

**T. C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**DİN FENOMENİNE SOSYOLOJİK YAKLAŞIMLAR
–PETER L. BERGER ÖRNEĞİ–**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN
DOÇ. DR. HAYRİ ERTEN**

**HAZIRLAYAN
MUSTAFA DERVİŞ DERELİ**

KONYA 2012

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mustafa Derviş DERELİ		
	Numarası	094245041006		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Sosyolojisi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/>	Doktora	<input type="checkbox"/>
Tezin Adı	Din Fenomenine Sosyolojik Yaklaşımlar –Peter L. Berger Örneği–			

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin imzası
(İmza)

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mustafa Derviş DERELİ		
	Numarası	094245041006		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Sosyolojisi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/>	Doktora	<input type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Hayri ERTEN		
Tezin Adı		Din Fenomenine Sosyolojik Yaklaşımlar –Peter L. Berger Örneği–		

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan **Din Fenomenine Sosyolojik Yaklaşımlar –Peter L. Berger Örneği–** başlıklı bu çalışma 29 / 06 / 2012 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Ünvanı, Adı Soyadı
Doç. Dr. Hayri ERTEN

Danışman ve Üyeler

İmza

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	VI
KISALTMALAR	XI
GİRİŞ	1
1. Çalışmanın Konusu	6
2. Çalışmanın Amacı ve Önemi.....	7
3. Çalışmanın Yöntemi.....	7
4. Çalışmanın İçeriği ve Sınırları.....	8
I. BÖLÜM	
SOSYOLOJİNİN KLASİK VE MODERN ÇAĞLARINDA	
DİN FENOMENİNE YAKLAŞIMLAR	9
1.1. Sosyolojinin Klasik Çağı.....	11
1.1.1. Klasik Çağda Din Merkezli Tartışmalara Genel Bir Bakış	13
1.1.2. Klasik Çağda Sosyologların Din Fenomenine Yaklaşımları	13
1.1.3. Klasik Çağdan Modern Çağa Geçişte Dine Yaklaşımda Değişim	43
1.2. Sosyolojinin Modern Çağı.....	46
1.2.1. Modern Çağda Din Merkezli Tartışmalara Genel Bir Bakış	48
1.2.2. Modern Çağda Sosyologların Din Fenomenine Yaklaşımları	49
1.2.3. Modern Çağda Dine Yaklaşımlar Çerçevesinde Peter L. Berger.....	86
II. BÖLÜM	
PETER L. BERGER VE DİN FENOMENİNE YAKLAŞIMI	88
2.1. Berger'in Hayatı ve Eserleri	88
2.2. Berger'in Entelektüel Portresi ve Modern Sosyolojideki Önemi	91
2.3. Berger'in Sosyoloji Anlayışı	99
2.3.1. Berger ve Luckmann'ın Bilgi Sosyolojisi.....	100
2.3.2. Toplumsal Yaşamın İnşası: Dışsallaşma – Nesnelleşme – İçselleşme	102
2.3.3. Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi	105
2.3.4. Din ve Meşrulaştırma	105
2.3.5. Din ve Makuliyet Yapısı.....	107
2.3.6. Din ve Yabancılaşma	109
2.3.7. Din ve Dünya-Kurma	110
2.3.8. Din ve Dünya-Koruma.....	115
2.4. Berger'in Din Fenomenine Yaklaşımı	117
2.4.1. Modernite	119
2.4.1.1. Tarihte Çok Önemli Bir Kırılma Noktası: Modernleşme	120
2.4.1.2. Modernleşme Kuramları	122
2.4.1.3. Modernliğin Sosyologu Berger'in Penceresinden Modernite.....	124

2.4.1.4. Evi/Yuvayı Yıkan Modernite	131
2.4.1.5. Bilincin İstila Edilmesi: Modern Bilinç	134
2.4.1.6. Dünyayı İşgal Eden Evrensel Din: Modernizasyon.....	139
2.4.1.7. Modernliğin Getirdiği Küresel Kültür ve Dinamikleri	149
2.4.1.8. Modernliğin Kazanımları	156
2.4.1.9. Modernliğin Çıkmazları/Açmazları	158
2.4.1.10. Modernizasyona Tepki Biçimleri: Kurtarıcı – Lanet Okuma – Sentez ..	161
2.4.1.11. De-Modernizasyon ve De-Modernize Bilinç	166
2.4.1.12. Modernite ve Anlam Krizi	174
2.4.2. Sekülerleşme	180
2.4.2.1. Dinin Ortadan Kalkacağı Kehaneti: Sekülerleşme/Dünyevileşme.....	180
2.4.2.2. Sekülerleşme Paradigmaları ve Berger	184
2.4.2.3. Evrendeki Anlamı Yok Eden Sekülerleşmenin Dini Temelleri	188
2.4.2.4. Teodisi Problemi.....	194
2.4.2.5. Berger’in Birinci Dönemi: Dinin Krizi.....	197
2.4.2.6. Berger’in İkinci Dönemi: Sekülerizmin Krizi.....	201
2.4.3. Çoğulculuk	219
2.4.3.1. Sosyal Yaşam Dünyalarının Çoğulculuşması.....	219
2.4.3.2. Modernitenin Muhtemel/Kaçınılmaz Sonucu: Çoğulculuk	225
2.4.3.3. “Tekel Din”den “Çoğulculuşan Din”e	230
2.4.3.4. İkiz Kardeşler: Sekülerleşme ve Çoğulculuk	233
2.4.3.5. Dinin “Piyasa” Modeli ve Pazarlanma Zorunluluğu	237
SONUÇ.....	242
BİBLİYOGRAFYA	256

