerekse Üçüncü Dünya ülkelerindeki modernlik ve gelişme projelerinin ters yönde doğurduğu sonuçlar, aşırı göz kamaştırıcılığından dolayı, fark edilemez oldu. Batılı gelişme modelinin büyüsunün bozulması, alternatif bakış açıları ve stratejilerin aranmasına yol açtı. Dahası, bütün bir gelişme anlayışı ve kavramı, tepeden tırnağa eleştiriyle karşılaştı.

Mevcut çalışma, İslami gelişme tasavvuru üzerine odaklanmak suretiyle alternatif gelişme perspektifi ve stratejileri konusuna eğilecektir. Çalışma, beş bölümden oluşmaktadır.

1. Batılı Modernlik ve Gelişmenin Eleştirisi
2. Alternatif Perspektifler ve Gelişme Modelleri
3. Küreselleşme
4. Gelişme Hakkındaki İslami Bakış Açısı
5. İslami Gelişme Modelinden Beklenenler

1. Batılı Modernlik ve Gelişmenin Eleştirisi

Batılı Gelişme Modeli, Avrupa'da Rönesans'tan hemen sonra devreye giren modernlik projesiyle sıkı sıkıya bağlıdır. 14. yüzyıldan sonra Avrupa'da birikimsel olarak gelişen bir dizi olay ve toplumsal süreç evrenin sekülerleşmesine yol açtı. Modern bilimin ortaya çıkışı, Hıristiyan ilahiyatının Yunanlaştırılması (Helenizasyonu) ve insanların zihinlerindeki bağı çözmesi dahil birbiriyle ilişkili çok sayıda faktör modern bilincin yükselişinde katkıda bulundu. Modernlik projesi, ana hatlarıyla, aklın vahye karşı önceliği, insanın ilahlaştırılması, tabiatın insan tarafından denetim ve hakimiyeti, tabiatın kutsalın alanından çıkarılmasıyla nitelendirilebilir.

Paradoksal bir biçimde, Meksikalı seçkin edebiyatçı Octavio Paz'ın ima yollu kast ettiği gibi, modernlik projesi: 'Yaratılış anından başlayıp, Günaha Düşüş, Kefaretle devam edip Cennette son bulan, Yahudi-Hıristiyan doğrusal zaman anlayışının bir uzanımı ve gelişimini temsil eder.' Tek fark, moderniteyle birlikte Batılı insanın kolektif ve seküler bir kefaret aramış olmasıdır. (Paz, 1993)

Modernlik projesi belli bir insan, toplumsal dinamik ve tarih anlayışını gerektirmiştir. Kitab-ı Mukaddesin 'Yeryüzünü doldur ve orayı imar et, denizin balıkları, havanın kuşları ve yeryüzünün canlı her varlığı üzerine egemenlik kur' (Yaratılış, 1: 28) şeklindeki emri, aşırı anlamıyla yorumlanarak gerçekliğe dönüştürüldü. Bu anlayışın zamanında gelişen homo economicus insan maddi ihtiyaçlarını tatmin etmek için açgözlü bir ihtirasla, davranışları güdülenen bir varlık haline geldi. Modernlik projesi toplum ve tarihin tek doğrusal bir çizgide geliştiği öncülüne dayandı. Esasında Avrupa merkezci bir model olan bütün bir gelişme kaçınılmaz bir biçimde evrensel ve doğrusal bir model olarak uyarlanabilirdi. Modernite, 'Kaçınılmaz ve her yerde-her zaman hazır bir fenomen ve evrensel sosyal bir çözümleyici' olarak selamlandı. (Levy, 1972: 35)

Bununla birlikte, modernite projesinin vaat ve gücü hakkındaki aşırı güven 1970'lerden sonra Batı Dünyasında meydana gelen gelişmelerin akabinde sarsılmaya başladı. Şüphesiz modernleşme ve gelişme Batıda önceden hesap edilmemiş bir iktisadi refah ve bolluğa sebep oldu. Fakat, beklenmeyen ve tahmin edilmeyen şey, onun aynı zamanda beraberinde sosyal çözülme, anomi, ailenin, komşuluğun ve cemaatin çözülmesinde yansıdığı biçimiyle kişisel ilişkilerin kopması, yaygın uyuşturucu tüketimi ve 12-19 yaş grubu gençlerde alkolizm, artan tecavüz olayları, şiddet ve intihar, ahlaki çöküntü ve anarşi, cinselsapmalar, gemi azıya almış siyasi yozlaşma ve yaygın çevre tahribatlarını getirmesidir. (Black, 1966; Berger, 1973; Ferreira ve Mümin, 1983; Urban, 1979; Giddens, 1990; Mestrovic, 1993)

Modernizm projesi ve ona eşlik eden büyüme görüşleri hem  a ımız bağlamında hem de yakın geçmişte Batı s m rgecili i ve emperyalizminden ayrılamaz. Batı s m rgecili i, teknolojik olarak geli mi  Batı dünyası ülkeleri ile fakir ve ekonomik olarak geri    nc  Dünya  lkeleri arasında kesin bir ayırıma neden olmuştur. Bu ayırım sadece ekonomik, teknolojik ve siyasi alanlarda olmadı, ayrıca Batının bilinç dünyasına derin olarak yerleşmiş bulunan 'Beyaz (Ir )  st nl   ' ideolojisinin aşık  etkilerini de içinde barındırdı. (Leach, 1982 : 74) Batılı olmayan dünya, Batı Medeniyetinin ekonomik ve siyasi yörüngesine çekildi; gerçekten de Batı Avrupa'nın kapitalist end striyalizminin bir parçası haline geldi. (Worsley, 1967) Son yıllarda ortaya çıkan    nc  Dünyanın yoksul ekonomilerinin sözde küresel ekonomiye ironik bir şekilde uydurulması, onları bir borç tuzağına çekti. Diğer taraftan, kendi kaynaklarının her ne kadar kamufle edilmiş olsa da pervasızca ya masına ve çok uluslu şirketlerin dünya çapında etkinleşmesine ve yayılmasına yol açtı. Bu da sonuç olarak,    nc  Dünya  lkelerindeki ekolojik ve çevresel denge üzerinde olumsuz sonuçlar do urdu. Batı modernli inin ve gelişme düşüncesinin    nc  Dünya  lkelerinde özellikle kabilesel ve oranın gerçek yerli topluluklarınca saf bir kutsama ile kar ılanmadı ı görüldü. Modernlik ve Gelişme ideolojisi kültürel kodları zayıflattı ve geleneksel toplumlarda bir k ks zl   , kendini bir yere koyamamaya ve yabancılaşmaya sebep oldu.

   nc  Dünya  lkelerinde olduğu kadar Batı Dünyasında da meydana gelen gelişmeler modernite ve gelişmenin sınırlarını, başarılarını ve  n kabullerini tekrar düşünmeyi gerektirildi. Artık modernizm projesinin başarısız olduğu yönünde artan bir kavrayış g r lmektedir. Batı modernli i ve gelişme ideolojisinin insanın doğasına yönelttiği tek boyutlu, mekanistik ve indirgemeci algılamasının ciddi bir kriti e tabi tutulması vakti gelmiş bulunmaktadır. Batı modernli i insan aklının karanlık yanını, bir başka deyişle, bilim ve teknolojinin 'Faustyan yanını' görmezden geliyor. (Mishan, 1967;

Stent, 1975). Üstelik, gelişmeyi sadece ekonomik büyüme ile eşitleyerek ekonomik ve teknolojik faktörlere olduğundan daha fazla önem atfediyor ve insan varlığının keyfiyete ilişkin kültürel, ahlaki ve ruhsal boyutlarını yok farz ediyor. Benzer şekilde, çoğulculuk ve farklılıkların pahasına homojenleştirmeyi ve tek biçimciliği benimsiyor. İkinci olarak, toplumun değişme ve dönüşme sürecini doğrusal, mekanistik ve deterministik bir bakışla değerlendiriyor. Batı modeli, gelişmeyi nicelik yönünden istatistiksel terimlerle ele alma eğiliminde olduğundan dolayı, farkında olmadan somutlaştırma hatasına düşmektedir. Üçüncü olarak, haksız küresel sömürden olduğu kadar ben merkezcilik açısından da zaaf içerisindedir. Dördüncü olarak, var olan eşitsizlikleri meşrulaştırdığı ve genişlettiği; Batı egemenliğini, sömürsünü ve adaletsizliğini devam ettirdiği ve güçlendirdiği için suçludur. Beşinci olarak, modernlik ve gelişme projesi Üçüncü Dünya Ülkelerinde olduğu kadar Batı ülkelerinde de ahlaki normları ve kültürel değerleri ağır bir tahribatla karşı karşıya bırakmıştır. Gelişmenin ardından kaçınılmaz olarak onu takip eden materyalizm ve tüketim çılgınlığı aile ve toplumun çözülmesine neden oldu. Özellikle Batı ülkelerinde yaygın olan kişilik kaybından ve moral değerlerin erozyonundan da sorumluluğun büyüğü yine bu projeye düşmektedir. Son olarak, milyonlarca insanın hayatını ve sağlığını tehdit altına sokan ağır çevre tahribatı ile Batı tarzı gelişme arasında aşikar bir bağ da vardır. Çevresel tahribatın ve onun korkutucu sonuçlarının kapsamı, insanların doğa üzerinde eksiksiz bir kontrolün tehlikeli bir illüzyon olduğunu ve servet peşinde yorulmak bilmeden süren takibin hem insanı hem de biosferi yok edebileceğini görmelerini sağlamıştır.

Kabul edildiği üzere, modernite ve gelişme, Batının endüstrileşmiş ülkelerinde şimdiye kadar görülmemiş bir zenginlik ve refah ortaya çıkarmıştır. Aynı zamanda da dünyayı eşit olmayan iki parçaya bölmüştür. Birleşmiş Milletler Gelişme Programı tarafından 1994 yılında yayınlanan İnsani Gelişme Raporunda "Bütün teknolojik hamlelerimize

rağmen, hala gelişmekte olan ülkelerin nüfusunun beşte birinin her gece yatağa aç gittiği ve üçte birinin de kelimelerin tarif etmekte yetersiz kalacağı bir sefalet içerisinde olduğu bir dünyada yaşamaktayız" denmektedir. Dünya Sağlık Örgütü (WHO) Üçüncü Dünya Ülkelerindeki 5 yaşın altındaki 10 milyon çocuğun açlık düzeyine yakın olduğunu tahmin etmektedir. 10 milyondan fazla çocuk da her yıl bebeklik ya da çocukluk dönemlerinde yetersiz beslenme ve hastalıklardan ölmektedir. Diğer taraftan, dünya gelirinin %85 i Batı ülkelerinde yaşayan küresel nüfusun %25 i tarafından alınmaktadır.

1996 Dünya İnsani Gelişme Raporu, dünya ekonomisinin geri dönülmez şekilde iki eşitsiz parçaya ayrıldığını belirtmektedir. Ekonomik büyümedeki dengesizlikler, eğer devam etmesine izin verilirse, insani ve ekonomik eşitsizlikler açısından devasa ve acaip bir dünya yapısı meydana getirecektir. Rapor, zenginlerin daha zengin, fakirlerin daha da fakir olduğuna da işaret etmektedir. Birçok ülke, ekonomik olarak dikkat çekici, ama insani olarak kusurlu olan bu tür bir büyümeyi tecrübe etmektedir.

Söz konusu rapor çağdaş dünyadaki büyüme sürecini karakterize eden beş tür çarpıklık tanımlaması yapmaktadır:

- a) **İşsiz Büyüme** (İstihdam için yeterli alanlar veya fırsatlar yaratamayan ekonomik büyüme)
- b) **Acımasız Büyüme** (Zenginlerin daha zengin, fakirlerin daha fakir olduğu büyüme)
- c) **Sessiz Büyüme** (Siyasi özgürlüklerin bastırıldığı, otoriter rejimler altında gerçekleştirilen hızlı büyüme)
- d) **Köksüz Büyüme** (Kültürel ve etnik kimliklerin maddi zenginlik için feda edildiği büyüme)
- e) **Geleceksiz Büyüme** (Gelecek nesiller için de gerekli olan kaynakların şimdiki nesillerce israf edilerek kullanıldığı, çevreye düşman olan büyüme)

Rapor, bu tür çarpıklıkları kalıcılaştıran ekonomik büyümenin ne sürdürülebilir ne de sürdürülmeye değer olduğunu gözlemlemektedir. Rapor ayrıca, ekonomik büyümenin eşitsizliği azaltacağı şeklinde dünyada yaygın kabul gören düşünceyi de aksini göstererek çürütmektedir. Çünkü, küresel tecrübeden ortaya çıkan sonuç zannedildiği gibi olmamıştır.

2. Alternatif Perspektifler ve Gelişme Modelleri

Hem gelişmiş hem de gelişmekte olan ülkelerde modernlik ve gelişme projelerinin iniş çıkışları ve farklılıkları bir alternatif arayışını gündeme getirdi. Bir kere, uygulanabilir alternatifler için arayış, çoğulculuğun ve farklılığın yaygın kabulü ile güçlendirildi. İkinci olarak, dünyanın farklı bölgelerinde halk zemininde meydana gelen hareketler ve meseleler Batı modelinin yetersizliğini ve özgün, alternatif gelişme stratejilerinin uygunluğunu ortaya çıkardı. Üçüncü olarak, ulusal kimlik, ideolojik kaygılar ve yerel baskılar gibi faktörlerin kombinasyonu, alternatiflerin formülasyonuna katkı sağladı. (Kothari, 1988)

Anlaşılabileceği gibi, alternatif gelişme modelleri farklılıklara ve varyasyonlara sahiptir. Ancak, belli ortak ilgi ve öncelikleri paylaştıkları da yadsınamaz. İlk olarak, alternatif gelişme modelleri Batı modelinin kabul edilen evrenselliği düşüncesinin terk edilmesiyle, gelişme sürecini tamamen özgün bir bağlamda konumlandırma ve onu kültürel boyutla uzlaştırma arayışındadırlar. Bu tür bir endişenin yaygın kabulü, Birleşmiş Milletlerin 1988-97 dönemini kapsayan 10 yıllık Dünya Kültürel Gelişme deklarasyonunda "kültürel boyutun öneminin açık olarak tanınması" şeklinde yansıtılmıştır. 1998 de UNESCO'nun Genel Direktörlüğünü yapan Frederico Mayor da şu görüşleri açıklamaktaydı: 'Gerçek bir gelişme, bir toplumun maddi ve insani kaynaklarının muhtemel en uygun ortak kullanımına oturtulmalıdır. So-

nuç olarak, gelişmenin öncelikleri, motivasyonları ve amaçları kültürde bulunmalıdır.' Bu yeni gelişme vizyonu, birbirini tamamlayıcı ve birbiriyle ilişkili iki stratejiye işaret eder: İnsan kaynakları gelişmesi ve gelişmenin kültürel boyutu (Harbison, 1973; Reich, 1991; Todaro, 1981; UNDP: İnsani Gelişme Raporu, 1990)

Alternatif gelişme modelleri ve perspektifleri şöyle bir soru öne sürer: Ne için ve kimin için gelişme? Sorunun ilk kısmı gelişme üzerindeki bütüncül bir perspektife odaklanırken, ikinci kısmı insan merkezli yaklaşımın altını çizer. Gelişme, soyut bir ideal ya da fetiş olarak değil de insan kaynaklarına ve ekolojik dengeye gerekli referansları yapan iç içe geçmiş bir fenomen olarak görülür. Büyümenin limitleri ve sosyal ve insani maliyetleri üzerinde ekonomistlerce ciddi tartışmalar yapılmaktadır. Akademik dünyada çevreye uygun ve sürdürülebilir kalkınma üzerinde ve biosferin sürekli insan müdahalesine ve manipülasyonuna tabi olarak değil de tamamlayıcı değişken olarak görüldüğü bir etik anlayış üzerinde çok önemli tartışmalar olmaktadır. Yeni gelişme vizyonu, gelişme sürecinin halkın kurduğu kurum ve organizasyonları aktif olarak dikkate almasını ve onların inisiyatif ve katılımlarını güçlendirmesini vurgulamaktadır. Dahası, gelişme sadece niceliksel ve istatistiksel olarak ölçülemez. (Cerne, 1991)

Alternatif gelişme modellerinin, sosyal ve kültürel bir vakumda, yani daha büyük bir gerçeklikten izole edilmiş bir şekilde bahsedilemeyeceği ve ele alınamayacağı artık geniş bir kabul görmektedir. Sonuç olarak, mesele, yeni bir bakışı, insan davranışına yeni bir etik kazandırmayı ve yeni bir dünya düzenini gerekli kılmaktadır. Benzer şekilde, tüketim kalıpları ve normları, kaynakların kullanımı ve dağıtımı ve ihtiyaçların tatmini ve sınırları üzerinde yeniden düşünmeyi gerekli kılmaktadır.

Şüphesiz, alternatif gelişme modellerine yön ve motivasyon veren gerçek, insani kaygılardır. Ancak, bu, kendi içinde

bazı sınırlamalardan dolayı aynı zamanda kusurludur. Mesele, Batı modelinin evrensel olduğu şeklindeki aşırı görüşe karşı olarak, alternatif arayışlar başka bir aşırılık içinde son bulmaktadır, yani kültürel şovenizm ve kültürel rölativizm. Her toplumun kendi özel gelişme modelini yaşaması gerektiği şeklindeki düşünce bu defa da otantiklik kültü gibi bir riske dönüşme tehlikesini içinde barındırıyor. İnsanlığın biyolojik, psikolojik ve daha geniş bir anlamda kültürler ve medeniyetler arasında tarihi olarak iç içe geçmiş bağlarla güçlendirilmiş kültürel bir bütünlük olduğu düşüncesi, evrensel bir gelişme vizyonunu şart koşmaktadır. Benzer şekilde, gelişmenin makro ve mikro boyutları arasındaki diyalektiği dikkate almak zorunludur.

Modernliğin suçlanması temeline oturtulan ve Batıda geniş bir tartışma ve münakaşa konusu olan çağdaş perspektiflerden biri de post modernizmdir. Ana hatlarıyla, Jean Baudrillard ve Jean-François Lyotard tarafından tartışılan ve detaylı olarak ele alınan postmodernist söylem genel olarak modernizme inancın kaybolduğunu ve çoğulculuk, farklılık ve yerel öyküler, tarihler ve kimliklerden yana bir tercihi vurgular. Modernite gibi evrensel çözümler sunan, normatif uzlaşılar ortaya koyan büyük ideolojilere kuşkuyla bakar. Lyotard, postmodernizmi, anlatılabilirlik sınırında bir kuşkuya sahip bir olgu olarak karakterize eder. (Lyotard, 1984)

Postmodernistlerin yaptığı gibi modernizme karşı duyulan şüphe ve çekinceler gayet iyi anlaşılabilir. Benzer şekilde, onların yerel söylemlere ve anlatılara ilgileri de yeterince gerçekçi görünüyor. Buna rağmen, postmodernizm, kasıtlı olarak ya da olmayarak bir aşırılığı diğer bir aşırılıkla değiştirme yanlısına düşüyor. Postmodernist söylem içsel ve yaygın göreceleştirme eğiliminden dolayı kusurludur. Mutlak çoğulculuk ve rölativizmin tek bencillik ve nihilizmin kör sokağına sürükleyebileceği izah edilebilir.

3. Küreselleşme

Küreselleşme, modernizm projesinin doğal ve zorunlu bir sonucudur. Bizim iddiamız, küreselleşmenin Batının endüstrileşmiş uluslarının elinde, bir kontrolü, bir baskı kurma yapısını, bir hegemonik söylemi zorunlu olarak temsil ediyor oluşudur. Bu da dünya sisteminin benzersiz ve giderek büyüyen bir içsel bağımlılığı ile karakterize edilir. Bununla beraber, bu içsel bağımlılık, Upendra Baxi'nin tam bir bütünsellikle gözlemlediği gibi, Güneyden ziyade Kuzeyin ekonomik, siyasi ve ideolojik çıkarlarına hizmet etmektedir. (Baxi, 1997) Küreselleşmenin dikkat çeken özelliği, onun adaletsiz ve açık olan eşitsizliğidir. Bu durum, teknolojiyi, bilginin akışını, büyümeyi, silah endüstrisinin sınırlandırılmasını ve dağıtılmasını da içeren kaynakların kontrol ve kullanımında ve Kuzeyin Dünya Ticaretini kontrol etme ve Üçüncü Dünyanın iç ilişkilerine müdahale etmek konusunda giderek artan eğilimlerinde kendini ispatlamaktadır.

Çok uluslu ya da Uluslar-Ötesi Şirketler (UÖŞ:TNC), küreselleşmenin baş aktörleri olarak ortaya çıkmaktadırlar. Dünyanın çoğu bölgelerinde Batı kontrolü ve egemenliğinin kurulması, artan bir şekilde onlar vasıtasıyla sağlanmaktadır. Dünya üretiminin %25 ini onların yaptığını ve dünyadaki en büyük 100 ekonomik birimin yarısını onların oluşturduğunu da kaydetmek gerekir. Sadece ekonomik düzeyde değil, tedbirli patronaj, rüşvet, entrika ve hatta tahribat yoluyla siyasi alanda da çalışıyorlar. Güney Amerika'nın 'muz cumhuriyetleri'nin iç siyasi işlerindeki UÖŞ:TNC müdahaleleri, konumuz için tam bir örnek olaydır.

Bilgi ve iletişim ağının dünya ölçeğinde yaygınlaşması da küreselleşme sürecinde hayati bir rol oynamaktadır. Küresel bilgi akışının Londra, Paris ve New York gibi şehirlerde üslenmiş Batılı ajanslar tarafından kontrol edilen gazete, radyo ve TV'ler aracılığıyla kontrol edilmesi, bahse değer ayrı bir konudur. Associated Press, United Press International,

Agence France-Presse, BBC ve Reuter nerdeyse tüm küresel bilgi akışını kontrol etmektedir.

Küreselleşme, her ne kadar Batının tarihi ve kültürel bağlamından alınmış olsa da, evrensel düzen gibi bir öncüle oturmaktadır Yaygın bir homojenleştirme eğilimine sahiptir ve bu da medya aracılığıyla yaygınlaştırılmaya çalışılmaktadır. **Time Warner, Sony ve News Corporation** gibi küresel medya şirketleri, Batı ürünlerini, imajlarını ve kültürel sembollerini küresel seyirciyi kendine muhatap alarak, sanki bunlar gerçekten küresel ürün, sembol ya da imajmış gibi sunmaktadır. Sonuç olarak, **Coca Cola, Levi Jeans, Mickey Mouse, Mcdonalds, Madonna ve Michael Jackson**, küresel bir kültürün sembolleriyymiş gibi sunulmaktadır. Batı kültürünün, sanki küresel kültürmüş gibi sunulması, Batı değer sisteminin ve kültürel kodlarının Üçüncü Dünyanınakilere üstün ve tercih edilir olduğu şeklinde ince bir mesaj vermektedir. Uluslararası uydu haberleşme ağıyla sağlanan bu kültürel istila Üçüncü Dünyadaki kültürel farklılıklara ve etnik kimliklere karşı ciddi bir tehdit içermektedir. Bu durum, geleneksel toplumlarda özellikle daha genç nesillerde değer çatışması, köksüzlük ve yönsüzlüğe neden olmaktadır.

4- Gelişme Hakkındaki İslami Bakış Açısı

Tüm gelişme modelleri belli ontolojik ve epistemolojikkanı veya varsayımları gerektirir. İslami Gelişme vizyonu, İslami geleneğin bütünleyici bir parçasını oluşturmamasından dolayı, İslami geleneğin özlü niteliklerini incelemek zahmete değerdir.

İslamiyet evrensel ve kapsamlı bir ideoloji ya da dünya görüşünü temsil eder. Değerleri, idealleri ve hükümleri, dünyevi, kültürel, ahlaki ve ruhsal dahil insan oğlunun tüm boyutlarını içine alır. Bu yüzden insani durumunun bütünsel bir görüşünü benimser. Şimdi ve buradaki dünya ile bundan sonrası, akıl ve vahiy, dünyevi ve ruhani alanlar arasında bir

ayrılık empoze etmez. İslamiyet kainatı ve insan dünyasını amaçlı bir yaradılış olarak görür. (Kuranı Kerim 3:191, 38:38). Doğayı Allah'ın bir eseri ve insanı onun kulu olarak görür.

İslam ontolojisi şu ilkelerle nitelendirilir: Yaratıcının birliği ve üstünlüğü, evrensellik ve eşitlikçilik, insan oğlunun kardeşliği, ahlaki boyutun ehemmiyeti. İslamın insan fikri, insan oğlunun akıllı ve yaratıcı güçlerine dikkat çeker ve tabii potansiyellerini ahlaki çatı altında icra etmesi üzerine vurgu yapar. Aynı zamanda, insanın doğal zaafalarını da göz önüne alır. Bu yüzden insan doğasının dengeli ve gerçekçi bakış açısını sunar ve kinizm (ahlaki hor görme) ve romantizmin aşırılıklarından sakınır. (Momin, 1992; Momin, 1997)

İslami dünya görüşünde özlü insan fikri yaratıcının ona bahsettiği kaynak ve nimetler kadar kendi davranışlarından dolayı da Allah'a karşı sorumlu ve hesap verebilir olan ahlaki bir varlık fikridir. Seyyid Hüseyin Nasr, doğru bir şekilde şunu gözlemlemiştir ki, İslamiyet asla başıboş insan, kendisinden başka hiç kimseye karşı sorumluluk duymayan insan fikrinin gelişimine izin vermez. (Nasr, 1993:27). İslamiyetin ahlaki sorumluluk prensibi, Gelişmenin Batılı modeliyle ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olan obur ve neredeyse tahrik edici bir tüketici tarafahtarlığı ve bariz gereksiz tüketime karşı etkili ve çok gerekli düzeltme sağlar.

İslami itikat, bir taraftan kontrolsüz bireysel hazların bir taraftan da terk ve feragatlerin aşırılıklarından uzak durur. Kur'an, inananları bu dünyanın Allah vergisi nimetlerine iştirak etmelerini kuvvetle teşvik ederken (Kuran, 28:77), itidal ve denge değerleri üzerine büyük vurgu yapar. İslam eşitlik ve sosyal adalete öncelik verir ve servetin az sayıdaki birey ve ailelerde toplanmasını onaylamaz.

İslami itikat ve hukuk temel bir eşitlikçilikle tanımlanır; şöyle ki, insanlar arasındaki ırk, renk, sınıf, zenginlik veya statü, hiçbir ayrımcılığı kabul etmez. İslamiyet, kutsal bilgiye ulaşmada öncelikli ya da insan ile Allah arasında aracılık yapmaya özel yetkili hiçbir dini sınıfı tanımaz. Aynı şekilde

İslamî devlet, toplumun belli bir kısmını korumak demek değildir. Aksine, onun yapısına demokratik ethosda nüfuz edilebilir. İslami devlet esas olarak, sınıf ve itikat farklılıklarına bakmaksızın toplumun tüm bölümleri için ekonomik ve sosyal güvenlik, sosyal adalet ve insan haklarının temininin emredildiği bir refah devletidir.

Batılı olanlar kadar gelişmenin alternatif modelleri de tamamen madde ve dünyevi karşılıklardan ésinlenirken, İslami perspektif, İslami geleneğin merkezi olan her şeyden daha önemli ahlaki bir tutumla karakterize edilir.. Bunun yanı sıra İslami gelenek, insan varlığının tüm boyutlarını kaale alarak ve bunları bütünsel bir perspektiften değerlendirerek indirgemecilik tuzağından kaçınır.

İslamiyet, evrensel bir din olduğunu ileri sürmesinden dolayı, İslami gelişim modeli zaruri olarak evrensel ve kültürler ötesi bir modeldir. Aynı zamanda İslami yaklaşım, çoğulculuk ve evrenselcilik arasındaki diyalektiği ve makrokosmos ve mikrokosmos arasındaki tamamlayıcılığı da göz ardı etmez. İslami gelenek, yenilikler, icatlar ve harici etkiler dahil bölgesel farklılıklara uyum sağlayacak kadar yeterince esnek ve dinamiktir. Gerçekte Müslüman dünyası boyunca İslami Büyük Gelenekle yerel, bölgesel geleneklerin zengin bir yapıdaki sentezini fark etmemek çok zor nerdeyse imkansızdır. (Gellner, 1984:4)

Gelişim üzerindeki İslami perspektifin birbiriyle ilişkili iki boyutu, makro ve mikro boyutlar, tasvir edilebilir. Evrensel bir itikat ve ideoloji olarak İslam evrensel ve kültürel-ötesi olan kendi farklı gelişim vizyonuna sahiptir. Bu makro boyutu oluşturur. Diğer taraftan, İslami gelenek kendi çerçevesi içindeki bölgesel özellikleri birleştirmek için yeterince açıktır. Bu ise gelişim üzerine İslami perspektifin mikro boyutu olarak açıklanabilir. Bundan dolayı, İslami gelişim perspektifi sahte evrenselcilik ve dar kültürel görecelik gibi iki yanılgıdan basiretli bir şekilde uzak durur. Şu da ilave edilebilir ki İslami perspektif, alternatif gelişim modelleri hakkındaki in-

İslamiyet, modernleşme projesinde gerekli görülen aşırı yüceltilmiş insan anlayışına dengeli bir düzeltme getirir. Bu abartılı ve gerçek dışı anlayış geniş ölçüde şimdilerde ters tepki gören çevrenin pervasız bir şekilde kontrol ve egemenliğinden sorumludur. Modernist söylem, tarih örgüsü üzerinde büyük önem arz eden ve yaygın eşitsizlik, batı hakimiyeti ve derebeyliği, toplumun kenara atılmış ve mahrum bırakılmış kısımlarının yaygın sömürüsü, demokratik hakları bastırma ve açlığa, hastalık ve ölüme karşı duyarsızlık içindeki bugünkü çerçevede yansıtılan insan durumunun karanlık tarafını dikkate almakta başarısız kalmaktadır. Aynı şekilde İslamiyet aşırı maddecilik, zevke düşkünlük ve tüketiciliğe -ki bunlar modernlik projesinin bir başka yansıması ve çağdaş batı dünyasını kültürel yönsüzlük, ahlaki anarşi ve kolektif varoluşsal nevroz boşluğu içine düşüren gelişmelerdir- bir düzeltme önermektedir. Bu yüzden İslamiyet batı sahnesindeki son gelişmeler tarafından doğruluğu kanıtlanan, modernliğin köklü, kapsamlı ve yapıcı bir eleştirisini teklif etmektedir.

V. Beklentiler

Söylemeye gerek yoktur ki, dünyaya İslamiyetin olumlu ve uygun bir imajını sunma öncelikli sorumluluğu Müslümanlara düşer. Bu görevi başarıyla tamamlamanın en etkili ve kuvvetli yolları bireysel ve kolektif bir şekilde İslamiyetin fikir ve hükümlerine bağlanmak ve bu suretle pratikte bir model/örnek oluşturmaktadır. Bununla birlikte, üzüntü vericidir ki yıllar boyu Müslümanlar tarafında İslamiyetin öğretti ve ideallerine sahte bağlılık gösterme ve İslami kodları ihlal etmede yaygın bir eğilim gösterilmiştir. Bu şekilde davranılırken iki kat daha suçlu olmuşlardır onlar: İslami prensiplerden sapmışlar ve bu suretle Müslüman olmayanlara (gayri müslimlere) İslamiyetin negatif bir imajını sunmuşlardır. İnsanlar bir ağacı taşıdığı meyveyle tanımlamaya eğilimlidir.

ler ve bu hesaba katıldığında Müslümanlar kendilerinden utanmalı ve suçlu olduklarını bilmelidirler. Bununla birlikte, İslamiyet gerçekten evrensel ve ilahi-tayinli bir din olmasından ötürü uzaklara yayılmaya devam etmekte ve mesajı dünyaya çapında milyonlarca insana aratan bir oranda çekici hale gelmektedir. (Irving, 1979:3)

İslami gelişim modelinin gelecek ihtimalleri/beklentileri İslami sosyal düzen ve İslami devletin daha büyük gerçekliği kadar global senaryoya referans göstermeden yeterli bir şekilde incelenemez. Ne şaşırtıcıdır ki, dünya genelinde 1 milyarı aşan Müslüman nüfus ve etrafta birçok Müslüman yönetimler olmasına rağmen hiçbirisi tam olarak İslami olarak tasvir edilemez. Çoğu Müslüman ülkeler meşru ve demokratik yollarla seçilmiş yönetimler konusunda eksiktir. Bunlardan birkaç tanesi baskıcı ve despot rejimler altında sendelemektedir. Rüşvet yeme, adam kayırmacılık ve öldürücü kavgalar çoğu Müslüman ülkeler üzerine uzun bir gölge örter. Müslüman ülkelerde zengin ve fakir arasında aşırı genişleyen bir boşluk vardır. Arap dünyasının petrol zengini ulusları lüks ve rahatlıktan sefahete dalmaktadırlar ve tembellik, ahlaksızlık ve arsız zevk-ü sefa mahkumları haline gelmişlerdir. Birçoğu Batı egemenliği ve hakimiyetinin ağır yükü altında yaşamaktadırlar. Eski Sovyetler Birliği'nin dağılması, Amerika ve Avrupah Müttefikler tarafından hükmedilen tek kutuplu bir dünyanın doğmasına sebebiyet vermiştir. Sadece birkaç Müslüman yönetimi, batı dünyasının güç oyununda gerçekte masaya yatırılır. Çokça alkışlanan globalleşme süreci Batı sömürüsüne zekice bir kamuflej görevi üstlenmekte ve çeşitli Müslüman ülkeler Batılı entrikaların avına düşmüşlerdir. Borç tuzağı ölümcül kalkanını Müslüman ülkeler arasında derin ve geniş bir şekilde yaymıştır ve tahmine göre bu ülkelerin borçları dünya borçlarının % 30'unu oluşturmaktadır. Güçlü uluslar tarafından tanımlanan ve dikte edilen uluslar arası ticaret koşulları, teknoloji ve bilimsel hünerlerin transfer şartları ve batılı ülkelere Müslüman, özellikle Arap ülkelerine ağır silah ve malzeme satışı, Müslüman ülkelerin

sanca endişeleri paylaşıyor olsa da onların dahili sınırlamalarını aşacak yaratıcı potansiyele sahiptir.

Son yirmi yıl boyunca, İslami/Müslüman sosyal bilimciler kadar Batılılar arasında da moderniteye karşı İslami cevap hakkında dikkate değer görüşme ve tartışmalar yapılmıştır. İnkâr edilemez ki, batı İslamiyeti at gözlüklerle görme eğilimi sergilemiştir. (Daniel, 1960; Southern, 1962; Sait, 1978) Haçlı mirası ve Batı medeniyeti ve hegemonyasına karşı algılanan tehdit dahil birçok faktör, Batı dünyasında İslamın negatif bir imajının yayılmasının sorumlusudur. Genellikle ve büyük ölçüde, batılı doğu bilimciler ve sosyal bilimciler İslamiyeti batı medeniyetinin değerleri ve ideolojik güdülerinden algılama ve yargılama eğilimi göstermişlerdir. (Momin, 1987). Modernliğin geniş bir şekilde insanlığın vaat edilen Mesih'i olarak görüldüğü 1960'lı ve 1970'li yıllar boyunca, İslamiyet modernliğin emirlerine teslim olmayı reddetmesi ve uzak durma eğiliminden dolayı statik ve kapalı bir sistem olarak tanımlanmıştır. Birincisi, bu tanımlama Avrupa merkezli bir önyargıyla renklendirilir. İkinci olarak bu tanımlama, İslami zihniyetin objektif bir anlaşılışına değil, Afrika ve Asya'daki belli Müslüman toplumların seçmeli bir incelenişi üzerine kuruldu. Şüphesiz İslamî Büyük Gelenek geçmişin ve bugünün tüm Müslüman halkları ve toplumlarını bir araya getirir ve kenetler. Bununla birlikte şu da bir gerçektir ki Müslümanların davranış şekillerinin İslamiyetin ideal ve hükümleriyle farklılık arz etmesi çok olağan dışı değildir. Çoğu Batılı bilginler bu açıdan haksız yargının suçluları olmuştur, çünkü ağaçtaki ke-resteyi görememişlerdir.

Modernite projesi temel olarak aşağıdaki özelliklerle tanımlanmaktadır; akılcılık, bilim ve teknoloji, bu dünyaya yönelim ve insanın kendi olaylarını akıl yoluyla çözebilme/aşabilme kapasitesine sahip olduğu inancı (Weiner, 1966). Modernliğe İslamın verdiği cevap tenkitçi olduğu kadar akıllıca ve dikkatle seçilmiş bir cevap olarak açıklanabilir. İslamiyet

insanı bilinç sahibi, akılcı ve yaratıcı melekeleriyle hayvanlardan farklılaştırılmış olarak görür. İnsanları akıl melekelerini kullanmaya ve insan ruhu kadar doğanın gizemleri üzerinde de düşünmeye sevkeder. Bu yüzden İslamiyet bilimsel ruha pozitif bir yaklaşım içindedir. (Bucaille, 1981).Ortaçağ süresindeki en önemli icad ve yeniliklerin bazılarının müslüman bilimciler tarafından meydana getirildiği ve klasik Yunani mirasın Avrupa'ya geçişinde asli bir rol oynadıkları gerçekleri bir rastlantı değildir.(Sarton, 1927-31; Hayes, 1983; Mo-min, 1997)

Felsefe ve bilim sosyolojisindeki son araştırmalar ortaya çıkarmıştır ki, bilim esasen bir insan girişimidir ve bilimsel gelişme sosyal ve kültürel bağlam kadar belli değerler ve ideolojik öncüllerle de bağlantılıdır. (Polonyi,1957; Kuhn, 1971; Bronowski,1956; Heisenberg, 1974) Bilime İslamî yaklaşım onun ontolojik ve epistemolojik öncülleriyle şekillenir. İslami epistemoloji açık, esnek ve dinamik bir karaktere sahiptir. Peygamberin bir hadisinde bu şu şekilde yansıma bulur: "Hikmet bir müminin kaybolan malı gibidir; nerede bulursa onu alır." Bu yüzden İslamî yaklaşım, yabancı düşmanlığı ve egoizm tuzağından sakınır.

Bilim bir insani ve sosyal fenomen olduğundan insan doğası ve ahlaki sorumlulukla ilgili sorular yakın ilgiye sahiptir. İslamiyet bir dereceye kadar, insanın Allah vergisi potansiyelleri hakkıyla kullanması kadar ilahi sır ve alameti anlamasına da yardımcı olmasıyla bilimsel gelişime takdir edici bir bakışa sahiptir. Bir insan girişimi olarak bilim hem yaratıcı hem de yıkıcı potansiyele sahiptir. O insan refahı ve özgüçlük için bir araç olarak görev yapar; ayrıca ihtiras, baskı ve yıkımın hizmetinde de bulunabilir. Bu yüzden, bilimsel gelişim ahlaki kriter ve dengelerin olduğu bir sistem içinde desteklenmeye ihtiyaç duyar. Modernlik projesinin köşe taşı olan Bilime karşı İslamî yaklaşım insani durumun şeytani tarafının bir yansıması olan onun karakteristik kibrinin söküp atar.

teknolojik olarak ileri Batılı ülkelere ağır bir şekilde bağımlılığını güçlendirir.

Bu, Müslüman ülkelerin insan ve doğal kaynaklardan yoksun olması demek değildir. Yanlışlık, güç ve zenginliğin adaletsiz dağılımı, zenginliğin birkaç birey ve ailede yoğunlaşması, israf, mesleki uzmanlık alanındaki eksiklik ve insan kaynaklarının yetersiz kullanımında yatmaktadır. Müslüman ülkelere eziyet eden yaygın rahatsızlıklardan bir tanesi de eğitimsizlik ve mesleki kabiliyet ve yetenek eksikliğidir. Eğitimli/okuma yazması olan Müslüman oranı dünyada en düşük seviyededir. Dünya genelinde Müslümanların yaklaşık üçte ikisi okuma yazma bilmez, dünya ortalamasından çok aşağıda ve hatta III. dünya ülke ortalamasının bile altındadır. Okuma yazmayı bilmekle verimlilik arasında pozitif bir sebep-sonuç ilişkisi vardır. Benzer bir şekilde Müslüman kadınların dörtte üçü okuma yazma bilmez. Kadın cehaleti sağlık ve yüksek oranda çocuk ölümüyle doğrudan bir alakaya sahiptir. (Haniff, 1992)

Yukarıdaki tartışmanın sonucu şudur ki genel olarak Müslüman ülkelerin şu kültürel sendromu paylaştıkları görülür: mülkiyet ve ekonomik gelişmemişlik, cehalet, dış borç ve yardımlara aşırı itimat ve yerleşik tembellik, açık olarak, tüm bu özellikler İslami kültüre aykırıdır. Bu yüzden, Müslümanlar bulundukları bataklıktan/utanılan durumdan kendilerini suçlamadılar. (Kur'an 30:41; 42:30)

Genel olarak İslami mesajın ve özel olarak ta İslami gelişim vizyonunun yansıtılması ve yayılması için birbiriyle ilişkili iki gereksinime dikkat çekilmeye ihtiyaç vardır. İlk durumda, İslamiyetin olmazsa olmaz idealleri ve prensiplerine uygun olarak Müslüman ülkelerin büyük bir yeniden yapılandırılması elzemdir. Hususi olarak ekonomik ve sosyal açılardan, İslami ruha uyumlu bir demokratikleşmeye, eşit zenginlik dağılımına, kaynakların akıllı kullanımına, kendi kendine güvene, insani kaynak gelişimine ve finansal yeniden yapılandırmaya gereksinim vardır. (Chapra, 1992) İkinci ola-

rak İslami gelişim modelinin parametrelerinin incelenmesine ve çağdaş akademik söylemde inceliklerle işlenmesine gereksinim vardır. Bu açıdan Müslüman sosyal bilimcilerin özel bir sorumlulukları vardır. Modernlik projesinin ve batılı gelişme modelinin İslami bir çerçevede olduğu kadar çağdaş gelişmeler ışığı altında da sistematik bir eleştirisini sunmak zorundadırlar. Söylemeye lüzum yoktur ki, bu durum İslami gelenek kadar sosyal bilim literatürü ve çağdaş global senaryo ile de birinci derecede aşinalık gerektirir. Bu görev şüphesiz çok büyük ve meydan okuyucudur. Fakat kendi zamanlarında korkulur meydan okumalara karşı duran ve İslami ruhun uygun bir zihinsel ve ahlaki savunmasını gösteren alimler arasında İmam Gazali ve Şah Velîyyullah gibi bizden önceki örneklerimiz var.

İslami gelenek Müslüman imparatorlukların ve yönetimlerin yükselen ve düşen talihlerinden en az şekilde etkilenen karakteristik dinamizm ve esnekliğe sahiptir. Bu bağlamda Müslüman dünya ve dünyanın geri kalanının önemli bölümleri boyunca yükselen yeniden İslamî doğuş dalgası, Müslüman entellektüeller ve akademisyenler arasındaki İslami bilincin uyanışı İslamî mesajın dünya çapında yansıtılması ve yayılması bütün bunlar yakın gelecekte İslami gelişme vizyonunun da aktarılması için dikkate değer vaatler içermektedir..

NOTLAR*

- 1) Batının ekonomik ve teknolojik hakimiyeti ile kaynakların eşitsiz dağılımı ve tüketimi arasında pozitif bir ilişki var gibi görünüyor. Bu yüzden, Dünya gelirinin % 85'i batının müreffeh uluslarını da kapsayan global nüfusun çeyreği tarafından cebe sokulmaktadır. Kuzeydeki kişi başına düşen odun, kağıt, metal ve kömür tüketimi güneydekinden 5 kat daha fazladır. Dünya nüfusunun % 6'sına sahip Birleşik Devletler dünya enerjisinin % 30'unu tüketir.
- 2) Her ne kadar Kur'an insanı Allah'ın halifesi olarak görse (2:30) ve insanın en üstün /şerefli varlık olarak yaratıldığını söylese de (95:4), aynı zamanda insan doğasının karanlık tarafını da hesaba katar. Bu yüzden, Kur'an, insanı zayıf (4:28), ümitsiz ve şükürsüz (11:9; 17:67), nankör

* Metnin orijinalinde notların yeri belirtilmemiştir. (çn.)

(14:34; 100:6), aceleci (17:11), daima kindar (17:100), muhteris (18:54), dikkatsiz (82:6) ve asi (96:6) olarak tasvir etmektedir. Peygamberin (SAV) her bireye bir şeytanın eşlik ettiğini söylediği bildirilmektedir. (Müslim: Kitabu Sıfaatil-Münafıkıyn)

- 3) Peygamber (SAV), İslami ruha tecavüz etmedikleri takdirde dış kaynaklı özelliklerin kullanılmasına karşı karakteristik olarak açık ve esnek bir tutum içinde olmuştur. Bu yüzden Taif kuşatmasında Romalı ve Yahudi savaş silahlarının kullanılmasını uygun görmüştü. Aynı şekilde, savunma için şehrin etrafına hendek kazmak için İran stratejisini kabul etmişti. Ayrıca, İranlı ve Romalı giysilerini kuşanmış ve de Hint ilaçlarını kullanmayı onaylamıştı.
- 4) Peygamber (SAV), Müslüman dünyasındaki müteakip gelişmelerle tasdik edilen karakteristik bir ileri görüş/basiret ve sezgiye sahiptir. Diğer şeyler arasında aşırı refah ve bolluğun kötü sonuçlarını önceden görmüştü. Bu yüzden şunu bildirmiştir: "Gerçekten Allah tarafından yok-sullukla ezilmekte olan senin için hiçbir korkum yok; daha ziyade endişem şu ki dünya nimetleri senden öncekilerin önüne serildiği gibi senin de önüne serilecek ve (gözü dönmüş olarak), öncekilerin de yaptığı gibi kavga edeceksin ve bu onları yıktığı gibi seni de yıkabilecektir." (Tirmizi: el-Babül-Kıyame ve'r-Rikak). Ayrıca o şöyle de buyurmuştur: "Her millet için bir musibet vardır ve benim ümmetimin musibeti de zenginliktir/servettir." (Tirmizi: el-Babü'z-Zühd).