ÖNSÖZ

Sosyoloji disiplini bir buçuk asrı biraz aşan ömrüyle, bilimsel alandaki konumunu gün geçtikçe güçlendirerek devam ettirmektedir. Modern ya da post-modern, adına hangi dönem dersek diyelim, yaşadığımız çağda küçük bir köy haline gelen dünyamızın içerisinde bulunduğu durum, meydana gelen sosyal ve siyasal olaylar, ekonomik dalgalanmalar, ortak anlayış ekseninde buluşma amacıyla gerçekleştirilen ve alabildiğine artması beklenen saha araştırmaları, anketler, sosyoloji disiplininin önümüzdeki on yıllarda etkisinin artacağını, teorik ya da pratik boyutta yapılacak olan sosyolojik araştırmaların daha yüksek oranda kabul göreceğini öngörmekteyiz. Diğer taraftan yerel ve küresel anlamda yaşanan onca sıkıntıya/baskıya ya da yapılan her türlü olumsuz propagandaya rağmen dinin gittikçe yükselen bir değer olarak daha güçlü konuma geldiği yadsınamaz bir gerçekliktir. İşte bundan dolayı çalışmamızın, sosyolojinin doğumundan bu yana yaşanan tarihi süreçte “din fenomeni”nin nasıl algılandığı ve ona ne derece değer verildiği konusundaki hayli yüksek merak ve ilgiden neşv ü nema bulduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Evrenin yaratılışındaki en temel dayanak olan ve insanoğlunda fitraten kodlu olduğu hemen herkesçe kabul edilen inanma duygusunun ya da “dinin”, modern öncesi diye adlandırdığımız dönemlerde toplumsal hayatın ve birey zihninin merkezinde yer aldığı pek çok sosyolog tarafından kabul edilir hale gelmiştir. Temellerini Rönesans ve Reformasyonda görmeye başladığımız “modernite”, nasıl bir fenomendi ki, işgal ordusu gibi bütün dünyayı çepeçevre sarıvermiş, bahsini ettiğimiz dinin merkezilik konumunu yerle bir etmişti? Sosyolojiyi sistemli hale getiren klasik çağda yaşayan öncü sosyologlar dine niçin “olumsuz” bir tutum takınmıştı? Sosyolojinin modern çağında ne değişmişti de pek çok sosyolog, dinin insan bilincinden sökülüp atılamayacağını gür bir sesle haykırmaya başlamıştı? Modernleşme ile birlikte miadını dolduracak gözüyle bakılan din nasıl olup da çekip gitmek bir yana tekrar uyanışa geçmişti? Modernleşmenin ve sekülerleşmenin insanlığa vaat ettiği dünya modeli niçin gerçekleşmemişti? Bunların yanında insan zihninin değişip dönüşmesi mümkün müdür? Herkesi bir şekilde kendisine

mecbur eden modernitenin temel parametreleri ve argümanları nelerdir? Modernleşme zorunlu olarak sekülerleşmeyi getirir mi? Çoğulculuk nedir? Modernleşme ve sekülerleşme hareketlerinden dünya ölçeğinde yaşayan toplumların hepsi hemen aynı ölçüde mi etkilenmişlerdir? Modernite bu dünyaya neleri kazandırmış, neleri götürmüş, neleri içiboş ya da değersiz hale getirmiştir? Dinin pazarlanma zorunluluğu ne demektir? İşte biz çalışmamızda, bu ve benzeri pek çok önemli soruya hem klasik çağ hem de modern çağ sosyologlarının bakış açılarından cevaplar vererek sosyolojinin serencamını soruşturmaya çalıştık. Bu soruşturmamızda, sosyoloji denilince akla gelen ve dünya genelinde pek çok etki bırakmış olan Comte, Marx, Durkheim, Simmel ve Weber'den, İkinci Dünya Savaşı sonrasında yaşayıp pek çok disiplin çevresinden etkili söylemlerde bulunan Foucault, Wilson, Mannheim, Bauman, Bourdieu, Bell, Goffman, Habermas, Wilson, Bruce, Bellah, Hervieu-Leger, Luckmann, Giddens, Wuthnow ve Davie'ye kadar yirmi sekiz düşünürün "din fenomeni" ile ilgili görüşlerine hatırlanması bakımından kısaca yer vermeye çalıştık. Zira bu isimlerin hepsine genişçe yer ayırmak mümkün olamayacağı için sadece önemli düşüncelerine değinmekle yetindik. Fakat bu isimlerin yanında asıl inceleme alanımız olan, günümüzün yaşayan en önemli sosyologlarından Amerikalı düşünür Peter Ludwig Berger'in fenomeolojik din sosyolojisi, yaşadığımız çağın sihirli kelimelerinden olan "modernleşme", "sekülerleşme", bunlarla bağlantılı olarak ele aldığı "çoğulculuk" kavramlarına bakışını ve nihayet "din fenomeni"ne bakışını olabildiğince geniş bir şekilde ele almaya çalıştık. Elliye yakın eseri bulunduğu tahmin edilen Berger'in kitaplarına ulaşabildiğimiz ölçüde ulaşıp orijinal kaynaklarından fikirlerini deruhte etmeye özen gösterdik.

Çalışmamız iki geniş bölümden oluşmaktadır. "Giriş"te Berger'in sosyoloji anlayışında temel öge olan "fenomenoloji"nin ne olduğundan, din sosyolojisine nasıl uyarlandığından ve karakteristik özelliklerinden bahsettikten sonra, sırasıyla, çalışmamızın konusunu, amacını ve önemini, yöntemini, içeriğini ve sınırlarını belirlemeye çalıştık. Birinci bölümde sosyolojinin klasik çağında yaşayan ve derin izler bırakan sosyologların "din fenomeni"ne yaklaşımını özet şekilde sunduk. Klasik çağdan modern çağa geçişte yaşanan değişimler ışığında sosyolojinin modern çağına eğilerek, dönemin ünlü düşünürlerin yine din fenomenine bakış açısını mercek altına aldık. Geniş bir şekilde Berger'in "din fenomeni"ne bakışının fotoğrafını çıkarmaya çalıştığımız ikinci bölümde ilk olarak, onun özel anlamda fenomenoloji ile bağlantılı olarak ele aldığı bilgi sosyolojisini, genel anlamda ise sosyolojik zihniyet dünyasını ele aldık. Berger'in din fenomenine yaklaşımını ise, her birini oldukça geniş bir şekilde incelemeye çalıştığımız "modernite",

“sekülerleşme” ve “çoğulculuk” konuları ışığında modern dünyayı anlamlandırmaya gayret ettik. “Sonuç”ta ise ulaştığımız bulguları karşılaştırmalı bir tarzda sunmaya gayret sarfettik.

Din sosyolojisi sahasında kaleme alınan telif eserlerin ya da çeviri çalışmaların son dönemlerde önemli oranda artış gösterdiği gerçeği ortadadır. Bununla birlikte disiplinin sahasının alabildiğine geniş olması gibi sebeplerden ötürü, halen üzerinde kafa yorulması gereken pek çok konunun, incelenmesi gereken pek çok sosyologun bulunduğu da aşikârdır. Düşünceleriyle, yaşadığı entelektüel dönüşümleriyle uluslararası bir değere sahip olan sosyologların başında yer alan, hakkında telif ve editöryal eserler yazılan Amerikalı sosyolog Peter L. Berger’le ilgili yüksek lisans düzeyinde yapılmış bir tezin dışında, derinlemesine konuyu irdeleyen başka çalışmaların olmaması, bizi bu mütevazı çalışmaya sevk etmiştir. Gök kubbe altında söylenmemiş bir sözün kalmadığı bilinci içerisinde, çalışmamızın akademik ve entelektüel dünyaya karınca karınca bir şeyler katması durumunda, kendimizi bahtiyar hissedeceğiz.

Çalışmamın en başından en sonuna kadar bana desteklerini eksik etmeyen danışman hocam Doç. Dr. Hayri Erten’e, pek çok kez fikirlerine başvurduğum Prof. Dr. Mehmet Akgül’e, konu seçimi aşamasında kendileriyle istişarede bulunduğum hocalarım Prof. Dr. Bünyamin Solmaz ve Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt’e, özellikle kaynaklara yönlendirilmem noktasında bana yardımcı olan Prof. Dr. Ali Coşkun’a ve görüşlerinden istifade ettiğim saygıdeğer bütün hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Gayret bizden, başarı Allah’tandır.