KAYNAKLAR

- Berger, Peter L. Vediğr., (1973): *The Homeless Mind*. London: Penguin.
- Black, C. E. (1966): *The Dynamics of Modernization*. New York:Harper and Row.
- Bronowski, J. (1956): *Science and Human Values*. New York: Harper.
- Bucaille, Maurice: *The Bible, Quran and Science*. Paris:Editions Segheres.
- Buxi, Upendra (1997): "The Unreason of Globalization and the Reason of Human Rights." *A. R. Desai Memorial Lecture*.
- Cernea, Michael (1991): *Putting People First*. 2nd ed. New York: Oxford University Press.
- Chapra, M. Umer (1992): *Islam and the Economic Challenge*. UK: The Islamic Foundation.
- Daniel, Norman (1960): *Islam and the West: The Making of an Image*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Ferreira, J. V. And Momin, A. R. (eds) (1983): *Nemesis: Critical Perspective on Modernization*. Bombay: Ramrakhiani Publications.
- Gellner, Ernest (1984): *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harbison, Frederick H. (1973): *Human Resources and the Wealth of Nations*. New York: Oxford University Press.
- Haniff, Ghulam M. (1992): "Muslim Development at Risk: The Crisis of Human Resources", *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol.9, no.4, ss. 515-32.
- Hayes, J. R. (ed) (1983): *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*. Cambridge, Mass: MIT.
- Heisenberg, Werner (1974): "Tradition in Science", *The American Review* (Summer).
- Irving, T. B. (1979): *Islam Resurgent*. Lahore: Suhail Academy.
- Kothari, Rajni (1988): *Rethinking Development: In Search of Humane Alternatives*. Delhi: Ajanta Publications.
- Kuhn, T. S: (1971): *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press.
- Leach, Edmund (1982): *Social Anthropology*. New York: Oxford University Press.
- Levy, Marion J. (1972): *Modernization: Latecomers and Survivors*. New York: Basic Books.
- Lyotard, J. G. (1984): *The Post-Modern Condition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mestrovic, Stjepan (1993): *The Barbarian Temperament*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Mishan, E. J. (1967): *The Costs of Economic Growth*. London: Staples Press.
- Momin, A. R. (1986): "On Islamic Fundamentalism: the Genealogy of a Stereotype", *Hamdard Islamicus*. Vol.IX (3) Autumn 1986. (Türkçesi: "İslam Köktencililiği Üzerine: Basmakalıp Bir İfadenin Soykütüğü", çev. Mevlüt Uyanık, *İslamî Araştırmalar*, C.6, S.3, TY., s. 165-171).
- Momin, A. R. (1992): "Islamic Sociology: Towards a Conceptual Framework", *Journal of Objective Studies*, vol. 4, no. 1, ss. 14-21.

- Momin, A. R. (1997): *The Quest for Knowledge: an Islamic Perspective*.
- Nasr, S. H. (1993): *Religion and Environmental Crisis*. Delhi: Indra Gandhi National Centre for the Arts.
- Polany, Michael (1958): *Personal Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Reich, Robert B. (1991): *The Work of Nations*. New York: Vintage Books.
- Said, Edward (1978): *Orientalism*. London and Henley: Routledge and Kegan Paul.
- Sarton, George (1927-1931): *An Introduction to the History of Science*. 3 vols. Baltimore
- Southern, R. W. (1962): *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Stent, Gunther S. (1975): "Limits to the Scientific Understanding of Man", *Science*, vol.187, no.4181, (March 21) ss. 1052-1057.
- Todaro, Michael P. (1981): *Economic Development in the Third World*. 2nd.ed., New York: Longman.
- UNDP: *Human Development Report 1990*. New York: Oxford University Press.
- UNDP: *Human Development Report 1996*. New York.
- Urban, G. R. (1979): *Can We Survive Our Future*. London: the Bodley Head.
- Worsley, Peter (1967): *Third World*. London: Widenfeld and Nicolson.

Türkiye’de İlahiyat Fakültelerindeki Akademisyen Din Sosyologları Bibliyografyası*

İHSAN ÇAPCIOĞLU*

Abstract:

The Bibliography of The Academician Sociologist of Religions in Turkey.

The scientific study of religion in the West began at the first quarter of the eighteenth century. During this time, numerous work on religion, especially sources of religion/religions had been published. However, history of sistematic and comparative study about the so-

* AÜİFD, Cilt XLIV (2003) Sayı 2 s. 207-255. Bu bibliyografya tamamen tüketici bir bibliyografya olmayıp sürekli güncellenmeye açıktır. Bibliyografyaya tarafımızdan bazı kitap ve makale isimleri eklenmiştir. Bu makaleyi tamamlayıcı olmak bakımından din sosyolojisi alanında Türkiye’de yapılmış bulunan Yüksek Lisans ve Doktora tezlerinin bir listesini sunan İhsan Çapcıoğlunun şu makalesine de araştırmacıların ve meraklıların bakması önerilir: “Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde Din Sosyolojisi Alanında Tamamlanmış Lisansüstü Tezler Üzerine Bir Araştırma”, AÜİFD., XLV (2004), sayı 1, s. 203-224. Ali Coşkun.

** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Araştırma Görevlisi, e-mail: icapci@divinity.ankara.edu.tr

ciology of religion back to German sociologist Max Weber. Since his time, the scientific study of religion has also been carried out in Islamic and Turkish World. This paper introduces the works of 63 academicians sociologist of religions in all Turkish theological faculties since 1949, covering their thesis, books, papers and translations.

Key Words: *Bibliography, Academicians, Turkish Sociologist of Religions, Sociology of Religion.*

Tarihte bilinen tüm insan topluluklarında bir dine rastlanmakla birlikte modern din bilimi araştırmalarının târihi ancak iki asır öncesine dayanmaktadır. 18. Yüzyılın başlarında din olgusu üzerine yapılan araştırmaların psikoloji, antropoloji, etnoloji ve arkeoloji gibi alanlarda ve özellikle dinin kaynağı problemi üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir.¹ Rönesans, reform hareketleri ve coğrafi keşiflerle birlikte medeniyetler ve kültürler arası ilişkilerin artması, kültürün diğer alanlarında olduğu gibi din alanında da farklı inanç, gelenek ve dinlere sahip topluluklara ait malzemelerin derlenmesine imkan sağlamış ve özellikle etnoloji, etnografya ve folklor alanındaki çalışmalar bilim adamları açısından oldukça zengin bir literatüre ulaşmanın yolunu açmıştır.

Ortaçağın sonlarından itibaren Batı'nın sosyo-ekonomik yapısı hızla değişmeye başladı. Köyden kente göç hareketleri, büyük kentlerin ve metropollerin ortaya çıkışı (hızlı kentleşme) ve buna bağlı olarak toplumların hayatında meydana gelen büyük değişimler, bilim adamlarının ilgisini sosyal konulara yönlendiren başlıca etmenler oldu. Bütün bu gelişmeler, Sosyoloji ve toplumun dinî hayatı, din-toplum ilişkileri, dinî gruplar ve sosyal nitelikli dini olayların incelenmesini amaç edinen Din Sosyolojisi ilminin, içinde geliştiği İlahiyât ve Felsefeden ayrılarak bağımsız bir ilmi disiplin olarak ortaya çıkmasına zemin hazırladı.²

1 Mehmet Taplamacıoğlu, "Dinler Bilimi", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C. XIX, s. 41-47.

2 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, (3. Baskı), İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 118.

Batı'da yapılan ilk din sosyolojisi araştırmalarında, dinin sistematik bir metodoloji dahilinde incelenmesinden ziyâde, belli bir tekâmül çizgisine dayalı evrimci ve pozitivist açıklamalarla ele alındığı ve bu araştırmaların antropolojik bir karaktere sahip olduğu görülmektedir.³ Ancak, tarihi ve sistematik din sosyolojisi ilminin kurucusu kabul edilen Max Weber ile birlikte, din sosyolojisinin, dinî davranışlar ya da dinî karakterli sosyal davranışların ve gruplaşmaların incelenmesini amaçlayan bir disiplin haline geldiğini görmekteyiz. Dinin diğer sosyal kurumlarla ve özellikle ekonomi kurumu ile ilişkileri üzerine gerçekleştirdiği incelemelerde yöntem konusuna ayrı bir önem atfeden Weber, tarihi yaklaşım modelinin yanı sıra fonksiyonel modeli de kullanmış ve böylece karşılaştırmalı, tipolojik ve sistematik yaklaşıma dayalı araştırmaların ilk örneklerini vermiştir.⁴

Her ne kadar genel ve özel din sosyolojileri çerçevesinde tüm dinleri karşılaştırmalı ve sistematik açıdan incelemeyi düşündüğü eserini tamamlayamadan vefat etse de, Weber'in din sosyolojisi anlayışının etkileri Türkiye'ye kadar uzanmış ve özellikle Türk düşünürü Sabri F. Ülgener'in⁵ "sosyal insan" tipleştirmesi üzerinde etkili olmuştur. Weber sonrası dönemde süratle gelişen din sosyolojisi, gerek teorik ve gerekse ampirik karakterli pek çok araştırmanın yapıldığı bir alan olarak diğer Avrupa toplumları arasında da itibâr ka-

3 Din sosyolojisi literatüründe tekâmülcü din nazariyeleri olarak bilinen bu teoriler, Auguste Comte'un Üç Hal Kanunu'na (La loi de trois états) dayanmakta ve dinin kaynağını, totem/toplum (Durkheim), büyü/bir takım sihir güçler (J. Frazer), ruh/rüya (A. Tylor) ve tabiat güçlerinde (M. Müler) aramaktadır. İnsanın tabiatında var olan din duygusunu ve kutsalı, basit toplumsal olaylara bağlayan ve böylece Avrupa'nın yaşadığı dinsel tecrübeyi bütün insanlığa genelleyen bu teoriler, başlıca ilgisi antropolojik ve etnolojik konular üzerinde yoğunlaşan bilim adamları tarafından geliştirilmiş ve savunulmuştur. (Bu konuda daha geniş bilgi ve eleştiriler için bkz. Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisine Giriş*, Ankara 1961, s. 53-70; Günay, a.g.e., s. 121-148.

4 Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 149.

5 Weber'in görüşlerinin Sabri F. Ülgener tarafından nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı konusunda yakın zamanda yapılabir araştırma için bkz. Sefer Yavuz, *Sabri F. Ülgener'e Göre Din-İktisat-Ahlak İlişkisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2002.

zanmış ve zamanla dünyanın diğer bölgelerinde de yayılımını ve gelişimini sürdürmüştür.

Batı dünyasında filizlenen ve gelişen modern din bilimi araştırmalarının yansımaları kısa süre sonra Türk toplumunda da görülmeye başlamıştır. Yakın dönemin ilk Türk sosyologları olarak bilinen Ahmet Rıza, Ahmet Şuayp, Bedî Nûri, Prens Sabahaddin, Mehmet Satı Bey, Celal Nûri, Mehmet İzzet ve Ziya Gökalp'in çeşitli sosyal konular arasında dînî konulara da eğildikleri anlaşılmaktadır. Le Play ekolünün Türkiye'deki temsilcisi olarak kabul edilen Prens Sabahaddin, dînî tezahürlerin toplumdan topluma değişen çeşitliliği üzerinde durmuştur. Durkheimci din anlayışına dayalı olarak özellikle din sosyolojisi konularında eserler veren Ziyâ Gökalp, İstanbul Dâr'ül Fünûn'unda "Dinî Sosyoloji" adı altında dersler okutmuş ve bu dersin notları daha sonra "Dinî İctimâiyat Notları" adı altında basılmıştır. Ord. Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken'in 1943'te te'lif ettiği "Dinî Sosyoloji" adlı eseri ise, Türkiye'de yazılan ve basılan ilk sistematik din sosyolojisi kitabıdır.⁶ Ayrıca, aynı yazar'ın "Dinî İctimâiyat" başlığıyla Felsefe ve İctimâiyat Mecmuasında yayınlanmış iki makalesi⁷ ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisinde yayınlanan "İptidâilerde İctimâî Bünye ve Din"⁸ adlı çalışması bu alanın öncülerindendir.

Türkiye'de akademik anlamda ilk Din Sosyolojisi araştırmaları ise, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin 1949'da açılmasıyla birlikte başlamıştır. Bu tarihte ilk din sosyolojisi dersini Prof. Dr. Mehmet Karasan vermiştir. 1980'lerden itibaren sayıları yirmiyi aşan İlahiyat Fakülteleri kurulmuş; bu fakültelerde din sosyolojisi müstakil bir ders olarak okutulmaya başlanmış ve alınan yeni akademisyenlerle birlikte öğretim elemanı sayısı arttırılmıştır. Bugün Din Sosyolojisi ala-

6 Ünver Günay, a.g.e., s. 184.

7 Bkz. H. Ziya Ülken, "Dinî İctimâiyat", *Felsefe ve İctimâiyat Mecmuâsı*, İstanbul 1927, S. 4, s. 264-271; İstanbul 1927, S. 5, s. 321-332.

8 Bkz. H. Ziya Ülken, "İptidâilerde İctimâî Bünye ve Din", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*, İstanbul 1959, S. 13-14., s. 35-57.

nında uzmanlaşan bilim adamları, alanın ülkemizdeki gelişimine katkıda bulunmaya devam etmektedir.

Bu araştırmada, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin kuruluşundan günümüze kadar Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde görev yapan akademisyen din sosyologlarının ve alanla ilgili yayınlarının tespiti amaçlanmıştır. Toplam 63 öğretim elemanından üçü vefat etmiş, üçü emekli olmuştur. Bir öğretim elemanı ise şu anda İlahiyat Fakültesi dışında görev yapmaktadır. Fakültelerdeki dağılım, en son bulunulan görev yerleri dikkate alınarak belirlenmiştir. Din Sosyolojisi ile ilgisi olduğu düşünülen yayınlar (yüksek lisans, doktora ve doçentlik tezleri; makale, bildiri, tercüme, ansiklopedi maddesi ve kitaplar) kayda geçirilmiştir. Tezler ve yazı sahibinin kısa süre içinde yayınlanacağını ifade ettiği araştırmalar dışında yayınlanmamış çalışmalar dikkate alınmamıştır. Ayrıca, kitap tanıtımı ve gazete yazıları ile alan dışı yayınlar (edebî eserler, şiirler vs.) göz önünde bulundurulmamıştır. Akademisyenlerin sıralaması, üniversite adlarına göre alfabetik olarak yapılmış, aynı fakülte içindeki sıralamada ise akademik hiyerarşi dikkate alınmıştır.

◆ Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Ankara)

• Prof. Dr. Mehmet KARASAN

Makale:

1. "Din Sosyolojisinin Öncüleri ve Kurucuları", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (1953), S. I, s. 61-69.
2. "İlk Yunan Düşüncesinde Din İlmi Denemeleri", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C. II, S. I, s. 21-27.

Kitap:

1. **Din Sosyolojisine Giriş** (Ders Notları), A.Ü.İ.F. Kütüphanesi, t.y., (43 sayfa).
2. **Sofistler ve Cemiyet Meselesi** (Ders Notları), A.Ü.İ.F. Kütüphanesi, t.y., (57 sayfa).
3. **Meslek Ahlâkı** (La Morale Profesaonelle), Emile Durkheim, M.E.B.Yay., Ankara 1962 [II. Baskı (XLIII; 63 sayfa)].
4. **Eflâtun'un Devlet Görüşü**, İstanbul 1964.

• Prof. Dr. Hans FREYER

Doktora: Geschichte der Philosophie im achtzehnten Jahrhundert, Zugleich Philosophische Dissertation, Leipzig: Voigtländer, 1911.

Kitap:

- 1- **Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie.** Leipzig-Berlin: Teubner 1923, [120 sayfa].
Prometheus. Ideen zur Philosophie der Kultur. Jena: Diederichs 1923, [129 sayfa].
- 2- **Gemeinschaft und Volk. Sonderdruck.** Berlin: Junker und Dünhaupt, 1929, [20 sayfa].
- 3- **Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische**

- Grundlegung des Systems der Soziologie.** Leipzig-Berlin: Teubner 1930, [IV+310 sayfa].
- 4- **Einleitung in die Soziologie.** Leipzig: Quelle & Meyer, 1931 [149 sayfa].
- 5- **Revolution von rechts.** Jena: Diederichs 1931, [72 sayfa].
- 6- **Das Erwachen der Menschheit. Die Kulturen der Urzeit, Ostasiens und des vorderen Orients.** Berlin: Propyläen 1931, [XXVIII+626 sayfa].
- 7- **Pallas Athene. Ethik des politischen Volkes.** Jena: Diederichs 1935, [122 sayfa].
- 8- **İndüstri Çağı,** (Çev. Hüseyin Batuhan), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1954 (103 sayfa).
- 9- **Theorie des gegenwärtigen Zeitalters,** Deutsche Verlags-Anstalt, 1958 (260 sayfa).
- 10- **Sosyolojiye Giriş,** (Çev. Nermin Abadan), A.Ü.S.B.F. Yay., Ankara 1963 (I. Baskı: VIII+192; II. Baskı: VIII+254 sayfa).
- 11- **Din Sosyolojisi (Ders Notları),** (Çev. Turgut Kalpsüz), Ankara 1964.
- 12- **İctimai Nazariyeler Tarihi,** (Çev. Tahir Çağatay), (III. Baskı), Ankara 1977 (394 sayfa).

• Prof. Dr. Mehmet TAPLAMACIOĞLU

Doktora: Türkiye’de Danıştay, İspanya Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1952.

Makale:

1. “Din Sosyolojisi Çalışmaları (Batıda ve Bizde)”, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (1960), C. VII, s. 55-61.
2. “Din Sosyolojisinin Yeri ve Tartışma Konusu Olan Meseleleri”, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (1961), C. VIII, s. 45-50.
3. “Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesâfeti Üzerine Bir Anket Denemesi”, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (1962), C. X, s. 141-151.
4. “Din ve Toplum Olaylarının Psikanaliz Bakımından Yoru-

- mu", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*, (1962-1963), S. 17-18.
5. "Din Sosyolojisinde Son Gelişmeler", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (1963), C. X, s. 49-63.
 6. "İstatistik ve Anket Usulleri (Örnekleme)", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (1963), C. X, s. 133-139.
 7. "Laiklik İlkesi ve Türkiye'deki Durum", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (1963), C. XI, s. 35-53.
 8. "Bazı İslam Bilginlerinin Toplum Görüşleri", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (1964), C. XII, s. 83-97.
 9. "Din ve Toplum İlişkileri ve Dînî Gruplar", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (1965), C. XIII, s. 13-20.
 10. "Konfüçyüs: Feylesof ve Din Kurucusu", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (1965), C. XIII.
 11. "Dinler Bilimi", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (1973), C. XIX, s. 41-47.

Kitap:

1. **Regimenes de los Estrechos del Bosforo y de las Dardanelos**, (İspanyolca), L'Universite d'Ankara, 1954 (31 sayfa).
2. **Ville de Ankara et Son Universite**, L'Universite d'Ankara, 1954 (IV+31 sayfa).
3. **un Estudio Comporative Sobre el Consejo de Estado en Turquía**, (İspanyolca), L'Universite d'Ankara, 1955 (62 sayfa).
4. **Din Sosyolojisine Giriş**, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1961, (VI+129 sayfa).
5. **Genel Sosyoloji Üzerine Bir Deneme**, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1961, (II+88 sayfa).
6. **Karşılaştırmalı Dinler Tarihi**, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1966, (XII+264 sayfa).
7. **Din Sosyolojisi**, AÜİFY., 1983, 3.bs.

• Prof. Dr. Mehmet Rami AYAS

Lisans Tezi: İbn Haldun'un Yöntemi Üzerine Bir Deneme, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı, Ankara 1957 (5 Sayfa).

Doktora: Türkiye’de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma, Ankara 1969 [Din Sosyolojisi alanında hazırlanan ilk doktora tezidir. Tez jürisinde: Ord. Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken, Prof. Dr. Mehmet Taplamacıoğlu ve Prof. Dr. Neşet Çağatay yer almıştır].

Doçentlik Tezi: Kur’an-ı Kerim’de Çalışma Kavramı: Sosyolojik Bir Yaklaşma, Ankara 1979.

Makale:

1. "Mehmet İzzet Bey’in Bir Yazısı", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (1976), C. XXI, s. 285-301.
2. "Çalışma Kavramı Hakkında", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, (Ankara 1982), S. V, s. 79-87.
3. "Kur’ân-ı Kerim’de Çalışma Kavramı", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, (Ankara 1982), S. V, s. 89-112.
4. "Bir Gerçeklik Bilimi Olarak Sosyoloji ve Tahir Çağatay", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C. XXXIII, s. 11-41.
5. "Sosyoloji Üzerine", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (1983), C. XXVI.
6. "Üniversite Gençliğinin Zihin Hayatı", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (1987), C. XXIX, s. 263-266.

Bildiri:

1. "Felsefe ve Sosyal Bilimler Öğretimi ve Yayını Üzerine Birtakım Düşünceler", *I. Felsefe ve Sosyal Bilimler Kongresi*, Bildiriler.
2. "Topluluk ve Din Eğitimi", *Atatürk’ün 100. Doğum Yılında Türkiye I. Din Eğitimi Semineri*, İlahiyat Vakfı yay., Ankara 1981, s. 369-373.

Tercüme:

1. *İslâm Sûfileri*, Reynold A. Richoldson (Mehmet Dağ, Kemal Işık, Abdulkadir Şener, Ethem Ruhi Fırlıklı ile birlikte), Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1978 (XVI+155 sayfa).
2. "Toplunun Sırf Dini Teşkilatlanması", Joachim Wach, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C. XIX, s. 175-192.

3. "Din Sosyolojisi Araştırmalarında Objektiflik", Edvard G. Vogt, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (Ankara 1978), C. XXII, s. 297-305.
4. **es-Siyâsetü'l-Medeniyye**, Fârâbi, (Mehmet Aydın ve Abdülkadir Şener ile birlikte), İstanbul 1980.
5. **Hz. Muhammed Mekke'de**, W. Montgomery Watt, (Azmi Yüksel ile birlikte), A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1986 (IX+202 sayfa).
6. "Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi", Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (1988), C. XXX., s. 375-385.
7. **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, Ruth A. Wallace ve Alison Wolf, (Leyla Elburuz ile birlikte), İzmir: Punto Yayıncılık, 2004, (XVIII+555 sayfa).

Kitap:

1. **Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma**, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1991 (80 sayfa).
2. **Kur'ân-ı Kerim'de Çalışma Kavramı: Sosyolojik Bir Yaklaşım**, Akademi Kitabevi, İzmir 1994 (84 sayfa).
3. **İslâm Gerçeği**, (Hüseyin Atay, Beyza Bilgin, Yaşar Nuri Öztürk, Arif Güneş ve Hasan Elik ile birlikte), A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1995.

• Prof. Dr. Münir KOŞTAŞ

Lisans Tezi: Medreseler, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Eğitim Bölümü Anabilim Dalı, Ankara 1964 (40 Sayfa).