Mustafa Derviş Dereli

Konya - 2012

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mustafa Derviş DERELİ		
	Numarası	094245041006		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Sosyolojisi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/>	Doktora	<input type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Hayri ERTEN		
	Tezin Adı	Din Fenomenine Sosyolojik Yaklaşımlar –Peter L. Berger Örneği–		

ÖZET

Evrenin yaratılışındaki en temel dayanak olan ve insanoğlunda fitraten kodlu olduğu hemen herkesçe kabul edilen inanma duygusuna ya da “din”e, II. Dünya Savaşı’na kadar devam eden sosyolojinin klasik çağında, insanlık modernleştikçe miadını dolduracak bir fenomen gözüyle bakılıyordu. Comte, Durkheim, Marx gibi kurucu sosyologlara göre din “insanlığın çocukluk evresi”ne aitti. Fakat yıllar geçtikçe dünyanın genel fotoğrafı değişmiş ve bundan dolayı da sosyolojinin modern çağ düşünürleri, dinin geleneksel zamanlarda olduğu gibi insanların hayatlarındaki ve zihinlerindeki merkezi konumunu tekrar elde edeceğini dillendirmeye başlamışlardır. Avusturya göçmeni olup Amerika’da akademik hayatını sürdüren, günümüzün en dikkate değer sosyologlarından olan Peter Ludwig Berger de 1970’lere ve 1980’lere kadar, dünya üzerinde oldukça etkili olan sekülerizmin sıkı bir savunucusu olarak dinin gelecekte ortadan kaybolacağını söylerken, özellikle 1990’lardan sonra dünyadaki genel inanç fotoğrafından dolayı görüşlerini yenileme ihtiyacı hissetmiş ve önceki görüşlerine tam zıt yönde düşünceler üretmiştir. Ona göre modernite, kaçınılmaz bir şekilde sekülerleşmeye yol açmamış, geleneksel yaşamdaki tekdüzeliği yerle bir eden ve insanları zorunlu olarak seçme işine yönlendiren çoğulculuğa sebebiyet vermiştir. Modernliğin sosyologu olarak tavsif edilebilecek Berger, özellikle modernlik, sekülerlik ve çoğulculuk üçgeninde modern dünyayı anlamlandırmaya çalışmış ve eserlerinde “dine ihtiyaç duymayan mutlu insanlık formülü”nü gerçekleştirmesinin mümkün olamayacağını vurgulamıştır.

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mustafa Derviş DERELİ		
	Numarası	094245041006		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Sosyolojisi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/>	Doktora	<input type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Hayri ERTEN		
Tezin İngilizce Adı	Sociological Approaches to Phenomenon of Religion –The Example of Peter L. Berger–			

SUMMARY

The sense of faith or religion is the essential basis in the creation of cosmos and it is agreed by almost every person as inborn sense. In the classical sociology which continues until The Second World War, sociologists think that the religion will disappear in the modern times. According to founder sociologists as Comte, Durkheim, Marx, the religion was pertaining to “the childhood period of humanity”. But as the years passed, general photograph of the world altered and for that reason the thinkers of modern sociology began to say that the religion will again the central place in the lives and minds of the persons as in the conventional times. Until 1970s and 1980s, Peter Ludwig Berger, is an Austrian-born American sociologist and a remarkable thinker of the present day, said that the religion will disappear in the future because he was an advocate of the theory of secularization. However, especially after 1990s, he has refreshed his sociological opinions because of the spiritual situation of the world and has produced contrary opinions. According to him, modernity hasn't invariably caused the secularization but has caused pluralism, which has destroyed uniformity of the conventional life and has obligated people to choose. Berger, the sociologist of modernity, has tried to explain the modern world in the frame of modernity, secularity and pluralism. He has emphasized in his works that “the form of happy humanity without religion” will not come true.

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
a.g.t.	Adı geçen tez / tebliğ
a.y.	Aynı yer
bkz.	Bakınız
C. / Vol	Cilt / Volume
ev.	Çeviren
Der.	Derleyen
Ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
no	Numara
s. / p.	Sayfa / Page
ss. / pp.	Sayfalar arası / Page to page
tsz.	Tarihsiz
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı / Ve diğeri
vs.	Vesaire
Yay.	Yayımları / Yayınevi
YDH	Yeni Dini Hareketler

GİRİŞ

Ortaya çıkardığı fikirlerle tüm dünyayı etkisi altına alan Fransız Devrimi, üretim şeklinde ve niceliğinde ezber bozduran ve dünyayı yeni bir yöne sevkeden Sanayi Devrimi ile günümüzde "bilim" olarak bildiğimiz şeyi, yani etrafımızdaki dünyayı analiz, düzenleme ve kontrol biçimini ortaya çıkaran Bilimsel Devrimin¹ meydana getirdiği değişmelerin geleneksel yaşam biçimlerini altüst etmesi, düşünürleri hem doğal dünyaya hem de toplumsal dünyaya ilişkin yeni bir anlayış geliştirme çabalarına yöneltmiştir.² İşte bu ekonomik, siyasal ve ideolojik devrimlerin etkisiyle neşv ü nemâ bulan sosyoloji, sosyologlarca dönemlere ayrılmıştır. İleri sürülen kuramların biçimi, tüm dünyada etkisini hissettiren olaylar, değişen/dönüşen toplum yapıları, önceki süreçlerin sadra şifa olmamasından dolayı bireylerin ve toplumların hissettiği eksiklikleri tamamlama niyetiyle ortaya çıkan yeni yönelişler, kanaatimizce bu disiplinin dönemlere ayrılmasının sebepleri arasında zikredilebilir.

Sosyologların üzerinde ittifak ettikleri tek bir dönemlendirme biçiminden söz edemez isek de, sosyolojinin dönemlerini, genel olarak, sosyoloji öncesi, klasik ve modern dönem olarak ayırabiliriz. Bazı sosyologlar bunlara bir de post-modern dönemi ilave etmektedirler.³ Aynı şekilde dönemler içerisinde zikredeceğimiz sosyologların hangi döneme ait olduklarıyla ilgili olarak da kesin bir ayırmadan söz edememekteyiz. Örneğin, incelememiz dâhilindeki sosyologlardan Durkheim ve Weber, daha çok "klasik çağ" içerisinde telakki edilmelerine rağmen, zaman zaman da bazı sosyologlarca "modern çağ" içerisinde zikredilebilmektedirler. Yine örneğin Talcott Parsons, kimi yazarlarca "klasik çağ" içerisinde kabul edilirken, kimilerince "modern çağ" içerisinde telakki edilebilmektedir. Her ne kadar yukarıda söylediğimiz gibi bazı isimler istisna teşkil etse ve tam bir nesnellikten söz edilemese de aşağı yukarı bir sınıflandırma yapmak ihtimal dahilindedir. Fakat aynı şeyi, özellikle modern çağ içerisinde yer alan sosyologların, ait olduğu kuramlar gibi çeşitli kategoriler altında sınıflandırılması konusunda söylemek

¹ Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, Haz. Ümit Tatlıcan-Gülhan Demiriz, 2. baskı, Sentez Yay., Bursa, 2008, s. 13.

² Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Haz. Cemal Güzel, 2. baskı, Ayraç Yay., Ankara, 2005, s. 7.

³ Slattery, a.g.e., s. 397.

oldukça güç. Zira konuyla ilgili eserler yazan yazarların kendi değerlendirmeleri ister istemez işin içine girdiği için, bu ayrımlar nesnellikten ziyade subjektiflik içermektedir. Bundan dolayı da biz, çalışmamızın birinci bölümünde, hem klasik hem de modern çağ sosyologlarının “din fenomeni”ne yönelik düşüncelerini irdelerken, onların doğum-ölüm tarihlerinin önceliğini ve sonralığını baz alarak sıralandırmayı tercih ettik.

Modern dönemde etkin olan onca sosyolog içerisinde niçin Peter L. Berger’i esas inceleme konusu olarak belirlediğimiz sebeplerine değinmekte yarar vardır. Çünkü Berger, Hammond’a göre, modern çağda en fazla okuyucu kitlesine sahip olan bir sosyologdur.⁴ Peter L. Berger, 1960’lardan bu yana sosyolojide ve din sosyolojisinde adından sıkça söz ettiren bir isim. Ona bu meşhurluğu getiren elbette ki onun toplumu özenle okuyarak, diğer sosyologlara nazaran çok daha isabetli sonuçlara varabilmesi, daha kalıcı kavramlar ortaya atabilmesi ve ufuk açıcı analizlerde bulunabilmesidir. Fenomenolojik bakış açısını sosyolojiye başarılı bir şekilde uyarlayarak din sosyolojisinin akademik mecrasını değiştirmiştir adeta ve sonrasında gelen pek çok sosyolog bir şekilde bu nehirde yüzmeye devam etmişlerdir.

Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde de bahsedeceğimiz gibi Peter L. Berger, 1960’lardan 1990’lara kadar sekülerizmin sıkı bir savunucusu idi. Ona göre, insanlık modernleştikçe dine olan ihtiyaç yavaş yavaş ortadan kalkacak, dinin adından çok daha az bahsedilmeye başlanacak, bireylerin hayatlarında din, hiçbir etkin konuma malik olamayacaktı. Genç Berger’in bu düşünceleri, din sosyolojisi sahasında o denli etkili olmuştu ki, bugün halen sekülerleşme savunuculuğunu devam ettiren Steve Bruce ve Bryan Wilson gibi isimler de dâhil olmak üzere pek çok sosyolog, Genç Berger’in sekülerizm konusundaki görüşlerini kısmı değişikliklerle gür bir sesle dile getirmeye devam etmektedirler. 1980’lerin ikinci yarısından sonra yavaş yavaş düşüncelerinde değişimler yaşayan Berger, 1990’lardan itibaren, akademisyenleri ve entelektüel dünyayı şaşırtarak, önceki düşüncelerinin yanlış olduğunu itiraf ediyor ve görünen yeni manzaranın “dinin krizi”ni değil, “sekülerizmin krizi”ni ortaya koyduğunu belirtiyordu. İnsanlık daha da modernleştikçe din ortadan kalkmamış, aksine YDH gibi farklı dini görüntüler altında eskiye nazaran daha da canlanmıştı. İşte bundan dolayı o güne kadar sekülerizmin belki de en sıkı savunucusu olan ve sekülerizm denilince akla gelen ilk isimlerden biri olan Berger, artık sekülerizmin safından dinin safına geçmişti. Bütün bu söylediklerimizden aslında önemli bir sonuç çıkıyor ki, o da, Berger’in her şeyden önce, kanımızca, “objektif/dürüst”

⁴ P. E. Hammond, “Religion in the Modern World,” *Making Sense of Modern Times*, ed. J. D. Hunter and S. DC. Ainlay, London 1986, p. 158.

bir sosyolog/düşünür olduğudur. Çünkü herhangi bir konuda “bilim adamı” olarak kabul edilen bir kişinin, kendi fikrî değişimleri sonucu, o konuyla ilgili o güne kadar söylediklerinin yanlış olduğunu belirterek, yani “fikirlerim değişti” diyerek eskisine nazaran tam aksi yönde şeyler söylemeye başlaması hiç de kolay bir şey değildir ve bu da aslında Berger’in ne denli dürüst/erdemli davrandığının göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bütün bu belirtmeye çalıştığımız sebepler, bizi modern çağda söz sahibi olan herhangi başka bir sosyologun yerine, Peter L. Berger’i genişlemesine incelemeye sevk etmiştir.

Çalışmamızın başlığında niçin “olgu” değil de “fenomen” kelimesini kullandığımızın sebebine gelince, Berger, hocası Alfred Schutz’dan devraldığı fenomenolojik akım çerçevesinde düşüncelerini ortaya koyduğu için, “fenomen”lerle ilgilenen bir sosyologu incelerken “olgu” demenin uygun olmayacağı düşünülmüştür. Burada “fenomenoloji” ve dine uyarlanması hakkında izahatta bulunmak faydalı olacaktır.

Edmund Husserl (1859-1938) tarafından felsefi bir hareket olarak kurulan fenomenoloji, felsefeyi bütün ön kabullerden azat etmeyi ve insanlardaki niyetselliğin, şuurun, “hayat-alanı”nın temel yapılarını keşfetmeyi amaç edinmiştir. “Yaşanan tecrübe”nin “hayat alanı”, fenomeolojinin temel kavramlarından biridir ve sosyologlar, psikologlar, psikiyatristler de dâhil olmak üzere çok çeşitli alanlardan toplumbilimcinin ilgisini çeker.⁵ Husserl’in en iyi bilinen sloganlarından birisi “şeylere yeniden dönelim” çağırısıdır. Husserl’in bu çağırısı, düşüncelerimizi, kültürümüzü sorgulama ve askıya alma çağırısıdır aslında. Çünkü ona göre ancak bu şekilde, kültürün herhangi bir etkisi bulunmaksızın, nesnelerin gerçek yüzleri bütün berraklığıyla ortaya çıkmış olacaktır. Husserl’e göre şeylerin nasıl göründüklerini saptamak, aynı zamanda onların nasıl olduklarını saptamak anlamına da gelecektir. Çünkü şeylerin bize öğretildiği gibi olduklarını sorgusuz sualsiz kabullenmemek ve onlara bakışımızı belirleyen bilgilerimizi yeniden gözden geçirmek gerekir.⁶

Husserl’le birlikte fenomenolojik sosyolojinin bir diğer temsilcisi ve kurucusu konumunda olan, aynı zamanda saf fenomenolojiden sosyolojiye geçişte anahtar rolünde olan kişi ise Alfred Schutz’dur (1899-1959). Fenomoneolojik sosyolojiyi Alfred Schutz’un 1932’de *The Phenomenology of the Social World (Sosyal Dünyanın Fenomenolojisi)* adlı yapıtını Almanya’da yayımlaması ile belirgin şekilde gündeme geldi. Schutz’un bu kitabı

⁵ Recep Şentürk, “Amerika’da Din Sosyolojisinin Son Otuz Yılı, 1960-1990”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 2, 1998, s. 114.