Doktora: *La La'icisation de l'enseignement Puplic en Turquie' depuis 1923 Jusqu'à nos Jours*, l'Ecole de Heutes Etudes, Sorbonne, Paris 1976.

Makale:

1. "La laicisation de l'etat Turc", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (1985), C. XXVII, s. 339-346.

2. "De l'Enseignement traditionnel à l'enseignement moderne", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (1986), C. XXVIII, s. 371-389.
3. "Din Sosyolojisine Giriş", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (1986), C. XXVI-II, s. 355-369.
4. "Auguste Comte'un Din Sosyolojisi", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (1987), C. XXIV, s. 67-73.
5. "Sosyalleşme", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (1987), C. XXIX, s. 329-334.
6. "İbn Haldun'un Mukaddimesine Dair Bazı Müşahedeler I", *Din Öğretimi Dergisi*, (Ankara 1988), S. 14, s. 93-101.
7. "İbn Haldun'un Mukaddimesine Dair Bazı Müşahedeler II", *Din Öğretimi Dergisi*, (Ankara 1988), S. 15, s. 23-28.
8. "İbn Haldun'un Mukaddimesine Dair Bazı Müşahedeler III", *Din Öğretimi Dergisi*, (Ankara 1988), S. 16, s. 77-83.
9. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kuruluş ve Tarihçesi", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (Ankara 1989) C. XXXI, s. 1-29.
10. "Max Weber'de Din ve Zihniyet", *Felsefe Dünyası Dergisi*, (Ankara 1993), S. 10, s. 30-35.
11. "19. Yüzyıl İdealist Felsefe Akımı ve Weberci Görüş", *Felsefe Dünyası Dergisi*, (Ankara 1994), S. 11, s. 31-36.
12. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dünü, Bugünü)", *A.Ü.İ.F. Dergisi Cumhuriyetin 75. Yıldönümü Özel Sayısı*, (1999), s. 141-184.
13. "Türkiye'de Laikliğin Gelişimi (1920'den Günümüze Kadar)", *A.Ü.İ.F. Dergisi Cumhuriyetin 75. Yıldönümü Özel Sayısı*, (1999), s. 185-196.

Bildiri:

1. "Responsibilities and Duties of Muslim Scholars in The Modern World (Modern Dünyada Müslüman Alimlerin Sorumlulukları ve Görevleri)", *4 th Congress of League of Islamic Universities and Other Educational Institutions in Disseminating Islamic Culture*, Kualalumpur, Malaysia, 5-9 September 1988.
2. "Muhammed Hamdi Yazır'ın İçtimai Görüşleri", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, 4-5 Eylül 1991 Elmalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993.

3. "Türkiye'de Laikliğin Gelişimi", T. C. Diyanet İşleri Başkanlığı II. Din Şûrası, Eylül 1998 Ankara.
4. "Cumhuriyet, Demokrasi, Laiklik ve İslam", Yeni Sosyolojik Arayışlar Dünya'da ve Türkiye'de Farklılaşma, Çatışma, Bütünleşme, III. Ulusal Sosyoloji Kongresi, 2-4 Kasım 2000 Eskişehir.

Tercüme:

1. "Doğu Arap Dünyasında Hukûkî Modernleşmenin Birkaç Yönü", Al-Katifi, A.Ü.İ.F. Dergisi, (1985), C. XXVII, s. 327-337.
2. "Din ve Sanayi Öncesi Medeniyetten Sanayi Medeniyetine Geçiş", E. Pin, (Essais de Sociologie Religieuse, Paris 1967, s. 233-261'den tercüme), Din Öğretimi Dergisi, (Ankara 1987), S. 8-9, s. 95-104.
3. "Müslümanın Batı Aleminde ve Memleketine Dönüşte Karşılaştığı Problemler", Muhammed Hamidullah, A.Ü.İ.F. Dergisi, C. XXV, s. 419-436.
4. "Bir Ülkenin Kıymet Hükümleri ve Dini Müesseseleri Nasıl İncelenir?", Hervé Carrier, A.Ü.İ.F. Dergisi, (1987) C. XXIX, s. 335-346.
5. "Amerika Birleşik Devletlerinde Laiklik", R. C. Macridis, A.Ü.İ.F. Dergisi, (1988), C. XXX, s. 245-265.

Kitap:

1. Din Sosyolojisi Ders Notları, Ankara 1990.
2. Din Psikolojisi Ders Notları, Ankara 1990.
3. Dinler Târîhi (Abdurrahman Küçük ve Mustafa Erdem ile birlikte), Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fak. Yay., Eskişehir 1993 (233 sayfa).
4. Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış, T.D.V. Yay., Ankara 1995 (VIII+119 sayfa).

•Doç. Dr. Niyazi AKYÜZ

Lisans Tezi: Ermeni Kilisesi ve Katoliklik 1-50. sayfalar, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Ankara 1985.

Doktora: Ankara'nın Boğaziçi Semtinde Dini Hayat ve Kentleşme Üzerine Bir Araştırma, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994 [Dan: Prof. Dr. Münir Koştaş].

Doçentlik çalışması: İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din anlayışı (Ankara, Marmara ve Atatürk Üniversitesi Örneği), Ankara 2001.

Makale:

1. "Dinin Nesnelleşmesi", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (Ankara 1998), C. XXXVII, s. 273-305.
2. "İslam'ın İlk Döneminde Hz. Muhammed'in Tebliğinin Psiko-Sosyal Temelleri", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (Ankara 1998), C. XXXVIII, s. 275-295.
3. "Dinin Mesajının Sosyo-Kültürel Muhtevası ve İslam", (Ankara 1998), *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C. XXXVIII, s. 295-309.
4. "Türkiye'de İslam'ın Kentsel Tezâhürlerine Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (1998), S. 1, s. 111-125.
5. "Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (Ankara 2000), C. XLI, s. 275-291.
6. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (Ankara 2002), C. XLIII, S. I, s. 123-134.

•Yrd. Doç. Dr. Gülay CEZAYİRLİ

Doktora: Ankara'da Bir Mevlevî Topluluğu -Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma-, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996 [Dan: Prof. Dr. Münir Koştaş].

Makale:

1. "Dini Grup ve Toplumsal Grup", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C. XXXVII, s. 365-377.
2. "Şehir Bütün Bağları Çözer Sözü'nün Düşündürdükleri", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C. XXXIX, s. 269-378.

• Ar. Gör. İhsan TOKER

Y. Lisans: 1940'lı Yıllar Sonrası Türk Sosyolojisinde Din Teması, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1999 [Dan: Prof. Dr. Münir Koştaş].

Makale:

1. "İslam ve Laiklik", *İslami Araştırmalar Dergisi*, (1995), C. 8, S. 3-4, s. 218-222.

Tercüme:

1. **Müslüman Kardeşlerin Doğuşu**, Brynjar Lia, Yöneliş Yay., İstanbul 2000, (383 sayfa).

• Ar. Gör. İhsan ÇAPCIOĞLU

Y. Lisans: Sosyal Değişme Sürecinde Din ve Kadının Toplumsal Konumu -Kastamonu Örneği-, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003 [Dan: Prof. Dr. Münir Koştaş].

Makale:

1. "Türkiye'de Akademisyen Din Sosyologları Bibliyografyası", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (Ankara 2003), C. XLIV, S. II., s. 207-255.
2. "Küreselleşmenin Toplumsal Boyutları Üzerine Bibliyografik Bir Deneme", *Dini Araştırmalar* (Eylül-Aralık 2003), C. 6, S. 17, s. 403-422.
3. "Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Din Sosyolojisi Alanında Tamamlanmış Lisansüstü Tezler Üzerine Bir Araştırma", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (Ankara 2004), C. XLV, S. I., s. 203-224.

Tercüme:

1. "Çağdaş Göçmen Dinlerdeki Değişimler ve Dünya Çapında Etkileri", Fennang Yang-Helen Rose Ebaugh, *Dini Araştırmalar Dergisi*, (Eylül-Aralık 2001), C. 4, S. 11, s. 163-196.
2. "Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler", Peter L. Berger, *Dini Araştırmalar Dergisi*, (Mayıs-Ağustos 2002), C. 5, S. 13, s. 187-199.
3. "İslam'a Hakettiği Değeri Vermeliyiz" (Recai Doğan ile birlikte), Annemarie Schimmel, *Tasavvuf Dergisi*, s. 11 (Temmuz-Aralık 2003), s. 553-561.
4. "20. Yüzyılın İkinci Yarısında Din Sosyolojisi", James A. Beckford, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (Ankara 2003), C. XLIV, S. I, s. 467-487.
5. "Küreselleşme ve Kollektif Kimlikler", Judit Bokser-Liwerrant, *İslami Araştırmalar Dergisi*, (Ankara 2003), C. 16, S. 2, s. 281-293.
6. "Din ve Küresel Alan", Roland Robertson, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (Ankara 2003), C. XLIV, S. II, s. 257-272.
7. "Küreselleşme ve Geleneksel Dinin Geleceği", *Dini Araştırmalar* (Eylül-Aralık 2003), C. 6, S. 17, s. 351-361.
8. "Çokkültürcülük ve Din Eğitimi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2003), S. 8, s. 281-290.
9. "Din Sosyolojisinde Son Gelişmeler ve Gündemdeki Tartışmalar", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, (Ankara 2004), C. XLV, S. I, s. 225-262.

◆ **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Erzurum)**

• Prof. Dr. Niyazi USTA

Doktora: Sosyal Hareketlilik ve Din İlişkisi- Samsun/Havza/Ilıca Kasabası Örneği-, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1992 [Dan: Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur].

Makale:

1. "İnsan, İslam ve Toplum", *Türk Yurdu Dergisi*, (1991), C. 11, S. 51, s. 43-47.
2. "Nasrettin Hoca Nüktelerine Sosyolojik Bir yaklaşım", (1996), *Akademik Araştırmalar Dergisi*, S. 2.
3. "Ahiret İnancında Yabancılaşmanın İktisadi Zihniyete Yansımaları", (1996), *Akademik Araştırmalar Dergisi*, S. 2.
4. "Ülke Kalkınması Bakımından Gençliğin Rolü ve Din", *Türk Yurdu Dergisi*, S. 107.
5. "Dini Sosyalleşme ve Atasözlerimiz", *Türk Yurdu Dergisi*, S. 108.
6. "Tasavvufun Doğuşunda Psikolojik ve Sosyolojik Âmil-ler", *Türk Yurdu Dergisi*, S. 109.
7. "Din, Devlet ve Toplum", *Dini Araştırmalar Dergisi*, (Eylül-Aralık 2000), C. 3, S. 8, s. 137-149.
8. "Osmanlı'da Siyaset Sosyolojisi Tarihçesine Kısa Bir Bakış", (2001), *Atatürk Ü.İ.F. Dergisi*, S. 15, s. 61-74.
9. "Aklın Kullanımı, Hoşgörü ve Toplumsal Barış", (2001), *Atatürk Ü.İ.F. Dergisi*, S. 16, s. 97-105.

Bildiri:

1. "Göç ve Din: Toplumsal Değişim Sürecinde Yeni Dini Yönelişler", *Uluslar arası Avrupa Birliği Şurası*, 03-07 Mayıs 2000, İstanbul.

Kitap:

1. **Menzil Nakşiliği: Sosyolojik Bir Araştırma**, Töre Yay., Ankara 1997 (164 sayfa).
2. **Ekonomi Ahlakı ve İnsan Kaynağı**, Aktif Yay., İstanbul 2001 (100 sayfa).

• Yrd. Doç. Dr. Fazlı POLAT

Y. Lisans: Diyanet İşleri Başkanlığı Çerçevesinde Din-Toplum İlişkinine Bir Bakış (1980-1990), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1996 [Dan: Yrd. Doç. Dr. Ni-yazi Usta].

Doktora: Sosyal Değişim ve Din İlişkisi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2002 [Dan: Prof. Dr. Niyazi Usta].

Makale:

1. "Din-Devlet İlişkisi ve Diyânet", *Ekev Akademi Dergisi*, (Kış 2002), S. 10, Ankara, s. 119-128.
2. "Türk Toplumunda Zihniyet Oluşumu Açısından Dînî Sosyalleşme ve Karşılaşılan Bazı Problemler", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (Erzurum 2002), S. 19, s. 207-217.
3. "Türk Atasözlerinin Dinsel Algılarımız Üzerindeki Etkisi", *Kırgızistan Oş Memlekettik Üniversitesi Teologiya Fakültesinin İlmi Jurnalı*, (2003), S. 3.

• Ar. Gör. Şahin GÜRSOY

Y. Lisans: Milli Kimliğin Oluşumunda Dinin Rolü, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1996 [Dan: Yrd. Doç. Dr. Niyazi Usta].

Makale:

1. "Bir Yolsuzluk Türünün Sosyo-Kültürel Çözümlemesi: Rüşvet", *Dini Araştırmalar Dergisi*, (Ocak-Nisan 2001), C. 3, S. 9, s. 63-77.
2. "Küreselleşme Ulus-Devlet ve Din", *Dini Araştırmalar* (Eylül-Aralık 2003), C. 6, S. 17, s. 297-307.

• Ar. Gör. Mustafa MACİT

Y. Lisans: Halkın Din Çerçevesinde Beklentileri (Erzurum-Oltu Örneği), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2001 [Dan: Doç. Dr. Niyazi Usta].

◆ Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Sivas)

• Yrd. Doç. Dr. Durmuş TATLILIOĞLU

Y. Lisans: Din Görevlilerinin Sosyo-Ekonomik Yapılarına Sosyolojik Bir Bakış (Sivas İli Örneği), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 1989 [Dan: Prof. Dr. Yıldırım Arsan].

Doktora: Dînî Cemaatlerin Yapısal-Fonksiyonel Analizi (Kayseri ve Ankara İlleri Rufai Cemaati Örneği), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1995 [Dan: Prof. Dr. Ünver Günay].

Makale:

1. "Din Görevlilerinin Toplumsal Yapı İçerisindeki Konumlarına Sosyolojik Bir Bakış", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1996), S. 1.
2. "Kubrevî Tarikatının Türkmenistan'daki Etkisi", *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1999), S. 3.
3. "Türkmenistan'da Sosyo-Ekonomik yapı ve Dînî Hayat", *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1999), S. 3.
4. "Türkmenistan'da Hayatın Çeşitli Safhaları İle İlgili İnanç ve Uygulamalar", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, (Ekim 1999), S. 2.
5. "Türkmen İrımları (Halk İnançları)", *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2000), S. 4.
6. "Türkmenistan'da Bazı Kutlamalar (Bayramlar ve İnanışlar)", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, (Ocak 2000), S. 3.
7. "Din Sosyolojisi Açısından Türkmen Ailesi ve Kuruluşu: Düğün, Nikah ve Boşanma", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, S. 9-10.

Kitap:

1. Türkmenistan'da Dini ve Tarihi Ziyâret Yerleri, Emek Matbaası, Sivas 2002.

• Yrd. Doç. Dr. Selim EREN

Y. Lisans: Günümüzde Sorular ve Cevapların Işığında Dini Hayata Sosyolojik Bir Yaklaşım, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994 [Dan: Prof. Dr. Münir Koştaş].

Doktora: Sosyolojik Açıdan Ordu Yöresi Alevîliği, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2002 [Dan: Prof. Dr. Münir Koştaş].

Makale:

1. "Cemaaatsel Oluşum ve Dinin Rolü", (Ankara 2000), *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 3, S. 7.
2. "Ordu'da Toplumsal Yaşam", *Dünden Bugüne Ordu*, Konya 2000.

◆ Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Adana)

• Yrd. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN

Doktora: Çağımız İslam Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye'deki Etkileri, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1998 [Dan: Prof. Dr. Ünver Günay].

Bildiri:

1. "Türkiye'de Din Anlayışları ve Kadının Eşitsizliği Sorunu Üzerine", *IV. Ulusal Sosyoloji Kongresi*, 16-18 Ekim 2003 Sivas.

Kitap:

1. *Sosyolojik Açıdan Türkiye'de Modernleşme ve İslâm: Çağımız İslâm Dünyasında Modernleşme Hareketleri ve Türkiye'deki Etkileri*, Karahan Kitabevi, Adana 2003 (V+431 sayfa).

◆ Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Diyarbakır)

• Doç. Dr. Ejder OKUMUŞ

Y. Lisans: Kur'an'da Toplumsal Çöküşün Nedenleri, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1995 [Dan: Yrd. Doç. Dr. Mehmet Bayyığıt].

Doktora: Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Dönemi Din-Devlet İlişkisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1999 [Prof. Dr. Zeki Arslantürk].

Makale:

1. "Anayasal Din ya da Akılcı Fundementalizm", *Kitap Dergisi*, (Mart 1996), S. 76, s. 36-37.
2. "Toplumsal Çözülmenin Sosyolojisi", *Kitap Dergisi*, (Haziran 1996), S. 79, s. 3-9.
3. "Okumak Bir Ayrıcalıktır", *Kitap Dergisi*, (Temmuz 1996), S. 80, s. 7-13.
4. "Günümüz Sosyolojisi ve Dinamikleri Üzerine Orhan Türkdoğan ile Söyleşi", *Kitap Dergisi*, (Ağustos-Eylül 1997), S. 86, s. 36-46.
5. "Umut ve Siyasi Manipülasyon", *Kitap Dergisi*, (Ağustos-Eylül 1997), S. 89, s. 3-5.
6. "İbn Haldun ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları", *Divân*, (1999/1), S. 6, s. 183-209.
7. "Din-Toplum İlişkilerinde Dînî Meşrûiyet ve Dînî Meşrûiyet Bağlamında Geçen Yüzyıla Bakmak", *Dicle Ü. İlahiyat F. Dergisi*, (2001), C. 3, S. 1, s. 81-94.
8. "Boş Zamanlar ve Din I", *Dicle Ü. İlahiyat F. Dergisi*, (Diyarbakır 2001), C. 3, S. 2, s. 53-83.
9. "Din-Devlet İlişkilerine Meşrûiyet Kavramı Etrafında Bir Yaklaşım", *Marife Dergisi*, (Kış 2002), S. 3, s. 7-29.
10. "Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde Sosyal ve Dînî Hayat –Alan İçi Köyü Örneği-", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, (2002), S. I, s. 181-198.
11. "Tabii Afetler, Din ve Toplum –Marmara Depremi Örne-

- ği-", *İslami Araştırmalar Dergisi*, (2002), C. 15, S. 3, s. 339-373.
12. "Küreselleşme ve Medeniyetler Arası Diyalog", *Marife Dergisi*, (Güz 2002), S. 2, s. 115-132.
13. "Güncelliğini Yitirmiş Bir Oryantalizmden Global Sosyolojiye Geçiş İmkânı", *Marife Dergisi*, (Kış 2002), Yıl: 2, S. 3, s. 253-260.
14. "Osmanlı Şibih-Laik Tanzimat Devleti'nin Oluşumunda Hukuk Alanında Kendini Gösteren Laikleşmenin Belirtileri", *Kamu Hukuku Arşivi*, (2002), 5/2, s. 103-121.
15. "Boş Zamanlar Sosyolojisi", *Akademik Araştırmalar*, (Mayıs-Ekim 2002), S. 13, s. 163-204.
16. "Bir Din İstismârı Örneği Olarak Gösterişçi Dindarlık", *İslamiyat*, (Ekim-Aralık 2002), C. 5, S. 4, s. 193-205.

Bildiri:

1. "Din-Toplum İlişkilerinde Dînî Meşrûiyet ve Dînî meşrûiyet Bağlamında Geçen Yüzyılın Sosyal Görünümü", *Felsefe ve Din Bağlamında Geçen Yüzyıla Bakmak (Panel)*, 09.12.1999, Van.
2. "Küreselleşme ve Medeniyetler Arası Diyalog", *Diyalog ve Barış (Panel)*, 18.05.2001, Diyarbakır.
3. "Toplumsal Eşitlikliklerin Meşrûiyet Kazanmasında Dinin Rolü", *IV. Ulusal Sosyoloji Kongresi*, 16-18 Ekim 2003 Sivas.

Tercüme:

1. **Aydınlara Umut Çağrısı**, Ali Şeriatî, İnkılap Yayınları (96 sayfa).
2. **Hacc**, Ali Şeriatî, Şura Yayınevi, İstanbul 1999 (208 sayfa).
3. "Umut Sosyolojisi ve Sosyolojinin Umutları", Henri Desroche, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2000), C. 2, s. 265-272.

Kitap:

1. **Kur'ân'da Kur'ân**, Dünya Yay., İstanbul 1994 (207 sayfa).

2. **Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzîmât**, İnsan Yay., İstanbul 2000 (576 sayfa).
3. **Kur'ân'da Toplumsal Çöküş** (II. Baskı), İnsan Yay., İstanbul 2002.
4. **Gösterişçi Dindarlık**, Pınar Yay., İstanbul 2002 (351 sayfa).
5. **Toplumsal Değişme ve Din**, İnsan Yay., İstanbul 2003 (240 sayfa).
6. **Meşrûiyet Ekseninde Din ve Devlet**, Pınar Yay., İstanbul 2003 (248 sayfa).

Ansiklopedi Maddesi:

1. "Osmanlı Devleti'nde Değişim Süreci ve III. Selim Öncesi Yenileşme Zamanları", **Türkler, Yeni Türkiye Yay.**, (Ankara 2002), C. 11, s. 27-33.
2. "Tanzîmat'ın Dili", **Türkler, Yeni Türkiye Yay.**, (Ankara 2002), C. 15, s. 139-147.
3. "İkinci Mahmut Dönemi Yenileşme Çabaları", **Türkler, Yeni Türkiye Yay.**, (Ankara 2002), C. 14, s. 647-655.

• Dr. Ahmet TAŞĞIN

Y. Lisans: Ereğli ve Çevresindeki Alevîlerde Dînî ve Sosyal Hayat, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1997 [Dan: Doç. Dr. Bünyamin Solmaz].

Doktora: Diyarbakır ve Çevresindeki Türkmen Alevilerinde Dini Hayat, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003, [Prof. Dr. Münir Koştaş].

Makale:

1. "Bektâşîlik-Kızılbaşlık Eleştirileri", *Folklor/Edebiyat Alevilik Özel Sayısı I*, (2002/1), S. 29, s. 75-91.
2. "Alevî İnancı: Bir Alan Araştırmasının Sonuçları", *Folklor/Edebiyat Alevilik Özel Sayısı II*, (2002/2), S. 30, s. 53-85.
3. "Dersim/Tunceli Alevîliğinin Yeniden İnşâsı", **Bilgi Toplumunda Alevilik**, (Hazırlayan: İbrahim Bahâdır), Alevî Kültür Merkezi Yay., (Ankara 2003), s. 303-311.

4. "Diyarbakır'da Geleneksel Bir Meslek: Puşicilik", *Folklor/Edebiyat*, (2003/3), S. 35, s. 65-73.
5. "Yezidilik Konulu İki Yazı Üzerine", *Tarih ve Toplum*, (Eylül 2003), C. 40, S. 237, s. 40-49.

Bildiri:

1. "Anadolu'da Yok Olmaya Yüz Tutan Dînî Topluluklardan: Yezidiler", *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi*, 23-28 Ekim Ürgüp/Nevşehir-2000: Ervak Yayınları, Ankara 2001, s. 731-752.
2. "Turabdin-Midyat ve Çevresi İnanç Önderleri", *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi*, Başkent Öğretmenevi, 23-28 Ekim 2001, Tüksev Yayınları, Ankara 2002, s. 837-851.
3. "Siverek'te Dövme Geleneği", *Tarihte Siverek Sempozyumu*, 13-14 Ekim 2001 Siverek, s. 229-233.
4. "Âyet'ten Nefese: Alevî-Bektâşî Edebiyatında Dönüşüm", *Alevî-Bektâşî Edebiyatı Sempozyumu*, *Yol Dergisi*, (Temmuz-Ağustos 2002), S. 18, s. 28-43.
5. "Anadolu'nun Yok Olmaya Yüz Tutan Zenginliklerinden: Süryânîler", *VI. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi, Genel Konular Seksiyon Bildirileri*, 18-22 Haziran 2001 İçel: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, s. 205-227.
6. "Din, Târih ve Sosyal Yaşamlarıyla Süryânîler" (Konferans), 20 Mart 2003 ODTÜ Ankara.
7. "Geleneksel Dövme Kültürü" (Konferans), 21 Mart 2003 ODTÜ Ankara.

Tercüme/Sâdeleştirme:

1. **Yezidiler: Târih-İbâdet-Örf ve Âdetler**, Mahmut Bilge, (Sâdeleştiren ve Yayma Hazırlayan Ahmet Taşgın), Kalan Yayınları, Ankara 2002 (72 sayfa).
2. Hüseyin Hüsamettin (1), "Baba İshâk ve Baba İlyâs", Amasya Tarihi (2), (sâdeleştirme), *Yol Dergisi*, (Ocak-Şubat 2003), S. 21, s. 81-90.
3. **Anadolu'nun Dînî Sosyal Tarihi**, Hilmi Ziya Ülken, (Çe-

viren ve Yayma Hazırlayan: Ahmet Taşğm), Kalan Yayınları, Ankara 2003 (188 sayfa).

◆ Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İzmir)

• Doç. Dr. Adil ÇİFTÇİ

Y. Lisans: Erol Güngör Üzerine Bir Monografi Denemesi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1989 [Dan: Doç. Dr. Erdoğan Fırat].

Doktora: Fazlur Rahman'ın İslâmî Yenilikçisine Yorumlayıcı Bir Bakış, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1998 [Dan: Prof. Dr. Erdoğan Fırat].

Makale:

1. "Gelenek ve Modern Durum Arasında Fazlur Rahman ya da 'Anlam Sorunu' ve 'Anlama Sorunu'", *İslâmiyat*, (Nisan-Haziran 1998), C. 1, S. 2, s. 53-61.
2. "Fazlur Rahman'm Dinamik Şerîat Anlayışı –Değişimin Teolojik ve Sosyolojik Zorunluluğu-", *İslâmiyat*, (Ekim-Aralık 1998), C. 1, S. 4, 171-203.
3. "Bir Tutku Olarak Toplumbilimi", *Toplumbilimi Yazıları*, Anadolu Yay., İzmir 1999.
4. "Din İstismârı: Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma –Sosyolojik Bir yaklaşım", *İslâmiyat*, (2000), C. 3, S. 3, s. 11-28.
5. "Fazlur Rahman'ı Anlamak mı, Onun Sırtından 'İyi Müslüman' Olmak mı?", *İslâmiyat*, (Ocak-Mart 2000), C. 3, S. 1, 131-139.
6. "Toplumbilimi, Teoloji ve Bilgi Sosyolojisi", *Din ve Modernlik-Toplumbilimi Yazıları I-*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.
7. "İslâm Araştırmaları İçin Bir Bakış Açısı Önerisi", *Ethem Ruhi Fıglalı'ya Armağan*, Vadi yay., Ankara 2002.

8. "Sosyal Bilimlerde Köklü Tartışmalar", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2003), C. XVII, s. 3-29.

Bildiri:

1. "Kur'ân'ı Okumak", *Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, KURAV, Bursa 2000.

Tercüme:

1. "İslâm Araştırmaları ve İslâm'ın Geleceği", Fazlur Rahman, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, (Yaz-Güz 1994), C. 7, S. 3-4, s. 315-320.
2. "İslâm'da Başkaldırı Hukuku", Fazlur Rahman, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, (1995), C. 8, S. 2, s. 133-138.
3. **Toplumbilimi Yazıları**, Anadolu Yay., İzmir 1999.
4. "İslâm'da Şûra İlkesi ve Toplumun Rolü", *İslamiyat*, 1999, C. II, S. II.
5. **İslâmî Yenilenme: Makaleler I**, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000.
6. **İslâmî Yenilenme: Makaleler II**, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000.
7. **İslâmî Yenilenme: Makaleler III**, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001.
8. **İslâmî Yenilenme: Makaleler IV**, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2003.
9. **Din ve Modernlik -Toplumbilim Yazıları I-**, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.

Kitap:

1. Fazlur Rahman İle İslâm'ı Yeniden Düşünmek, Kitâbiyat Yay., Ankara 2001.
2. **Nasıl Bir Sosyal Bilim: Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar**, Kitâbiyat Yay., Ankara 2003 (168 sayfa).
3. **Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Bazı Uzunlamlar -Empirik Bir Deneme-**, Kitâbiyat Yay., Ankara 2003.

• Ar. Gör. Lütü ÜLVER

Y. Lisans: Peter L. Berger'in Sosyoloji Anlayışına Göre Modern Toplumda Din Sorunu, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2002 [Dan: Prof. Dr. M. Emin Köktaş].

◆ Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Kayseri)

• Prof. Dr. Ünver GÜNAY

Doktora: La Vie Sociale et Religieuse à Küre, Sorbonne Üniversitesi, Paris 1974.

Makale:

1. "Zenci Afrika'da İslâmiyet'in Yayılışının Belli Başlı Safhaları", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Tayyib Oku Armağanı*, (Ankara 1978), s. 147-157.
2. "Zenci Afrika'da İslâmiyet'in Yayılışının Temel Etkenleri", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, (Ankara 1980), S. 4, s. 105-118.
3. "Din ve Toplumsal Farklılaşma", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, (1982), S. 5, s. 71-86.
4. "Mağrib Müslümanlığının Bazı Sorunları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Erzurum 1986), S. 6, s. 181-199.
5. "Max Weber'in Din Sosyolojisi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Kayseri 1986), S. 3, s. 323-351.
6. "İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun (1332-1406)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1986), S. 6, s. 63-104.
7. "Modern Sanâyi Toplumlarında Din-I", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, (1986), S. 3, s. 41-88.
8. "Modern Sanâyi Toplumlarında Din-II", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, (1987), S. 4, s. 29-58.

9. "Gabriel Le Bras'a Göre Din Sosyolojisinin Araştırma Alanları ve Yöntemleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Kayseri, (1988), S. 2, s. 10-29.
10. "Max Weber'in Din Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, (1988), S. 5, s. 1-10.
11. "Ziya Gökalp ve Din Sosyolojisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Kayseri, (1989), S. 3, s. 223-236.
12. "Religion et Jeunesse Dans La Turquie Moderne: Communicating Religious Values To Youth Today", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, (1989), S. 6, s. 15-24.
13. "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din", *Türk Yurdu*, (Nisan-Mayıs 1997), C. 17, S. 116-117, s. 80-89.
14. "Din ve Sosyal Bütünleşme", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Kayseri 1989), S. 6, s. 1-14.
15. "Tendance de Tolérance Religieuse Dans La Culture Turque", *Religions, Cultures and Tolerance -Past and Present*, Ankara Üniversitesi Yay., 1991, s. 111-128.
16. "Anadolu'nun Dînî Tarihinde Çoğulculuk ve Hoşgörü", *Erdem Dergisi Türklerde Hoşgörü Özel Sayısı- I*, (Ankara 1996), C. 8, S. 22, s. 189-220.
17. "Histoire Religieuse Des Turcs Depuis Les Origines Jusqu'à Nos Jours", *Türk Din Tarihi*, Laçin Yay., İstanbul 1998, s. 485-496.
18. "Türk Toplumunu, Değişim, Din, Kültür ve Medeniyet", *Türk Yurdu*, (Mart-Nisan 1998), C. 18, S. 127-128, s. 16-21.
19. "Ulus Devlet, Din ve Küreselleşme", *Türk Yurdu*, (Mart-Mayıs 1999), C. 19, S. 139-141, s. 399-405.
20. "Toplumsal Değişme ve İslâmiyet", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Adana 2001), s. 9-46.
21. "Birey-Toplum Dikotomisinin Dînî Tecrübe Alanındaki Yansımaları: Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutları", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Kayseri 2001), S. 11, s. 3-28.

22. "Türk Toplumunun Dinî Yaşayışı Üzerine Bir Din Sosyolojisi İncelemesi", *Din Sosyolojisi* (4. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 515-556.
23. "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Tarikatlar", *İslâmiyât*, (2002), V/4, s.141-162.
24. "Din Sosyolojisinin Din ve Toplum Bilimleri Arasındaki Yeri ve Önemi", *Sorgulanan Sosyoloji* (ed.: M. Çağatay Özdemir), Eylül Yay., Ankara 2002, s. 163-184.

Bildiri:

1. "Türkiye'de Dinî Sosyalleşme", *Türkiye I. Din Eğitimi Semineri*, Ankara, 23-25 Nisan 1981, s. 192-199.
2. "İktisadî Ahlâk ve Din", *Din Bilimleri Kongresi*, İstanbul 1982; *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1986), 7, s. 109-128.
3. "Gazalî'nin Toplum Görüşü", *Ebu Hâmid Muhammed el-Gazalî Sempozyumu*, 14 Mart 1988, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1990, s. 167-175.
4. "Dinî ve Sosyal Bir Kurum Olarak Ahîlik", *Onsekiz Mart Üniversitesi Ahîlik Sempozyumu*, 1995; *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Kayseri 1998), S. 10, s. 69-77.
5. "Türklerin Dinî Kùltüründe Çoğulculuk ve Hoşgörü", *Lozan Üniversitesi Dinlerarası Diyalog Semineri*, İstanbul 1996; *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1998), 10, s. 49-68.
6. "Günümüz İslâm Dünyasında Gelenek, Toplumsal Değişme ve Fundamentalist Eğilimler", *Sütçü İmam Üniversitesi Cumhuriyetin 75. Yılında Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*, Kahramanmaraş 1998.
7. "Türk Dünyasının Din Önderleri Tipolojisi", *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Önderleri Kongresi*, 23-28 Ekim 2001, TÜKSEV Yay., Ankara 2002, s. 395-414; *Avrasya Etüdləri*, No.21, (Kış 2001), s. 115-136.
8. "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dinî Zîyaret Yerleri", *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi*, 23-27 Eylül 2002, Mersin.
9. "Değişimin Sosyolojik Boyutu Bağlamında Toplumsal De-

ğişme ve İslâmiyet İlişkileri", *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı, Kutlu Doğum Haftası, 24-26 Mayıs 2002, Ankara.

10. "Din Bilimleri ve İnsan Anlayışımız", *Yeni Bir Geleceğe Açılırken İnsan ve Din Sempozyumu*, Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 8-9 Kasım 2001, Ç. Ü. İlâhiyat Fak Yay., Adana 2002, s. 37-71.

Tercüme:

1. "Aynaların Oyunları ve Medeniyetlerin Krizleri", J. Paul Charnay, *Atatürk Ü.İ.F. Dergisi*, (Erzurum 1988), S. 8, s. 417-481.
2. "İslâmiyet Üzerine Bir Din Sosyolojisinin Epistemolojik Öncüleri", J. Paul Charnay, *Atatürk Ü.İ.F. Dergisi*, (Erzurum 1988), S. 8, s. 493-505.
3. **Kur'ân Ahlâkı** (Emrullah Yüksel ile birlikte), İz Yayıncılık, İstanbul 1993, (438 sayfa).
4. **Din Sosyolojisi**, Joachim Wach, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1990; Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1995 (483 sayfa).

Kitap:

1. **Din Sosyolojisi Dersleri**, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1991 ve 1993.
2. **Eğitim Sosyolojisi Dersleri**, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1992 ve 1995.
3. **Laiklik, Din ve Türkiye**, (Harun Güngör ve A. V. Ecer ile birlikte), Adım Yay., Ankara 1997 (VI+178 sayfa).
4. **Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye**, (A. Vehbi Ecer ile birlikte), Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1998.
5. **Erzurum ve Çevresinde Dînî Hayat**, Erzurum Kitaplığı, İstanbul 1999 (293 sayfa).
6. **Ziyâret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması: Kayseri Örneği**, (Harun Güngör vd. ile birlikte), Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 2001.

7. **Din Sosyolojisi**, (6. baskı), İnsan Yay., İstanbul 2003 (608 sayfa).
8. **Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dînî Târîhi**, (Harun Güngör ile birlikte), Ocak Yayınları, Ankara 1997. [Son Baskısı Rağbet Yay., İstanbul 2003 (544 sayfa)].

• Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN

Y. Lisans: Nesturî Misyonerlerin Orta Asya ve Çevresindeki Faaliyetleri, Kayseri 1986.

Doktora: Göç ve Din: Sosyo-Kültürel Değişme ve Kimlik Sorunu Çerçevesinde Kayseri'nin Ömerhacılı Köyünden Yurtdışına İşçi Göçü Olayının Göçmen İşçilerin Dînî Yaşantılarına Etkileri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1993 [Dan: Prof. Dr. Ünver Günay].

Makale:

1. "Almanya'da İkinci Kuşak Türklerde Kimlik Sorunu", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (1996), S. 7, s.171-174.
2. "Nasreddin Tûsi: Hayatı, Eserleri, Din ve Toplum Görüşü, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (Bahar 2001), S. 11, s. 155-167.
3. "Üniversite Düzeyinde Din Öğretimi Alan Öğrencilerde Eğitim Sürecinde Oluşan Tutum ve Davranış Değişiklikleri (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", Celaleddin Çelik ve A. Kuşat ile birlikte, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2001 Bahar), S. 11, s. 169-192.
4. "Göç, Sosyal Değişme ve Din: Kuşaklar Açısından Bir değerlendirme", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Kayseri 2001), S. 11, s. 76-84.
5. "Azerbaycan'da Dini Yaşayışın Geleneksel Tezahürü: Muharremlik Merasimleri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Kayseri 2001), S. 11, s. 105-110.
6. "Avrupa'da İslam: Geleneğin Yeniden İnşası", *EKEV Aka-*

demî Dergisi, (Güz 2002), Yıl: 6, S. 13, s. 43-56.

7. "Azerbaycan'da Sosyo-Kültürel Değişme, Din ve Dinsel Canlanma, *Bilig*, (Bahar 2003), S. 25, s. 1-39.
8. "Modernite, Din ve Dinsel Modernizmin Boyutları: Azerbaycan Örneği", **Kültür ve Modernite**, (Yayına Hazırlayanlar: B. Akşit, G. Putlar ve Emine O. İncirlioğlu), [Yakında Yayımlanacak].

Bildiri:

1. "Kayseri'de Ziyaret Fenomeni ve Türk Kültür Tarihindeki Yeri (Azerbaycan'daki Ziyaret Fenomeni ile Bir Karşılaştırma", *III. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu*, 06-07 Nisan 2000 Kayseri.

Tercüme:

1. "Din ve Anlam", Malcolm B. Hamilton, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (Bahar 2000), S. 9, s. 529-537.
2. **Avrupa'da Müslümanlar: İslâm İçin Yeni Bir Kimlik**, Michael King, Kayseri 2000.
3. **Dinlerde Hakikat: Sosyolojik ve Psikolojik Bir Yaklaşım**, W. Montgomery Watt, (Ali Kuşat ile birlikte), İz Yayıncılık, İstanbul 2002 (229 sayfa).
4. **Sosyal Bilim Metodolojisi –Eleştirel Bir Giriş**, Frank Lewins, Kayseri 2003.

Kitap:

1. **Değişim Sürecinde Kimlik ve Din: Kayseri'den Yurtdışına İşçi Göçü Olayının Kültürel Boyutu**, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yay., Kayseri 1996.
2. **Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması: Kayseri Örneği**, Ünver Günay, (Harun Güngör ve H. Sayım ile birlikte), Erciyes Üniversitesi Yayını, Kayseri 2001.
3. **Orta Asya'da Nesturilik: Nesturi Misyonerlerin Orta Asya ve Çevresindeki Faaliyetleri**, Kayseri 2002.
4. **Yurda Dönen İşçilerin Uyum Sorunları ve Din**, Kayseri 2003.

Ansiklopedi Maddesi:

1. "Yurt Dışındaki Türk İşçi Ailelerinin Kimlik Meseleleri", **Türk Aile Ansiklopedisi**, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayını, (Ankara 1991), C. 3, s. 1071-1076.

• Yrd. Doç. Dr. Celâleddin ÇELİK

Y. Lisans: Kur'ân'da Toplumsal Değişme, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1995 [Dan: Yrd. Doç. Mehmet Bayyigit].

Doktora: Şehirleşme ve Din –Konya Örneği-, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2000 [Dan: Prof. Dr. Ünver Günay].

Makale:

1. "Kentleşme Sürecinde Dînî Hayat", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.11.
2. "Üniversite Düzeyinde Din Öğretimi Alan Öğrencilerde Eğitim Sürecinde Oluşan Tutum ve Davranış Değişiklikleri -Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği-", (Abdulvahap Taştan ve Ali Küşat ile birlikte), *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2001 Bahar), S. 11, s.169-192.
3. "Değişim Sürecinde Merkez-Çevre İlişkileri ve Çevresel Dini Yönelimler", *İslâmiyât*, (Ekim-Aralık 2002), C. 5, S. 4, s. 81-97.
4. "Değişkenler ve Boyutlar Bağlamında Türk Toplumunda Dînî Hayat", *Bilimname*, (2003/1), S. 1, s. 153-174.
5. "Mevlânâ'nın Fikirlerinin Türklerin Dînî Hayatına Etkileri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (Yayınlanacak).
6. "AB Yolunda Avrupa'yı Hristiyanlık Aynasında Görmek", *2023 Dergisi*, (Haziran 2003), S. 26, s. 38-43.
7. "Kurumsallaşma ve Cemaatleşme Arasında Göçmen Kimliği", *Marife*, (Güz 2003), Yıl: 3, S. 2, s. 235-249.

Bildiri:

1. "Mevlânâ ve Mevlevîlik: Konya Kent Kimliğine Sinen Târihsellik", *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi*, 23-27 Eylül 2000, Mersin.
2. "Bir Yöntem Sorunu Olarak Dindarlık Tipolojileri", *İlâhiyat Bilimlerinde Yöntem Sorunu Sempozyumu*, 24-25 Nisan 2003, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kayseri.
3. "Kentleşme Sürecinde Eşitsizliğin Dinsel Hayattaki Yansımaları", *IV. Ulusal Sosyoloji Kongresi*, 16-18 Ekim 2003 Sivas.
4. "Kurumsallaşma ile Cemaatleşme Arasında Göçmen Kimliği ve Farklılaşma", *Uluslar arası Kültür Araştırmaları Sempozyumu*, 3-5 Eylül 2003 Van.

Tercüme:

1. "Din Sosyolojisi'nde Yeni Kuramlar", Horst Jürgen Helle, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2000), S. IX, s. 629-633.
2. "Kentleşme ve Din", Sabino S. Acquaviva, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2000), S. IX, s. 619-628.
3. "İslâm'da Sekülerleşme", Francis Robinson, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (Yakında yayımlanacak).

Kitap:

1. *Kur'ân'da Toplumsal Değişme*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.
2. *Şehirleşme ve Din*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2002.

• Ar. Gör. İsmail GÜLLÜ

Y. Lisans: Almanya'daki III. Kuşak Türk Gençlerinin Dini Tutum ve Davranışları -Köln Örneği-, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2002.

Bildiri:

1. "Çağdaş İslam Düşünürlerinin Yetişmesinde İlahiyat Fakültelerinin Fonksiyonu (Metodolojik Yaklaşım)", *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Düşünürleri Sempozyumu*, 12-13 Mayıs 1999 Ankara.
2. "Erciyes Dağı ve Çevresinde Dini İnanış ve Uygulamalar - Şeyh Şaban Köyü: Şem'un el-Gazi Örneği-", *1. Erciyes Sempozyumu*, 23-25 Ekim 2003 Kayseri.

• Ar. Gör. İlkay ŞAHİN

Y. Lisans: Gelenek ve Değişim Açısından Kadınların Dini Yaşantıları, Tutum ve Davranışları -Boğazlıyan Örneği-, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2002 [Dan: Prof. Dr. Ünver Günay].

◆ Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Elazığ)

• Yrd. Doç. Dr. Yahya Mustafa KESKİN

Y. Lisans: Trabzon İli İnanç Coğrafyası, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1995 [Dan: Prof. Dr. Ünver Günay].

Doktora: 20. Yüzyılda Tokat İlinin Sosyal ve Kültürel Yapısı, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 1999 [Dan: Prof. Dr. Şaban Kuzgun].

Makale:

1. "Turhal, Yeşilyurt ve Sulusaray İlçelerinde Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyâret İnanç ve Uygulamaları", *Fırat Üniversitesi İtâhiyât Fakültesi Dergisi*, (1999), S. 4, s. 185-201.
2. "Tokat Yöresindeki Sünnî ve Alevî Topluluklarında Halk

Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyâret İnanç ve Uygulamalarındaki Benzerlik ve Farklılıklar", *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fak. Dergisi*, (2000), S. 5.

3. "Kırsal Kesimde Yaşayan Alevîlerde Doğum Geleneğine İlişkin İnanç ve Uygulamalar (Elazığ Sün ve Sedefte Köyleri Örneği)", *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, (2001), S. 6, s. 41-54.
4. "Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Tabanı", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (Ocak 2003), C. 13, S. 1, s. 309-331.

• Ar. Gör. Muhammet ÇAKMAK

Y. Lisans: Dînî Bir Grup Olarak Aczimendîlik, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997 [Dan: Prof. Dr. Münir Koştaş].

Makale:

1. "Yabancılaşma Kavramı Üzerine Bazı Değerlendirmeler ve Kur'ân'ın Yabancılaşma Kavramına Bakışı", *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, (1996), S.1, s. 301-313.
2. "Hz. Muhammed'in Hayatında ve Davranışlarında Ortaya Çıkan Psikolojik Bütünlük", *Küllîye*, (Elazığ, 1998), S. 1.
3. "CHP: Bir Siyâset Geleneği Üzerine Etüdler", *İslâmiyât*, (Ekim-Aralık 2001), C. 4, S. 4, s. 207-213.

Bildiri:

1. "Harput'un Sosyo-Kültürel Târihi", *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun Toplumsal Târihi Sempozyumu*, 16-18 Haziran 1999 Van.

• Ar. Gör. Ali ALBAYRAK

Y. Lisans: Cengiz Aytmatov'un Eserlerinde Eski Türk Dî-nî İnançlarının Tespiti ve Değerlendirilmesi, Erciyes Üniver-

sitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1995 [Dan: Prof. Dr. Harun Güngör].

Makale:

1. "Küreselleşmeyle İlgili Bir Bibliyografya Denemesi", *Dini Araştırmalar Küreselleşme Özel Sayısı*, (Eylül-Aralık 2003), C. 6, S. 17, 383-401.