⁶ Sezgin Kızılcılık, *Sosyoloji Teorileri-2*, Konya, 1992, s. 435.

ancak 1967'de İngilizce'ye çevrilmiştir.⁷ Schutz'un öncüsü olduğu felsefi fenomoneolojinin temel karakteristikleri; tanımlayıcı tabiat, indirgemeciliğe karşı olma, yönelmişlik, parantez içine alma ve "eidetic vision"⁸ dur. Bunlar içerisinde, din sosyolojinin fenomenolojik tahlilinde özellikle Berger tarafından sık sık kullanılan "parantez içine alma" (bracketing) tabirini biraz açmak istiyoruz: Bu Grekçe terim, kelime manasıyla "kaçınma" veya "verilen hükmü bir tarafa bırakma" anlamına gelmekte ve bu, çoğu kez bir "parantez içine alma" metodu olarak tanımlanmaktadır. Fenomenologlar ancak, kritik edilmeden kabul edilmiş "tabii dünyayı" parantez içine almak, tetkik edilmemiş "tabii bakış açılarımıza" dayanan inanç ve hükümlerimizi bir tarafa bırakmak suretiyle, anlık tecrübenin fenomenlerinden haberdar hale gelebilir ve bu fenomenlerin temel yapılarına nüfuz edebilirler. Bazen "epoche" kelimesi, tümüyle ön kabulsüz, bir bilimin veya felsefenin hedefi olan terimlerle formüle edilir. Ancak pek çok fenomenolog, böylesi bir parantez içine almayı, kritik edilmemiş ön kabullerimizin varlığını tümüyle inkâr etmekten çok, fenomenologları bu ön kabullerden kurtarma veya kendi ön kabullerimizi açıklığa kavuşturup aydınlatma amacı olarak yorumlamıştır.⁹

Husserl, bütün fenomenlerin şuur tarafından oluşturulduğunu, özleri sezmemizde bulunan bazı gerçek belirli verileri hariç tutabileceğimizi ve "saf imkân" (pure possibility) sahasına geçebileceğimizi iddia etmiştir. Öze bakış metodunu kullanan pek çok fenomenolog, tarihi fenomenlerin bir çeşit önceliğe sahip olduğunu, Husserl'in hayal mahsulü değişimi yerine, tarihi verilerin gerçek bir değişimini koymamız gerektiğini, bazı fenomenlerin ise tarafımızdan oluşturulmadığı, aksine onların, algılarımızın ve yargılarımızın kaynağı olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁰

"Toplumsal hayatın ve sosyal bilginin oluşumunda yer alan süreçler ile doğru olarak kabul edilen varsayımları araştıran nitel bir yaklaşım"¹¹ şeklinde tanımlanabilecek olan "din fenomenolojisinin" sosyolojiye uyarlanışını ilk defa sistemleştiren isimler ise, Alfred Schutz'un öğrencileri, çalışmamızın merkezi konusunu teşkil eden Peter L. Berger ve onun çalışma arkadaşı Thomas Luckmann'dır.

⁷ Kızılçelik, a.g.e., s. 438.

⁸ Özlerin sezgisi çoğu kez, Grekçe'deki eidos terimiyle irtibatlandırılan "eidetic vision" veya "eidetic reduction" ile tanımlanır. Husserl bu terimi, "evrensel mahiyetler"i ifade eden Eflatun'cu kullanım şekliyle almıştır. Bu tür mahiyetler, şeylerin "neliği"ni, yani fenomenlerin zaruri ve değişmez hususiyetlerini ifade eder. Bu hususiyetler ise, fenomenleri belli bir türün fenomenleri olarak tanımamıza imkân verir. (Douglas Allen, "Din Fenomenolojisi", Çev. Mehmet Katar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1996, Cilt: XXXV, s. 443.)

⁹ Allen, a.g.m., ss. 443-444.

¹⁰ Allen, a.g.m., s. 444.

¹¹ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul, 2004, s. 80.