◆ Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi (Çorum)

• Doç. Dr. Fazlı ARABACI

Y. Lisans: Le maintien de la culture Islamique chez les immigrés Turcs en France (Fransa'daki Türk Göçmenlerin İslâmî Kùltürü Muhafazası), Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO) 1993.

Doktora: L'organisation Religieuse dans la Turquie Republicaine: Islam officiel et paralele (Cumhuriyet Türkiye'sinde Dinin Örgütlenmesi: Resmî ve Paralel İslâm), (INALCO) 1997.

Makale:

1. "Fransa'da Müslüman Toplumun Örgütlenmesi ve Türk-İslâm Kimliğini Korumada Câmî ve Derneklerin Fonksiyonu", *Diyanet İlmî Dergi*, (Temmuz-Eylül 1997), C. 33, S. 3, s. 87-106.
2. "Din Sosyolojisi Çalışmaları Üzerine Bazı Düşünceler, Fransa-Türkiye Örneği", *Dini Araştırmalar Dergisi*, (Ocak-Nisan, 1999), C. I, S. 3, s. 113-142.
3. "Osmanlı Modernleşmesinde Yeni Osmanlıların Din ve Siyâset Anlayışları", *Dini Araştırmalar Dergisi*, (Eylül-Aralık 1999), C. 2, S. 5, s. 51-89.
4. "Türkiye'de Dînî Düşüncenin Epistemolojik ve Sosyolojik Temelleri Üzerine Bir Deneme", *Dini Araştırmalar Dergisi*, (Ocak-Nisan 2001), C. 3, S. 9, s. 29-44.

5. "Türkiye'de Dinî Sosyalleşmenin Temel Etkenleri", *Dini Araştırmalar Dergisi*, (Mayıs-Ağustos 2003), C. 6, S. 16, s. 39-54.

Tercüme:

1. "İslâm Sosyolojisi Üzerine", J. Chelhode, *EKEV Akademi Dergisi*, (Mayıs 1998), C. 1, S. 2, s. 245-258.
2. **Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik**, (Sous la direction de J. Bauberot) Religions et Laïcité dans l'Europe des Douze, Paris, ed. Syros [İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003].

Bildiri:

1. "Avrupa'daki Din-Devlet İlişkilerinin Türkiye'ye Yansıması", *Günümüz Türkiye'sinde Din-Devlet-Siyâset İlişkisi*, G.Ü. Rektörlüğü, Ankara 1999, s. 12-18.
2. "Avrupa (Almanya, İngiltere, Hollanda, Fransa ve Belçika)'da Din Öğretimi", *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Türk Yurdu Yay., Ankara 1999, s. 73-93.
3. "Avrupa'da Türk-İslâm Kültürünün Muhâfazası ve Entegrasyon Sorunu: Fransa Örneği", *Uluslararası Avrupa Birliği Şurası* (03-07 Mayıs 2000 İstanbul), C. II, s. 447-466.

Kitap:

1. **Alevîlik ve Sünnîliğin Sosyolojik Boyutları –Çorum Örneği-**, Etüt Yay., Samsun 2000.

• Yrd. Doç. Dr. İsmet ALTIKARDEŞ

Y. Lisans: Sosyolojik Açıdan İslâm'da Hoşgörü, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1987 [Dan: Doç. Dr. Enis Öksüz].

Doktora: Din Eğitiminin Sosyal Yapı ve Sosyal Bütünleşme ile İlişkileri Üzerine Bir İnceleme, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1991 [Dan: Prof. Dr. Enis Öksüz].

Makale:

1. "Tanzîmat ve Sosyal Değişme", *Yeni Ümit Dergisi*, (1997), S. 37.

Bildiri:

1. "Cumhuriyet Dönemi İskilip'in Siyâsi, Sosyal ve Ekonomik Yapısındaki Değişiklikler", *Türk Kùltüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler Sempozyumu*, Ankara 1998.

Kitap:

1. **Din, Sosyalleşme ve Hoşgörü**, Rağbet Yay., İstanbul 2003 (328 sayfa).

• Ar. Gör. Sefer YAVUZ

Y. Lisans: Sabri F. Ülgener'e Göre Din-İktisât Ahlâkı İlişkisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2002 [Dan: Doç. Dr. Niyazi Akyüz].

• Ar. Gör. Yakup COŞTU

Makale:

1. "Homojenlik ve Heterojenlik Arasında Küreselleşme-Din İlişkisi", *İslâmiyat*, (Nisan-Haziran 2003), C. 6, S. 2, s. 67-77.

◆ **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi (Şanlıurfa)**

• Yrd. Doç. Dr. Salih AYDEMİR

Y. Lisans: Ziya Gökalp'in Eserlerinde Din Sosyolojisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1992 [Dan: Prof. Dr. Münir Koştaş].

Doktora: Şeyh Mürîd İlişkileriyle Belirlenmiş Dini Cemâat Şekli Olarak Tarîkat Zümreleri (Şanlıurfa'da Yaşayan Kadiri

Kolu Şeyh Sodey ve Müridleri Üzerine Yapılan Bir Din Sosyolojisi Araştırması), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1998 [Dan: Prof. Dr. Münir Koştaş].

◆ İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Darende/Malatya)

• Dr. Mustafa ARSLAN

Y. Lisans: Anadolu'nun Bir Taşra İlçesindeki İnsanların Dindarlık Boyutları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: İskilip Örneği, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1997 [Yrd. Doç. Dr. Erkan Perşembe].

Doktora: Türk Popüler Dindarlığı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2002 [Dan: Prof. Dr. Ünver Günay].

Makale:

1. "Sosyolojik Din tanımları ve Din olgusunu Anlamada Uygun Bir Kavram Olarak Kutsal", *Tabula Rasa*, (2002), C. 2, S. 6.
2. "Postmodernizm, Küreselleşme ve Din", *Tabula Rasa*, (2002), C. 2, S. 5.
3. "Türk Toplumunda Geleneksel Dînî yaşam ve Halk İnançları: Taşrada Yaşayan İnsanlar Arasında Uygulanmış Bir çalışma", *Değerler Eğitimi Dergisi*, (Nisan-Mayıs 2003), C. I, S. II, s. 23-46.
4. "Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Din Bilimleri Dergisi*, (Ocak-Şubat-Mart 2003), C. 3, S. 1, s. 97-117.
5. "Dinsel Boyutluluğun Sosyolojik Bağlamı: Faktör Analitik Bir Çalışma", *Din Bilimleri Dergisi*, (Nisan-Mayıs-Haziran 2003), C. III, S. I, s. 97-116.

6. "Metin ve Uygulama Arasında: İslamın Antropolojik İncelenmesi Konusunda Düşünceler", *Folklor/Edebiyat*, 2003/1, S. 33.

Tercüme:

1. "Popüler Din", *Tabula Rasa*, (2001), C. 2, S. 4.
2. "Halk Dîni", A. Christian Jr., *Din Bilimleri Dergisi*, (Nisan-Mayıs-Haziran 2002), Yıl: 2, S. 3.
3. "Halk İslâmı", A. Christian Jr., *Din Bilimleri Dergisi*, (Nisan-Mayıs-Haziran 2002), Yıl: 2, S. 3.
4. "İslâmî Çalışmalarda Bir Problem Olarak Resmi ve Popüler İslâm", *Tabula Rasa*, (2003), C. 3, S. 7.
5. "Batıdaki İslâm Çalışmalarında "Resmî ve Popüler İslâm" Ayrımına Gösterilen İlginin Nedenleri Üzerine", Jacques Waardenburg, *Din Bilimleri Dergisi*, (Nisan-Mayıs-Haziran 2003), Yıl: 3, S. 2, s. 233-139.

Kitap:

- 1- **Türk Popüler Dindarlığı**, İstanbul: Dem Yayınları, 2003.

• Ar. Gör. Hakkı KARAŞAHİN

Y. Lisans: es-Seyyid Osman Hulûsi Efendi'nin Tasavvufî Görüşleri ve Hâlidî Cemâati, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1998 [Dan: Prof. Dr. Ünver Günay].

◆ İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İstanbul)

• Prof. Dr. Zekerîya BEYAZ

Makale:

1. "Siyâset ve Din Sosyolojisi Açısından Türkiye Cumhuriyetinin Temel İlkeleri İle İslâm'ın Temel Prensipleri Ara-

sında Uyum ve Uzlaşma", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (İstanbul 2001), S. 3, s. 31-51.

Kitap:

1. **İslâm'a Göre Milliyetçilik**, Sancak yay., İstanbul 1989.
2. **İslâm ve Siyâsî Düzen** (Hilâfet, Saltanat, Cumhuriyet, Demokrasi), Sancak yay., İstanbul 1991.
3. **İslâm ve Giyim Kuşam: Başörtüsü Sorununa Dînî Çözüm**, Sancak Yay., İstanbul 2000.
4. **Güleryüzlü İslâm: Gerçek İslam I**, Sancak Yay., İstanbul 2000 (416 sayfa).
5. **Alevî Dosyası/Alevî-Sünnî Sorunu ve Çözüm Yolları**, Sancak Yay., İstanbul 2003 (240 sayfa).

◆ Karadeniz Teknik Üniversitesi Rize İlahiyat Fakültesi (Rize)

• Yrd. Doç. Dr. Ali AKDOĞAN

Y. Lisans: İmam Hatip Liselerinde Okutulan Hadis Dersi Programının Değerlendirilmesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Samsun 1994 [Dan: Doç. Dr. Hüseyin Peker].

Doktora: Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dînî Hayat –Rize İl Merkezi Örneği-, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Samsun 1999 [Dan: Yrd. Doç. Dr. Erken Perşembe].

Makale:

1. "Sosyal Bir Olgu Olarak Din ve Sosyal Değişme", *Tabula Rasa*, (Mayıs-Ağustos 2002), Yıl: 2, S. 5, s. 167-181.
2. "Değişim Sürecinde İslâmî Algılamalardaki Farklılaşmaların Sosyolojik Etüdü", *EKEV Akademi Dergisi*, (Güz 2002), Yıl: 6, S. 13, s. 17-43.

3. "Din, Kültür ve Medeniyet Etkileşimi", *Tabula Rasa*, (Eylül-Aralık 2002), Yıl: 2, S. 6, s. 109-119.

Kitap:

1. **Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dinî Hayat (Rize Örneği)**, Rağbet Yay., İstanbul 2002 (253 sayfa).
2. **Sosyal Değişme ve Din**, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004.

• Ar. Gör. Mehmet Süheyl ÜNAL

Y. Lisans: Mistik Tecrübe Ölçeği'nin Güvenirlilik ve Geçerlik Çalışması, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2000 [Dan: Doç. Dr. Recep Yapar].

◆ Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İstanbul)

• Prof. Dr. Yümnî SEZEN

Doktora: Dinin Diğer Sosyal Müesseseler Üzerindeki Tesirleri, İstanbul 1987.

Makale:

1. "Avrupa Topluluğu Karşısında Kültürümüzün Bazı Meseleleri", (İstanbul 1987-1988), *Marmara Üniv. İlâhiyat Fak. Dergisi*, S. 5-6, s. 191-201.
2. "Bizim İçin Nasıl Bir Sosyoloji", *Türk Sosyoloji Dergisi*, (Yaz 1995), S. 1, s. 87-89.
3. "Türkiye Cumhuriyetinde Din ve Laiklik", *Yeni Türkiye*, (1998), C. 23-24, S. 4.

Bildiri:

1. "Genel Din Sosyolojisinden İslâm Sosyolojisine", *Günü-*

müz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu, Samsun 1989.

2. "Erol Güngör'ün İslâm Düşüncesine Katkıları", *Erol Güngör'ü Anma Toplantıları*, Kocav Kültür Ocağı Vakfı, İstanbul 1996.

Kitap:

1. **Günümüzde İslâmiyet ve Milliyetçilik**, İstanbul 1978.
2. **Sosyolojiye Göre Halk-Millet-Devlet**, İstanbul 1982 (156 sayfa).
3. **Târihi Maddeciliğin Tahlil ve Tenkidi**, İstanbul 1984.
4. **Hayâtın Mânâsı**, İstanbul 1984.
5. **Sosyoloji Açısından Din, Dinin Sosyal Müesseseler Üzerindeki Tesirleri**, İstanbul 1988, 1993, 1998 [Genişletilmiş 3. Baskı], M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul (247 sayfa).
6. **Sosyolojide Temel Bilgiler ve Tartışmalar**, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul 1990.
7. **Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı**, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul 1993 (304 sayfa).
8. **İslâm Sosyolojisine Giriş**, Turan Kültür Vakfı Yay., İstanbul 1994 (192 sayfa).
9. **Maddecî Felsefenin Çıkmazları**, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul 1996 (288 sayfa).
10. **Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar**, İstanbul 1997.
11. **Hümanizm ve Atatürk Devrimleri**, M.Ü.İ.F.V. Yay., İstanbul 1998.
12. **İslâm'ın Sosyolojik Yorumu**, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 2000. (İkinci Baskı, İz Yayıncılık, 2004)
13. **Çağdaşlaşma, Yabancılaşma ve Kimlik**, Rağbet Yay., İstanbul 2002 (168 sayfa).
14. **Antropolojiden Psikanalize Kurban Ve Din**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Tercüme:

1. "Din Sosyolojisi", Agn  s Rochefort-Turquin, *Atat  rk   .  .F. Dergisi*, (Erzurum 2001), S. 15, s. 35-60.

Ansiklopedi Maddesi:

1. "Osmanlı'da Din-Devlet İlişkilerinin Teorik ve Teolojik Bağlarıyla Uyumu", *Osmanlı Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yay., (Ankara 1999), C. 6, s. 43-55.

• Prof. Dr. Zeki ARSLANTÜRK

Doktora: Türk Sosyoloji Tarihinde Nâimâ'nın Yeri ve Osmanlı Devletinin Çöküş Sebepleri, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1979 [Dan: Prof. Dr. Orhan Türkdoğan].

Makale:

1. "İlmi Araştırmalarda Kullanılan Fişleme Usulü", *İslam Medeniyeti*, (İstanbul 1973), S. 30.
2. "Sosyolojik Araştırmalara Kaynak Olması Bakımından 1918-1923 Yılları Arası İstanbul Basını Bibliyografyası", *Atatürk Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi*, (Erzurum 1978), S. 1-2.
3. "Nâima'da Büyük Adam Sosyolojisi", *Sosyoloji Konferansları*, İ.Ü.İ Fakültesi 18. Kitap, İstanbul 1980.
4. "Nâima ve Çağı (XVII. Yüzyıl Osmanlı Devleti Sosyo-Ekonomik Yapısı)", *İşletme Dergisi*, Atatürk Üniversitesi İşletme Fakültesi, (Erzurum 1983), C. 6, S. 1-2.
5. "Mehmet Âkif'te İctimâi Nizam", *G.Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi*, (Ankara 1986), C. 2, S. 1.
6. "Sosyal Değişme Vetiresinde Türk Öğretmeninin Rolü", *Türk Yurdu Dergisi*, (İstanbul 1988), C. 14, S. 360.
7. "Sosyolojinin Dallara Ayrılması ve Günümüz Alman Okullarında Şekillenmesi", *G.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, (Ankara 1988), C. 4, S. 1-2.
8. "Türk Köyünde Haberleşme Sistemleri", *Türk Yurdu Dergisi*, (Ankara 1992), C. 12, S. 62.
9. "Nasıl Bir Sosyoloji", *Türk Sosyoloji Dergisi*, (İstanbul 1995), Yıl: 1, S. 1.
10. "Türk Sosyolojisinde Model Arayışları", *Türk Sosyoloji Dergisi*, (İstanbul 1996), S. 2.

11. "Milli Kültürümüze Dayalı Bir Medeniyet Getirmek Zorundayız", *Eksen*, (İstanbul 1996), Yıl: 1, S. 3.
12. "Türkiye'nin Dinciye Değil Dindara İhtiyacı Var", *Eksen*, Bahar 1997.
13. "Tanrı'nın Dönüşü", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, (İstanbul 1997), S. 4, s.119-128.
14. "Trabzon'da Şehirleşme Eğilimleri ve Gecekondu-Kenar Mahalle Sosyo-Kültürel Hayatı", *Türk Sosyoloji Dergisi*, (Nisan 1997), S. 3.
15. "Toplumsal Olay Toplumsal Davranış", *Çevik Kuvvet Rehberi*, İstanbul 1997.
16. "Sosyolojiye Göre Din ve Dinler Arasında İslâm Dini", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, (İstanbul 1998), S. 5.
17. "Dini-Siyasi Müesseselerin Yapı ve Fonksiyonları", *Yeni Türkiye Cumhuriyet Özel Sayısı*, (Eylül-Aralık 1998), C. VII, S. 23-24.
18. "İbni Halduni Dhe Historia E Filozofise, Henaere", *Viti XII*, Nr. 140, Makedonska 26, Tedor 1998.
19. "La Sociologie en Turquie", *Mecelle'tül Bahs'il Aleml*, (Rabat 1999), S. 46.
20. "Yükselen Değerler Arasında Din", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, (1999), S. 6.
21. "Doğu Karadeniz'in Toplumsal Yapısı: Etnik Grup İddiaları ve Misyonerlik Faaliyetleri", (Mustafa Usta ile birlikte), *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, (İstanbul Aralık 2002), S. 10.

Bildiri:

1. "Religion in Soziologischer Hinsicht und der Islam unter anderen Religionen", *Teologische Fakultät in Universität Paterborn*, Dezember 1980.
2. "Doğu Karadeniz Bölümü'nde Çay Mono-Kültürü ve Sosyo-Ekonomik Değişme, *I. Sosyal İlimler Kongresi*, Erzurum 1982.
3. "Sosyolojinin Dallara Ayrılması ve Günümüz Alman Yüksek Okullarında Şekillenmesi", *I. Felsefe ve Sosyal İlimler Kongresi*, 7-11 Mayıs 1984 Erzurum.

4. "Atatürk'ü Anlama Metodolojisi", *Atatürk'ün 50. Ölüm Yılı Anma Konferansları*, G.Ü. İnkılap Tarihi ve Atatürk İlke-leri Araştırma ve Uygulama Merkezi, Ankara 1989.
5. "Türk Sosyolojisi ve Erol Güngör", *Erol Güngör'ü Anma Toplantıları*, KOCAV Kültür Ocağı Vakfı, İstanbul 1996.
6. "Türkiye'de Resmi Din Eğitiminin Problemleri ve 21. Yüzyılda Din Olgusu", *Orta Öğretimde Yeniden Yapılanma, 6. Milli Eğitim Sempozyumu*, Kütahya 1997.
7. "Kur'ân Kurslarının Fiziki Mekan ve Yapılanma Problemleri", İSAV, 24-25 Mayıs 1997 İstanbul.
8. "İslâm ve Demokrasi", *İstanbul Aydınlar Ocağı İslam ve Demokrasi Paneli*, Atatürk Kültür Merkezi, İstanbul 1997.

Kitap:

1. **Sosyalin Bilgisi ve Ölçme Araştırma Usulleri**, Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Ders Notları, No. 94, Erzurum 1983.
2. **21. Yüzyılda Din Olgusu ve Türk Gençlerinin Dine Karşı Eğilimleri**, Bolu 1984.
3. **Naima'ya Göre Osmanlı Devleti'nin Çöküş Sebepleri**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1989 [Daha sonra aynı eser Naima'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı (Ayışığı Yay., İstanbul 1998) adı ile ilaveler yapılarak yeniden yayımlanmıştır].
4. **Sosyolojiye Giriş**, Bolu 1992.
5. **Trabzon Üzerine Sosyal Araştırmalar**, Bolu 1993.
6. **Kutsalın Dönüşü ve Yeni Toplum Arayışları**, Ayışığı Yay., İstanbul 1998 (140 sayfa).
7. **Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler**, (M. Tayfun Amman ile birlikte), Çamlıca Yay., İstanbul 2001 (472 sayfa).

• Yrd. Doç. Dr. Ali COŞKUN

Lisans Tezi: Dav'ul-Meâli Li Şerhi Bed'il-Emâli Tahkiki, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, s.80. 1986. (Dan: Prof Dr. Emrullah Yüksel)

Y. Lisans: Nâimâ'nın Din ve Cemiyet Görüşü, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1990 [Dan: Prof. Dr. Ünver Günay].

Doktora: Osmanlı Dönemi Dînî "Kurtuluş" hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996 [Dan: Doç. Dr. Yümni Sezen].

Makale:

1. "Modern Dünyadaki Kimlik Bunalımlarının Toplumsal Boyutu", *Bilgi ve Hikmet*, (Güz 1993), S. 4, s. 47-56.
2. "Sosyal Çözülme, Sosyal Bütünleşme ve Din", *Bilgi ve Hikmet*, (Kış 1994), S. 5, s. 109-121.
3. "Geleneğin ve Geleceğin Kavşağında Modern İnsanla Dindar İnsan Karşı Karşıya", *Bilgi ve Hikmet*, (Bahar 1994), S. 6, s. 45-49.
4. "Tarihi ve Toplumsal Bağlamı İçerisinde İslâm'ın Dinamikleri", *Bilgi ve Hikmet*, (Güz 1994), S. 8, s. 53-75.
5. "Modern Toplumsal Düşünce Târihinde Din Sorunu", *Bilgi ve Hikmet*, (Kış 1995), S. 9, s. 40-47.
6. "İslâm'da Kurtuluş Düşüncesi ve Mehdilik", *İslâm Mecmuası*, (Temmuz 1996), S. 155, s. 35-36.
7. "Toplum Psikolojisi", **Çevik Kuvvet Rehberi**, (ed. Aytekin Sevindik), İstanbul 1998, s. 39-47.
8. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Eğilimleri: Atılım Dergisinin Yaptığı Anketin Değerlendirilmesi ve Düşündürdükleri", *Atılım*, (Mart 1998), Yıl: 1, S. 1, s. 22-25.
9. "Osmanlı Dînî Kurtuluş Hareketlerinin Sosyolojisi", M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 20 2001, (2003), s.115-143
10. "Peter Ludwig Berger'in Din Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi", **Kutsal Şemsiye**, Rağbet Yay., İstanbul 2000, s. 7-31.
11. "Gelenek, Modernlik ve Postmodernlik Tartışmalarına Kavramsal Yaklaşımlar", *Yayınlanmamış Çalışma*.
- 12- "Bir Dini Grup Olarak Nusayrîler ya da Suriye Aleviliği" *Dini Araştırmalar Dergisi*, Sayı:11, 2003, s.177-191.

Tercüme:

- 1- Ali Murat Yel, "İslâm'da Büyük ve Küçük Gelenekler", *Bilgi ve Hikmet*, (Bahar 1995), S. 10, s. 40-62.
- 2- Roger Bastide, "Mesihçilik ve Sosyo-Ekonomik Gelişme", *Bilgi ve Hikmet*, (Güz 1995), S. 12, s. 101-109.
- 3- Hillel Schwartz, "Millenarianizm (Binyılcılık)", *Türkiye Günlüğü*, (Eylül-Ekim 1996), S. 42, s. 95-112.
- 4- Joachim Wach, "Din ve Felsefede Kurtuluş Düşüncesi", *Marmara Üniv. İlâhiyat Fak. Dergisi*, (İstanbul 1997), S. 13-15, s. 249-263.
- 5- Uriel Heyd, "Anadolu ve Rumelide Osmanlı İmparatorluğunun Son Dönemleri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı:9, 2002, s. 157-175.

Kitap:

- 1- **Dinin Sosyal Gerçekliği**, Peter L. Berger, İnsan Yay., İstanbul 1993 [Üçüncü Baskı: Kutsal Şemsiye, Rağbet Yay., İstanbul 2004].
- 2- **Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Problemi**, (Fuat Aydın ile birlikte), Thomas Luckmann, Rağbet Yay., İstanbul 2003.
- 3- **Dinler Tarihi**, Joachim Wach, (Fuat Aydınla Birlikte Çeviri), İstanbul: Ataç Yayınları, 2004.
- 4- **Osmanlıda Din Sosyolojisi: Naima Örneği**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- 5- **Mehdilik Fenomeni: Osmanlı Dönemi Dini Kurtuluş Hareketleri Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- 6- **Mesihi Beklerken: Mesihçi ve Millenarist Hareketler**, (Edisyon), İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.

• Dr. Fatma ODABAŞI

Y. Lisans: Emeviler Döneminde Mühellebiler Ailesi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993 [Dan: Doç. Dr. İsmail Yiğit].

Doktora: Türk Toplumunda Müzik ve Eğlence Anlayışı ile Din Duygusu Arasındaki İlişki (İstanbul Örneği), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001 [Dan: Doç. Dr. Yümni Sezen].

• Ar. Gör. Halil AYDINALP

Y. Lisans: Gerede'de Dini Hayat, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003 [Dan: Prof. Dr. Münir KOŞTAŞ].

◆ **Ondokuz Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi (Samsun)**

• Yrd. Doç. Dr. Erkan PERŞEMBE

Doktora: Toplumsal Değişme ve Din İlişkileri (Ordu İli Merkez İlçesinin İki Köyünde Karşılaştırmalı Bir Araştırma, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1991 [Dan: Prof. Dr. M. Rami Ayas].

Makale:

1. "Toplumsal Değişme ve Din İlişkileri Üzerine", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, (Samsun 1991), S. 5, s. 171-180.
2. "Almanya'da Türklere Âit Dînî Kuruluşlar", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, (Samsun 1996), S. 8.
3. "Dinde Sembolün Fonksiyonu ve İslâm'da Sembolik Değerlerin Bugünü" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, (Samsun 1998), S. 10.
4. "Genç Aile İlişkilerinde Uyumun Sağlanmasında Dinin Fonksiyonel Rolü Üzerine", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, (Samsun 1999), S. 11.

5. "Modernlik Gerçeğinden Postmodernlik Söylemine Din Sorunu", *EKEV Akademi Dergisi*, (Güz 2002), Yıl: 6, S. 13.
6. "Nurettin Topçu'da 'Müslüman Anadolu Sosyalizmi' Düşüncesi", *İslâmiyât*, (Nisan-Haziran 2002), C. 5, S. 2, s. 93-101.

Bildiri:

1. "Türkiye'de Din Sosyolojisi Araştırmalarının Bugünkü Durumu, Sorunları ve Çözümleriyle İlgili Bazı Öneriler", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, Samsun 1989, s. 131-135.
2. "İslâm'da İşçi İşveren İlişkileri", *Kutlu Doğum Haftası Paneli*, Amasya 1995.
3. "Kuşaklar arası Uyumsuzluklarda Toplumsal Değişme ve Din", *I. Kuşaklar arası Uyum Sempozyumu*, SAGİD, 3 Mayıs 1997, Samsun.
4. "Genç ile İlişkilerinde Uyumun Sağlanmasında Dinin Fonksiyonel Rolü Üzerine", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi Sempozyumu*, 11-13 Aralık 1998, Bursa.

Kitap:

1. **Toplumsal İlişkiler Alanında İnsan ve Din**, Samsun 1997.

• Ar. Gör. Yaşar GEDİKLİ

Y. Lisans: Modernleşme Din İlişkileri ve Modernleşmenin İslâm Toplumuna Giriş Süreci, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1996 [Dan: Yrd. Doç. Dr. Erkan Perşembe].

Tercüme:

1. "Klâsik İslâm'da Dönemler ve Değerlerin Farklılığı", J. Paul Charnay, O.M.Ü. *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, (Samsun 1997), S. 9.
2. "İslâm ve Batılılaşma", Hasan Hanefi, O.M.Ü. *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, (Samsun 1998), S. 10.

• Ar. Gör. Osman EYÜPOĞLU

Y. Lisans: Samsun Küçük Sanayi Sitesi'nin Sosyo-Ekonomik Yapısı İçinde Dinin Konumu, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1996 [Dan: Yrd. Doç. Dr. Erkan Perşembe].

◆ Onsekiz Mart Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi (Çanakkale)

• Dr. Mustafa TEKİN:

Y. Lisans: Mevlana Celâleddîn-i Rûmî'de Din ve Toplum, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1995 [Dan: Yrd. Doç. Dr. Bünyamin Solmaz].

Doktora: Türkiye'de Aydın Kadınlara Göre Din ve Kadın, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2003, [Dan: Doç. Dr. Mehmet Bayyigit].

Makale:

1. "İslâm'ın Postmodern İmkânı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Konya 2000), S. 10, s. 561-575.
2. "Mevlâna Celâleddîn Rumi's Understandings of Human and Society", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Güz 2001), S. 12, s. 123-134.
3. "Ramazan: Yeni Bir Başlangıcın Sürekliliğe Dönüştürülmesinin İmkânı", *Umran Dergisi*, (İstanbul 2001), S. 88.

Tercüme:

1. "Aydınlanma: Felsefî Temeller", Irwing M. Zeitlin, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Bahar 2002), S. 13, s. 229-237.

Kitap:

1. Kutsalın Serüveni / Modern ve Postmodern Süreçte Di-

nin Sosyolojik Açılım İmkânı, Açılım Kitap Yay., İstanbul 2003 (320 sayfa).

◆ Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Adapazarı)

• Yrd. Doç. Dr. Ahmet Faruk KILIÇ

Y. Lisans: M. Âkif Ersoy'un Din ve Toplum Anlayışı, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995 [Dan: Doç. Dr. Yümni Sezen].

Doktora: Türkiye'de Din-Devlet İlişkilerinde Yönetici Seçkinlerin Rolü (1920-1960), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 1999 [Prof. Dr. Musa Taşdelen].

Makale:

1. "Psiko-Sosyal Faktörler Açısından Atatürk ve Din", *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fak. Dergisi*, (2000/2), s. 239-273.

Bildiri:

1. "Azınlıklar Problemi Bağlamında Atatürk ve Ermeni Sorunu", Ermeni Araştırmaları Türkiye Kongresi, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi (ASAM), 20-21 Nisan 2002 Ankara.

◆ Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Konya)

• Doç. Dr. Bünyamin SOLMAZ

Doktora: Din Eğitimi ve Toplum Kalkınması, Konya 1986.

Makale:

1. "Hz. Muhammed'in İlin, Teknik ve Sanat Anlayışı", *Ara-yış ve İslam*, S. 1, Den Haag, Hollanda 1987.
2. "Tevhîd-i Tedrîsât ve Din Eğitimi", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (Konya, 1994), S. 3, s. 145-151.
3. "Dinin Toplum ve Kültür Üzerine Etkileri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Konya, 1996), S. 6, s. 125-145.
4. "Dine Sosyolojik Yaklaşım -Öncüler-", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1997), S. 7, s. 143-167.

Tercüme:

1. "Endüstriyel Toplumda Din", Betty R. Scharf, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1990), S. 3, s. 439-462.
2. "Osmanlı İmparatorluğunda Derviş Tarikatların Sosyolojik ve Eğitsel Rollerini", Hans Joachim Kissinger, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1994), S. 5, s. 335-347.
3. "Sosyolojik Açıdan Gerçekçilik: İslâmî Bir Model", İlyas Bâ-Yunus, *Bilgi ve Hikmet*, S. 10, (Bahar 1995), s. 84-101.

• Prof. Dr. Mehmet BAYYIĞIT

Doktora: Üniversite Gençliğinin Dini İnanç, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1989 [Dan: Prof. Dr. Hüseyin Aydın].

Makale:

1. "Türkiye'de Genel ve Özel Din Sosyolojisi İle İlgili Bir Bibliyografya Denemesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Konya 1996), S. 2, s. 403-445.
2. "Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının İlmî Çalışmaları", S. Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Konya 1990), S. 3, s. 475-484.
3. "Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının İlmî Çalışmaları", S. Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Konya 1991), S. 4, s. 273-316.

4. "Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Kurumu Olarak Vakıflar", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Bahar 2001), S. 11, s. 59-67.
5. "İsmâil Hakkı İzmirli'nin İslâm Sosyolojisi Üzerine Bir Yazısı", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 1, s.197-228.
6. "Dinin Ferdî ve Sosyal Rolü Üzerine", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 3.
7. "Mehmet Âkif'te Din ve Toplum Sorunu", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Konya 1999), S. VIII, s. 53-89.
8. "Çevre Problematiği ve Din", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Konya 2002), S. XIV, s. 39-51.
9. "Sağlık-/Din Sosyolojisi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, [Yakında Yayımlanacak].
10. "Din-Siyaset İlişkisi Bağlamında Seçmen Davramışları ve Din", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, [Yakında Yayımlanacak].

Tercüme:

1. "İbn Haldun Sosyolojisi", Satı el-Husri, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Konya 1994), S. 4, s. 223-231.

Kitap:

1. **Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye'de Hac Olayı**, T.D.V. Yay., Ankara 1998.

• Yrd. Doç. Dr. Mehmet AKGÜL

Y. Lisans: Sanâyileşme ve Din: Sanâyileşme ve Din İlişkisinin Konya Organize Sanayi Bölgesinde Seçilen Bir Örnek Grup Üzerinde Araştırılması, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya 1991 [Dan: Yrd. Doç. Dr. Bünyamin Solmaz].

Doktora: Türk Toplumunun Değişim Sürecinde Din Anlaşımları, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya 1996 [Dan: Yrd. Doç. Dr. Bünyamin Solmaz].

Makale:

1. "Sosyo-Kültürel Bir Kurum Olarak Vakıf ve Sosyal Dayanışma", *Diyanet İlmi Dergi*, (1995), C. 31, S. 1, s. 103-110.
2. "Science and Civilization in Islam", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1997), S. 7, s. 359-369.
3. "Türk Modernleşmesi ve Erol Güngör", *S.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Konya 1998.
4. "Modernleşme Çağında İslâm Dünyasının Değişim Süreci ve Din Anlayışında Yaşanan Kırılma", *Makalat*, (1999/1), s. 59-69.
5. "The Social Status of Women in Islam", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1999), S. VIII, s. 177-189.
6. "Türk Toplumunun Değişim Sürecinde Kamusal Alan ve Kadın", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2000), S. 10, s. 155-180.
7. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Değişme; Yaşama Pratiği, Kültür ve Din İlişkisi", *Mârife Dergisi*, (Mayıs 2001), Yıl: 1, S. 1, s. 225-235.
8. "Politik Toplum-Sivil Toplum Teori ve Pratiği Bağlamında Din, Dini Farklılıklar ve Dini Gruplar Sosyolojisi", *Tabula Rasa*, (2001), Yıl: 1, S. 2, s. 93-118.
9. "Erol Güngör Perspektifinde Koptuğumuz Dünya: Orta-doğu ve Türkiye", *Tabula Rasa*, (Mayıs-Ağustos 2003), Yıl: 3, S. 8, s. 205-213.

Tercüme:

1. "Din Sosyolojisi", Neil J. Smelser, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 6, Konya 1996.

Kitap:

1. **Türk Modernleşmesi ve Din**, Çizgi Kitabevi, Konya 1999 (398 sayfa).
2. **Türkiye'de Din ve Değişim: Bir Erol Güngör Çözümlemesi**, Ötüken Yay., İstanbul 2002 (420 sayfa).

• Dr. Hayri ERTEN

Y. Lisans: Din Sosyolojisi Açısından Hz. Ömer Dönemi ve Olayları, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1995 [Dan: Yrd. Doç. Dr. Bünyamin Solmaz].

Doktora: Konya Şer'iyye Sicilleri Işığında Âilenin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yapısı (XVIII. Yüzyılın İlk Yarı), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2000 [Dan: Doç. Dr. Mehmet Bayyığıt].

Makale:

1. "Hz. Ömer Döneminde Toplumsal Değişme", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Konya 1996), S. 6.
2. "İslâmcılık Düşüncesinde Kadın Sorununa Bakışta Farklılaşma", *Kamer Dergisi*, 5, 6, 8. Sayılar, 1996.
3. "Osmanlı Ailesinin Yapısı Üzerine", *Mehir*, (1999), S. 4, s. 6-14.
4. "Sosyolojik Veri Olarak Şer'iyye Sicillerinin Değerlendirilmesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Konya 2000), S. 10, s. 531-547.
5. "Hz. Ömer Döneminde Sosyal Yapı ve Değişme", *Mâriye Dergisi*, (Mayıs 2001), Yıl: 1, S. 1, s. 175-195.
6. "Konya'da Dinsel Topluluklar ve Cemaatler", *Gez Dünya'yı Gör Konya'yı*, Yapı Kredi Yay., Ankara 2001, s. 366-382.
7. "Konya Şer'iyye Sicilleri Işığında Ailenin Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Yapısı (XVIII. Yüzyılın İlk Yarı)", *Mehir*, (2001), S. 1, s. 81-1112.

Tercüme:

1. "Bir Osmanlı Şehri Olan Bursa'da Kadının Sosyo-Ekonomik Statüsü", Margrethe Schafer, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Konya 1999), S. VIII, s. 323-327.

Kitap:

1. **Konya Şer'iyye Sicilleri Işığında Âilenin Sosyo-Ekono-**

mik ve Kültürel Yapısı (XVIII. Yüzyılın İlk Yarısı), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001 (XVIII+222 sayfa).

◆ **Süleyman Demirel Üniversitesi**
İlahiyat Fakültesi (Isparta)

• Yrd. Doç. Dr. Ahmet Yılmaz SOYYER

Doktora: Şanlıurfa'nın Kısas Beldesi'nde Bir Toplumsal ve Kültürel Yapı Çözümlemesi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1992 [Dan: Doç. Dr. Durali Yılmaz].

Makale:

1. "Soyutlanmış Topluluk Kavramı Üzerine Bir Deneme", *Polemik*, (Ankara 1993), S. 8, s. 19.
2. "Dire(nemey)en Geleneğin İki Boyutu: Câmi ve Cemevi I", *Yeni Harran Çevresi*, (Şanlıurfa 1993), S. 1, s. 12-20.
3. "Dire(nemey)en Geleneğin İki Boyutu: Câmi ve Cemevi II", *Yeni Harran Çevresi*, (Şanlıurfa 1993), S. 2.
4. "Osmanlı Döneminde Kızılbaşlar", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Yıl: 28, S. 1, s. 33.
5. "XVIII-XIX. Yüzyıllarda Bektâşîlik-Devlet İlişkileri", *Ara-yışlar*, (1999/1), S. 1, s. 75-96.
6. "Osmanlı Devleti'nin Son Yüzylında Bektâşîlik: Bektâşî Tekkelerinin Kapatılışı ve Bektâşîliğin Yasaklı Yüzyılı", *Ara-yışlar*, (1999/2), S. 2, s. 35-66.
7. "Öğretmen Adayı Üniversite Öğrencilerinin Laiklik Konusundaki Düşünceleri: S.D.Üniversitesi Örneği", *Tabula Rasa*, (Eylül-Aralık 2002), Yıl: 2, S. 6, s. 39-73.
8. "Öğretmen Adayı Üniversite Öğrencilerinin Uygarlık Dairesi Tercihleri: P.A.Ü. ve S.D.Ü. Örneği", *Tabula Rasa*, Yıl: 1, S. 3, s. 45-63.

Bildiri:

1. "İslam'da Kılık-Kıyafet Meselesine Din Sosyolojisi Açısından Bir Yaklaşım", *İslam'da Kılık Kıyafet Paneli*, S.D.Ü. Kültür Merkezi, Isparta 27.03.1998.
2. "Esrar Dedenin Hikem Redifli Nâtında Hikmet Kavramına Anlama Metodu ile Bir yaklaşım", *I. Kutlu Doğum Sempozyumu*, S.D. Üniversitesi, Isparta, 20-21 Nisan 1998.
3. "Bilgi Sosyolojisi Açısından Abdal Mûsa Tekkesi", *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Sempozyumu*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Merkezi, Ankara 22-24 Ekim 1998.
4. "Bektâşî Düşüncesinde Muhammed-Ali Anlayışı", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu*, S.D. Üniversitesi, Isparta 19-20 Nisan 2001.

Kitap:

1. **Türk Sosyolojisinin Başlangıcında Bedîi Nûri**, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1996 (VIII+278 sayfa).
2. **Sosyolojik Açıdan Alevî-Bektâşî Geleneği**, Seyran Yayınevi, İstanbul 1996 (165 sayfa)
3. **Bir İdeolojinin İzdüşümü: Tâliban**, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002 (214 sayfa).

• Yrd. Doç. Dr. Kemalettin TAŞ

Y. Lisans: Cemil Meriç'in Din ve Topluma Bakışı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997 [Dan: Prof. Dr. Münir Koştas].

Doktora: Türk Toplumunun Diyânet İşleri Başkanlığına Bakışı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001 [Dan: Prof. Dr. Münir Koştas].

Makale:

1. "Cemil Meriç'e Göre İdeolojiler Karşısında Türk Toplumu", *Dini Araştırmalar Dergisi*, (Eylül-Aralık 2000), C. 3, S. 8, s. 7-23.

2. "Z. Fahri Fındıkoğlu'nun Sosyolojik Görüşleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2000), S. 5.
3. "Cemil Meriç'in Sosyoloji Anlayışı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2001), S. 6, s. 118-130.
4. "Tanzîmat ve Batılılaşma Hareketlerine Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2002), S. 7, s. 87-94.
5. "Dindarlık Ölçeği: Dînî Tutumlar Üzerine Bir Araştırma", *Tabula Rasa*, (Mayıs-Ağustos 2003), Yıl: 3, S. 8, s. 239-249.
6. "Dinin Sosyolojik Tanımı Problemi Üzerine Bir değerlendirme", *Dini Araştırmalar Dergisi*, (Mayıs-Ağustos 2003), C. 6, S. 16, s. 199-205.

Kitap:

1. **Türk Halkının Gözüyle Diyânet**, İz Yay., İstanbul 2002 (264 sayfa).

• Dr. Adem EFE

Y. Lisans: Nakşibendiliğin Hâlidîye Kolu ve Mahmut Sâmi Ramazanoğlu Cemâati, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Doktora: Meşrûtiyetten Cumhûriyete İslâmcılar ve Modernleşme, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2002 [Dan: Prof. Dr. İzzet Er].

Makale:

1. "Sosyal Barış ve İç Huzur", *Çınar Dergisi*, (1998 Isparta), Yıl: 3, S. 30.
2. "Joachim Wach'a Göre Din Sosyolojisinin Konusu", *S.D.Ü.İ.F. Dergisi*, (Isparta 1998), S. 5.
3. "Salahaddîn Asım'ın İslam Sosyolojisi İle İlgili Bir Yazısı Münâsebetiyle", *Tabula Rasa*, (Mayıs-Ağustos 2003), Yıl: 3, S. 8, s. 325-333.

Bildiri:

1. "Günümüz Müslümanlarının Sosyo-Kültürel Sorunlarının Çözülmesinde Hz. Peygamber'in Anlaşılması", *I. Kutlu Doğum Sempozyumu*, Nisan 1998, Isparta.
2. "Türk Aydınının Din ve Devlet Anlayışı", *Konferans*, SDÜ Oditoryumu 25 Aralık 1998, Isparta.
3. "Hz. Peygamber Döneminde Arap Toplumunda Görülen Toplumsal ve Kültürel Değişmeler ve Bu Değişimde Peygamber'in Karizmatik Şahsiyeti", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu*, Nisan 2001, Isparta.
4. "Türkiye'nin Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde Din ve Kültürel Çatışma Sorunu", *Türkiye'nin Avrupa Birliğine Girişinin Din Boyutu Uluslar arası Sempozyumu*, Çanakkale Üniversitesi Rektörlüğü, Eylül 2001, Çanakkale.

Tercüme:

1. "Reformizm ve Sosyal Gelişme", Louis Gardet, *S.D.Ü.İ.F. Dergisi*, Isparta 1997), S. 4.

• Dr. Ramazan UÇAR

Y. Lisans: Abdullah Cevdet'te Din ve Batılılaşma, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997, [Dan: Prof. Dr. Münir Koştaş].

Doktora: Alevi-Bektaşî Geleneği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Abdal Musa Tekkesi Örneği), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003 [Dan: Prof. Dr. Münir Koştaş].

◆ **Sütçü İmam Üniversitesi**
İlahiyat Fakültesi (Kahramanmaraş)

• Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR

Doktora: Dinî İhyâ Hareketi Olarak Vahhâbiliğin Doğuşu, Gelişmesi, Sosyo-Politik ve Ekonomik Neticeleri, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1986 [Dan: Prof. Dr. Ünver Günay].

Makale:

1. "Tunus'ta Dinî Ahlâk ve Kapitalizmin Ruhu", *Atatürk Ü.İ.F. Dergisi*, (Erzurum 1988), S. 8, s. 309-324.
2. "Arap Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Doğuşu (I. Dünya Savaşına Kadar)", *Atatürk Ü.İ.F. Dergisi*, (1988), S. 8, s. 239-253.
3. "Modern Kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü (Kapitalizmin Ruhu ile Protestan Ahlakı Arasındaki İlişki)", *Atatürk Ü.İ.F. Dergisi*, (1990), S. 9, s. 80-108.
4. "Modern Kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü (Kapitalizmin Ruhu ile Protestan Ahlakı Arasındaki İlişki)", *Atatürk Ü.İ.F. Dergisi*, (1991), S. 10, s. 85-95.
5. "Hoca Ahmet Yesevî ve Toplumsal Bütünleşme", *Hacı Bektaşî Veli Dergisi*, s. 12-17.
6. "Modernleşme ve Din", *Türk Yurdu*, (Şubat 1991), C. 42, S. 388, s. 12-15.
7. "Eski Sovyetler Birliğindeki Türk Cumhuriyetlerinde Milli Kimliğin Korunmasında Dinin Rolü", *Atatürk Üniversitesi Türkiyât Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (Erzurum 1994), S.1, s. 168-177.
8. "A Small Dynamic Society in the Industrial City of Adana: People from Darande", *Sustainability and Development*, eds. L. Andersson-T. Blom, Sweden. 1998.
9. "Religious Pluralism and Social Solidarity in Turkey from Globalization Theory on the Way of Integration to European Union", www.cesnur.org/2001/London2001.

Bildiri:

1. "Changing Islamic Values and Practices Within the Framework of Center and Prephery Interactions in Metropolitan Areas of Turkey", *24 th International Conference of Sociology of Religion: The City and Beyond*, Toulouse, France 1997.
2. "Evolution of the Turkish Banking System", *Future of the Bankigin: After the Year 2000 in the World and the Czech Republic-III* (Proceedings from the International Conference, Karvina, The Czech Republic 1998.
3. "Dînî Çoğulculuk ve Sosyal Dayanışma", *II. Din Şurası* (Konuşma), 23-27 Kasım 1998.
4. "Ahîlik ve Türk Girişimcilik Kültürünün Oluşumuna Katkıları", *II. Uluslar arası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000.
5. "Batı'da Ortaya Çıkan Yeni Dini Oluşumlar ve Türk Toplumuna Etkileri", *Uluslar arası Avrupa Birliği Şurası*, DİB Yay., Ankara, 2000.
6. "Küreselleşmenin Sosyal ve Kültürel Boyutu", *Küreselleşme Özel İhtisas Komisyonu Sosyal ve Kültürel Küreselleşme Alt Komisyonuna Sunulan Rapor*, Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı Müsteşarlığı Avrupa ile İlişkiler Genel Müdürlüğü, Ankara 2000 (18 sayfa).
7. "Türk Toplumunun Entegrasyonunda Kültürel Değerler ve Seyrânî", *Bütün Yönleriyle Develi Bilgi Şöleni*, 26-28 Ekim, 2002.
8. "Küreselleşme ve Din", K.S.Ü. İlahiyât Fakültesi, Isparta 2003.

Kitap:

1. **Toplumsal Gerçekliğe Sosyolojik Bir Bakış**, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Erzurum 1994.
2. **Türk Toplumunun Bütünleştirici Dinamiği Olarak Nev-rûz**, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Yay., Kahramanmaraş 2000.

• Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ali KİRMAN

Y. Lisans: Yeni Yayla'da Dini Hayat, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994 [Dan: Prof. Dr. Münir Koştaş].

Doktora: Türkiye'de Bir Yeni Dînî Cemâat Örneği Olarak Süleymancılık, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2000 [Dan: Prof. Dr. Münir Koştaş].

Makale:

1. "Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları", *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 2, S. 4, Mayıs Haziran 1999, s. 223-233.
2. "Nevruz ve Renkler", *Nevruz Paneli*, K.S.Ü. Konferanslar Dizisi, Kahramanmaraş, K.S.Ü. Yayınları, 1999.
3. "Sosyolojik Açıdan Çalışma ve Ahlakla İlişkisi", *Kutlu Doğum Sempozyumu*, Kahramanmaraş, K.S.Ü. Yayınları, 2003, s. 19-29.
4. "Küresel Bir Model Olarak Türkiye ve Türk Müslümanlığının İmkânı", *K.S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Ocak-Haziran 2003), C. 1, S. 1.
5. "Küresel Bir Olgu Olarak Din Değiştirme ve Aileye Etkisi", *Dinî Araştırmalar*, (Eylül Aralık 2003), C. 6, S. 17.
6. "Beyin Yıkama Teorileri", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, [Yakında Yayımlanacak].

Bildiri:

1. "Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlerin Karakteristik Özellikleri", *Uluslar arası Avrupa Birliği Şurası Tebliğ ve Özetleri*, Diyânet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2000, C. 1, s. 317-321.
2. "Nevruz ve Renkler", *Nevruz Paneli*, K.S.Ü. İlahiyat Fakültesi Kahramanmaraş, 21 Mart 1999.
3. "Sosyolojik Açıdan Çalışma ve Ahlakla İlişkisi", *I. Kutlu Doğum Sempozyumu*, K.S.Ü. Merkez Kampusu Konferans Salonu, Kahramanmaraş, 08 Mayıs 2003

4. "Küreselleşme Sürecinde Dinî Pazarlar", *Küreselleşme ve Din Sempozyumu*, Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum 2003.

Kitap:

- 1- **Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.

◆ Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Bursa)

• Prof. Dr. İzzet ER

Doktora: Sosyal Gelişme ve İslâm, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1984.

Makale:

1. "Kültür ve Kültür Çeşitleri", *Nesil Dergisi*, (İstanbul 1980), S. 45-46, s. 44-48.
2. "Kültür ve Din Münâsebeti", *Milli Kültür*, (Ankara 1986), S. 52, s. 26-30.
3. "Türkiye'de Din Sosyolojisi Çalışmaları," *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, (Bursa 1986), S. 1, s. 125-131.
4. "Genelde Din Sosyolojisine Karşı İlgisizliğin Kaynağı ve Bu İlgisizliğin Giderilmesi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, (Bursa 1987), S. 2, s. 195-204.
5. "Genel Olarak Batı'da İslâm Sosyolojisi Çalışmaları ve Jean Paul Charnay," *Din Öğretimi Dergisi*, (Ankara 1987), S. 10, s. 79-82.
6. "Müslüman ve Çevresi", *Altınoluk Dergisi*, (İstanbul 1987), S. 16, s.18-19.
7. "Sosyo-Kültürel Yönüyle Hicret", *Diyanet Dergisi*, C. 24, S. 4, s. 17-24. [Bu yazının geliştirilmiş şekli *Din Sosyolojisi* kitabının 133.-145. sayfaları arasında yayımlanmıştır].
8. "Muhâcirlerin Medine'ye İntibâkının Psiko-Sosyo-Ekono-

mik Problemleri ve Çözümleri", *Diyanet Dergisi*, C. 25, S. 2, s. 63-80.

9. "Sosyo-Ekonomik Görünümüyle Zekât", *Altınoluk Dergisi*, (İstanbul 1988), S. 27, s. 28-30.
10. "Ziya Gökalp'in Bir Makalesi Münâsebetiyle", *Türk Dünyası Araştırmaları*, (İstanbul 1989), S. 59, s. 143-151.
11. "Türkiye Coğrafyasında Tebliğ", *Altınoluk Dergisi*, (İstanbul 1991), S. 70, s. 14-16.
12. "İslâm'ın Işığında Fert ve Cemiyet", *Altınoluk Dergisi*, (İstanbul 1994), S. 105, s. 19-20.
13. "Sosyal Bilimlerde ve İslâm'da Din Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Bursa 1998), S. 7, s. 1-12.

Bildiri:

1. "Genelde Din Sosyolojisine Karşı İlgisizliğin Kaynağı ve Bu İlgisizliğin Giderilmesi," *Yükseköğretimde Din Bilimleri Sempozyumu* (21-23 Ekim 1987) Samsun 1987. [Bu tebliğ yukarıda aynı ismi taşıyan makalenin kısaltılmış şeklidir].
2. "Din Sosyolojisi Araştırmaları ve Problemleri", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu* (27-30 Haziran 1989) Samsun 1989, s. 99-106.
3. "Çağımızın İnancı İdeal İnsan Tipinin Yetişmesine İslâmi Yaklaşım", 20 Eylül 1990'da Zonguldak, 23 Eylül 1990'da tarihinde Bursa'da Kutlu Doğum bildirisi olarak sunulmuş ve daha sonra basılmıştır [Hz. Muhammed ve Gençlik, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1995, s. 11-16].
4. "Bugünkü Avrupa'da Din-Devlet İlişkisi", 3-4 Nisan 1993'de Bursa'da Din-Devlet Sempozyumu'nda sunulmuş ve daha sonra basılmıştır [Din Devlet İlişkileri-Bildiriler, İstanbul 1996, s. 131-137]. Ayrıca, *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, (İstanbul 1995) S. 11'de yayımlanmıştır.

Tercüme:

1. "Dinler ve Sosyal Değişmeler", Raymond Daniel, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Bursa 1987), S. 2, s. 205-218.

2. "Din Sosyolojisi ve Gelişme Sosyolojisi," Henri Desroche, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Bursa 1991), S. 3, s. 247-266.
3. "Morfolojik Sosyolojiden Tipolojik Sosyolojiye," Henri Desroche, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Bursa 1992), S. 4, s. 293-306.
4. "İslâm Sosyolojisine Başlarken –Dini Hadise de Sosyal Bir Olay-", Joseph Chelhod, *Din Öğretimi Dergisi*, (Ankara 1993), S. 41-42, s. 90-95.
5. "Hicret Öncesi Mekke'de Kapitalizm", Joseph Chelhod, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Bursa 1993), S. 4, s. 307-310.
6. **Batı'da Din-Devlet İlişkileri: Fransa Örneği**, Jacques Robert, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.

Kitap:

1. **Sosyal Gelişme ve İslâm**, Furkan Kitabevi, (1. baskı) Bursa 1988; (2. baskı) Bursa 1994; (3. baskı) Rağbet Yay., İstanbul 1999 (XV+167 sayfa).
2. **Din Sosyolojisi**, Akçağ Yayınları, Ankara 1998 (323 sayfa).

Ansiklopedi Maddesi:

1. **Sosyal Bilimler Ansiklopedisi**, Risale Yay., İstanbul 1990, C. I-IV [Çeşitli Maddeler].
2. "Din Sosyolojisi", TDV **İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul 1994, C. 9, s. 345-349.
3. **İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi**, İ.F.A.V. Yay., İstanbul 1997, C. I-IV [Çeşitli Maddeler].

• Doç. Dr. Abdurrahman KURT

Y. Lisans: İslâm'ın İlk Döneminde Aile Müessesesi, Sosyolojik Bir Yaklaşım, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1987 [Dan: Dr. İzzet Er].

Doktora: Tanzîmat Döneminde Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı (1835-1876) Bursa Örneği, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1994 [Dan: Doç. Dr. İzzet Er].

Makale:

1. "Tanzîmat Döneminde Koruyucu Âile Müesseseleri", *Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Türk Âilesi*, T. C. Başbakanlık Âile Araştırma Kurumu, (Ankara 1992), C. 2, s. 548-567.
2. "İslâm'ın Koruyucu Âileye Bakışı", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, (1994), S. 6, s. 177-186.
3. "Dini Kaynakların Çokeşliliğe İlişkin Görüşleri ve Osmanlılarda Çokeşlilik", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, (1999), S. 8, s. 183-214.
4. "Sosyal Güven ve Din", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, (2000), S. 8, s. 183-214.
5. "Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslâm Öncesi Mekke Toplumu", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, (2001).
6. "Toplum ve Din", *Sosyolojiye Giriş*, (Der: İhsan Sezal), Martı Yayınevi, Ankara 2002, s. 493-569.

Bildiri:

1. "Osmanlı'da Koruyucu Aile Sistemleri", *Aile ve Çocuk Sempozyumu*, Ensar Vakfı Marmara Bölge Başkanlığı, 05.10.1991 Bursa.
2. "Tanzîmat Döneminde Kadının Sosyo-Ekonomik Konumu, Bursa Örneği (1839-1876)", *Başlangıçtan Günümüze Anadolu'da Kadının Sosyo-Ekonomik Durumu*, Topkapı Sarayını Sevenler Derneği, 09-13 Mayıs 1994.

Tercüme:

1. "Weber'in İslâm Hakkındaki Değerlendirmeleri", B. Turner, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, (1987), S. 2, s. 283-290.
2. "Yaş ve Din", M. B. Argyle ve B. Hallami, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, (1992) S. 4, s. 319-331.

Kitap:

1. *Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi (1839-1876)*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1998.

2. **Sosyal İman (İmanın Toplumsal Yansıması)**, Rehber Ajans, Bursa 2001.

Ansiklopedi Maddesi:

1. "Osmanlı'da Kadının Sosyo-Ekonomik Konumu", **Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları**, (Ankara 1999), C. 5, s. 434-449.
2. "Osmanlı Toplumunda Poligami", **Osmanlı, Yeni Türkiye Yayınları**, (Ankara 1999), C. 5, s. 397-406.
3. "Poligamy in the Ottoman Society", **The Great Ottoman Turkish Civilisation**, Yeni Türkiye Yay., (Ankara 2000), C. 2, s. 686-695.
4. "Târihî Süreçte Türk Kadınları", **Türkler**, C. V.

• Dr. Vejdi BİLGİN

Y. Lisans: Sosyal Çözülme Din İlişkilerine Din Sosyolojisi Açısından Kavramsal Bir Yaklaşım, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1996 [Dan: Yrd. Doç. Dr. Erkan Perşembe].

Doktora: Sosyo-Kültürel Şartların Fıkhî Hükümlere Etkisi (Dînî Hukukun Toplumsal Kaynakları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2001 [Dan: Yrd. Doç. Dr. Erkan Perşembe].

Makale:

1. "Türk Toplumunun Evlilik Konusunda Bilgilenme ve Bilinçlenme Düzeyleri", **U.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, (Bursa 1998), S. 9, s. 565-588.
2. "Türk Toplumunda Aile Kurumunu Benimseme ve Sahiplenme Düzeyleri", **O.M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, (Samsun 1998), S. 10, s. 387-413 [Ayrıca, **Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi**, (2000), C. 9, S. 9].
3. "Yabancılaşma Problemi Karşısında Fert ve Toplum", **Di-yânet Aylık Dergi**, (Nisan 2003), S. 148, s. 25-29.

Bildiri:

1. "Kur'an ve Yoksulluk", *Yoksulluk Sempozyumu*, Deniz Feneri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği, İstanbul 2003.

Kitap:

1. **Sosyal Çözülme ve Din**, Etüt Yay., Samsun 1997.
2. **Fakih Ve Toplum**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Ansiklopedi Maddesi:

1. "Gerileme ve Çöküş Devri Osmanlı Zihniyeti", *Osmanlı, Yeni Türkiye Yay.*, (Ankara 1999), C. 7, s. 630-644.
2. "Klasik Dönem Osmanlı Hukuk Düşüncesinin Temel Özellikleri", *Türkler, Yeni Türkiye Yay.*, (Ankara 2002), C. 11, s. 54-60.
3. "The Social Character of The Ottomans in The Period of Recession and Collapse", *The Great Otoman Turkish Civilization*, Yeni Türkiye yay., C. III, s. 271.

• Ar. Gör. Kemal ATAMAN

Doktora: The Catholic University of America'da doktora çalışmalarına devam ediyor.

◆ **Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Van)**

• Yrd. Doç. Dr. Necdet SUBAŞI*

Doktora: Türk Aydınının Din Anlayışı: 1980 Sonrası Örneği, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1995 [Dan: Yrd. Doç. Dr. Bünyamin Solmaz].

* Bir süredir Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'nde görev yapmaktadır.

Makale:

1. "Kur'ân'da Sosyal Konulara Giriş", *İslami Araştırmalar Dergisi*, (1992), C. 6, S. 2, s. 143-147.
2. "Müzakere ve Tartışma Arasında Medîne Sözleşmesi", *Tezkire*, (Güz 1993), S. 5 s. 99-104.
3. "Oryantalist Söylemin Sosyolojisi", *Bilgi ve Hikmet*, (Bahar 1994), S. 6, s. 104-111.
4. "Dinlerin Kaderi: Ülemâ ve Aydınlanma", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Van 1994), S. 1, s. 161-169.
5. "Bir Toplumsal Kategoriyi Anlamaya Giriş: Avamın Sosyolojisi", *Bilgi ve Hikmet*, (Bahar 1995), S. 10 s. 78-82.
6. "Din, Aydın ve Meşrûiyet", *Türkiye Günlüğü*, (Temmuz-Ağustos 1995), S. 35, s. 80-86.
7. "Günümüz Türkiye'sinde Dinin Halk Katındaki Görüntüleri", *Türkiye Günlüğü*, (Mayıs-Haziran 1995), S. 34 s. 57-62.
8. "Fundamentalizm, İslâm ve Hayat", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, (1995), C. 8, S. 3-4.
9. "Arkoun'un Okumalarında Tarihsellik ve Kutsallık", *İslâmi Araştırmalar*, (1996), C. VIII, S. 1-2-3-4 s. 204-224.
10. "Öteki'nin İnsan Hakları", *İslâmiyât*, (Nisan-Haziran 1999), C. 2, S. 2, s. 85-97.
11. "Şeyh, Seyyid ve Molla: Doğu ve Güneydoğu Anadolu Örneğinde Dinsel İtibârın Kategorileri", *İslâmiyât*, (Temmuz-Eylül 1999), C. 2, S. 3, s. 121-141.
12. "Arzular ve Gerçekler -Modernleşen Türkiye'de Dinin Referans Gücü-", *Türkiye Günlüğü*, (Ocak-Şubat 2000), S. 59, s. 79-85.
13. "80'li Yıllarda Örtünmenin Anlamı", *İslâmiyât*, (Nisan-Haziran 2000), C. 3, S. 2, s. 61-71.
14. "Modern Alevîlik: Sınırları Zorlayan Söylem Arayışları", *İslâmiyât*, (Ekim-Aralık 2001), C. 4, S. 4, s. 147-165.
15. "Sanal Cemâat Örüntüleri", *Âraf Dergisi*, (Ekim 2001), S. 26 [Ayrıca, "Sanal Cemâat Örüntüleri", *Bilişim Toplumuna Girerken: Sosyoloji ve Hukukta Etkiler Sempozyumu*, Ankara 2001, s. 105-112].

16. "İlahiyat(çı)lar Üzerine", *Emânet*, (Mayıs-Haziran 2001), S. 10, s. 21-25.
17. "Türk Modernleşmesi ve Alevîlik", *Folklor/Edebiyat Dergisi Alevîlik Özel Sayısı*, (2002/1), S. 29, s. 91-123.
18. "Ara Dönem Din Politikaları", *Toplum ve Bilim*, (Yaz 2002), S. 93, s. 284-314.
19. "Gündelik Hayat ve Dinsellik", *Avrupa Günlüğü*, S. 2, s. 237-260. [Ayrıca, "Gündelik Hayat ve Dinsellik", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2001), S. 2 s. 239-267].
20. "Dinsel İtibârın Göstergeleri: Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneğinde Bir Yaklaşım", *Avrupa Günlüğü*, S. 1, s. 95-126.
21. "Türk(eye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", *İslamiyat*, (Ekim-Aralık 2002), C. 5, S. 4, s. 17-41.ü
22. "Sorunlu Bir Alan: Din Sosyolojisi", *Sorgulanan Sosyoloji*, Eylül Yay., Ankara 2002 [Ayrıca, "Sorunlu Bir Yaklaşım Alanı: Din Sosyolojisi", *Bilgi ve Düşünce*, (2002), S. 1, s. 104-109].
23. "Olağanüstü Durumlar Sosyolojisinde Yöntem Sorunları", *Sosyal Bilimler Kavşağında Doğu ve Güneydoğu Anadolu*, Van Valiliği Yay., İstanbul 1998, s. 241-258.
24. "Ağırlıkları Atmak", *İslâmiyât/Kitâbiyât Bülten*, (Nisan-Haziran 2002), S. 3, s.12-13.
25. "Tarabya Buluşması: İtiraf, Keşf ve Hesaplaşma, Güncel Dini Meseleler İstişâre Toplantısı-I Üzerine-", *İslâmiyat*, (Nisan-Haziran 2002), C. V, S. 2, s. 187-190.
26. "Alevîlik, Alevîler ve Modernleşme", *Birikim*, (Temmuz 2002), S. 159 s. 87-94.
27. "Tarabya Buluşması: İlâhiyat ve Diyânet", *Türkiye Kültür Araştırmaları Bülteni*, (Ekim 2002), S. 8, s.5-9.
28. "Peygamberlerin Vârisleri Olarak Ülemâ", *Diyânet Aylık Dergi*, (Nisan 2003), S. 148, s. 32-33.
29. "Toplumsal Değişme, Âile ve Yeni Risk Alanları", *Türkiye Günlüğü*, (2002), S. 69, s.94,104.
30. "Sırrı Fâş Eylemek: Alevî(lik) Araştırmalarında Yöntem

Sorunları, *İslâmiyât*, (Temmuz-Eylül 2003), C. 6, S. 3, s. 173-183.

Bildiri:

1. "Türk Eğitim Sisteminin Oluşum Sürecinde Zihniyet Değişiklikleri ve Aydınlarımız", *I. Eğitim Felsefesi Kongresi*, 5-8 Ekim 1994 Van.
2. "Türk Aydınının Din Anlayışı", *I. İslâm Düşüncesi Sempozyumu*, Beyan Yay., İstanbul 1995, s. 171-175.
3. "İslâm Dünyasında Sosyo-Politik Değişim Süreçleri", *Kutlu Doğum Haftası Etkinlikleri*, Türkiye Diyanet Vakfı, 20-26 Nisan 1996 Van.
4. "Olağanüstü Durumlar Sosyolojisinde Yöntem Sorunları", *Sosyal Bilimler Kavşağında Doğu ve Güneydoğu Anadolu Sempozyumu*, 4-6 Haziran 1997 Van.
5. "Kutsal Tarihin Dînî Sosyolojisi", *Sosyoloji ve Tarih Sempozyumu*, UNESCO Türkiye Milli Komisyonu, 27-28 Nisan 1998.
6. "Öteki'nin İnsan Hakları", Türkiye'de İnsan Hakları Konferansı, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü, 10-11 Aralık 1998 Ankara.
7. "Arzular ve Gerçekler -Modernleşen Türkiye'de Dinin Referans Gücü-", *Altıncı Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi*, Türk Sosyal Bilimler Derneği, 17-19 Kasım 1999 Ankara.
8. "Alevî Modernleşmesi", *Kültür ve Modernite Sempozyumu*, Kültür Araştırmaları Grubu, 25-27 Ekim 2001 Kemer.
9. "Ara Dönem Din Politikaları", *Yedinci Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi*, Türk Sosyal Bilimler Derneği, 21-23 Kasım 2001 Ankara.
10. "Toplumsal Değişme, Âile ve Yeni Risk Alanları", *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı, 24-26 Mayıs 2002 Ankara.
11. "Alevîlik, Alevîler ve Modernleşme", *Bilgi Toplumunda Alevilik -Avrupa'da Dinlerarası Diyalog Amaçlı Entegratif Girişimler-*, 17-19 Mayıs 2002, Bielefeld (Almanya) [Bilgi Toplumunda Alevîlik, (Hazırlayan: İbrahim Bahadır), Alevi Kültür Merkezi Yay., Ankara 2003, s. 173-193].

12. "Kur'ân Eksenli Yoksulluk Teolojisinin Yansımaları", *Yoksulluk Sempozyumu*, Deniz Feneri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği, İstanbul 2003.

Kitap:

1. **Türk Aydınının Din Anlayışı**, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1996.
2. **Kıtsanmış Görüntüler**, Nehir Yay., İstanbul 1999 (451 sayfa).
3. **Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme**, Vadi Yay., Ankara 2002 (184 sayfa).
4. **Gündelik Hayat ve Dinsellik**, İz Yayıncılık, İstanbul 2004. (175 sayfa)

derleyen ve çeviren:
ALİ COŞKUN

din, toplum ve kültür

din sosyolojisi ve antropolojisine giriş

Bu derlemede yer alan yazılar Din sosyolojisi ve Din Antropolojisine giriş mahiyetinde yazılar olup okuyucuya söz konusu iki din bilimi hakkında ansiklopadik bilgiler vermeyi amaçlamaktadır. Daha ileri akademik okumalar için zengin bir bibliyografya sunan yazılar hem konunun meraklılarına, hem araştırmacılara ve hem de ilahiyat fakültelerinin lisans ve lisans üstü öğrencilerine büyük bir kolaylık sağlamaktadır.

ISBN 975-355-590-3



9 789753 555906



İZ YAYINCILIK 454
İNCELEME ARAŞTIRMA DİZİSİ