Berger ve Luckmann, birlikte kaleme aldıkları *The Social Construction of Reality* adlı eserde makro ve mikro kavramların özelliklerini birleştirdikleri iddiasıyla fenomenolojiye dayalı bir toplum kuramı geliştirmişlerdir. Fenomenolojik sosyoloji insan davranışı ile ilgili görüşler ortaya koymakla birlikte diğer sosyal aksiyon teorileri gibi, insan davranışının sebebe dayalı açıklamalarıyla ilgilenmez. Fenomenologlar, insan davranışlarının sayısal bilimlerde olduğu gibi nesnel olarak ölçülmesinin imkan dâhilinde olmadığını belirtirler. Bundan dolayı onlara göre, insanlar, dil aracılığıyla farklı olaylar, nesnel ve halk tipleri arasında ortak özelliklere göre tasnif yaparlar ve dünyayı kategoriler çerçevesinde anlamaya çalışırlar. Dolayısıyla onlara göre bu süreç öznedir.¹²

Amerika'daki din sosyolojisi çevrelerinde kayda değer tesirler bırakan Berger ve Luckmann'ın fenomenolojik din sosyolojisinin bakış açısının temel varsayımları şu şekilde özetlenebilir: "Başka değişkenler ve çevre şartları ne olursa olsun, dinin hayata manâ kazandırmak gibi evrensel ve daimi kognitif fonksiyonları vardır. Bu kognitif fonksiyonlar, belli sosyal mekanizmalar kanalıyla gerçekleştirilir. Ancak bu mekanizmaların işleyişi modern toplumda kesintiye uğramıştır. Bunun neticesinde de manevi-ahlaki ve kognitif problemler ortaya çıkmıştır. Bununla beraber, kutsala düşmanlıkla tavsif edilebilecek bir ortamda olsa bile, teoloji halâ yapmak mümkündür. Bir "kognitif azınlık" hâlâ kutsalın varlığına inanmaktadır."¹³

Berger ve Luckmann'ın fenomenolojik çözümlemesi, gündelik hayat gerçekliğinin "buradalığı" ve "şimdiliği" üzerine odaklanır. Bu "burada ve şimdi" (here and now) ise, gündelik hayatın gerçekliğine dönük dikkatin merkezidir. Yani "benim bu dünyaya (günlük hayata) olan dikkatim ve yapmakta olduğum ve yapmış olduğum ve ne yapmayı tasarlamakta olduğum tarafından tayin edilir." Berger ve Luckmann'ın odaklandıkları husus, kendi içinde tamamlanmış bir dünya değildir. Çünkü gündelik hayatın gerçekliği, "özneler arası dünya benim herkesle paylaştığım dünyadır."¹⁴

Bu fenomenolojik bakış açısı sayesinde din, yeniden ilgi odağı haline gelmiştir. Daha önceki dönem tartışmalarında dine bir ahlak düzenleyicisi olarak bakılırken, sonraki dönem tartışmaları, dinin modern dünyaya uyum sağlayıp sağlayamayacağı konusu üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu durum, din sosyologlarının, bilgi sosyolojisi gibi, aynı

¹² Kirman, a.g.e., s. 81.

¹³ Şentürk, a.y.

¹⁴ Ruth A. Wallace-Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. Leyla Elburuz-M. Rami Ayas, Punto Yay., İzmir, 2004, s. 325.

yaklaşımı kullanan diğer sosyal araştırma alanlarıyla ilişki kurmasına katkıda bulunmuştur.¹⁵

Din sosyolojisine uyarlanan bu fenomenolojik bakış açısının disiplin üzerinde oldukça büyük etkisi olmuş, belli bir sosyolog kitlesi görüşlerini ortaya koyarken, Berger ve Luckmann'ın çizgisini takip etmişlerdir. Hatta öyle ki bu durum zaman zaman eleştirilere de neden olmuştur. Örneğin, J. Beckford, *The Restoration of Power to Sociology of Religion* adlı eserinde, Berger ve Luckmann'ın çalışmalarını takdir ettiğini söylemekle birlikte, onların bu yaklaşımlarının, disiplinde incelenen bazı konuların ve boyutların geri plana itilmesini veya ihmal edilmesini doğurduğunu ifade etmiştir.¹⁶

Berger'in din sosyolojisi sahasındaki öneminden, sosyolojiye uyarlamış olduğu fenomenolojik bakış açısından kısaca bahsettikten sonra, şimdi de sırasıyla çalışmamızın konusunu, amacını ve önemini, yöntemini, içeriğini ve sınırlarını dile getirmeye çalışacağız.

1. Çalışmanın Konusu

İnsanoğlunun dünya sahnesinde yer alışından bugüne dek hep var olagelen "din fenomeni", sosyolojinin oluşumuna ve gelişimine imkân sağlayan klasik dönem sosyologlarınca, ötelenen, görmezlikten gelinen ya da en iyimser ifadeyle "mîadını dolduracak olan" ve insanlığın ilerlemesiyle hayattan tüm görüntüleriyle çekilecek olan bir fenomen şeklinde telakki edilmekteydi. Modernleşme ve sekülerleşme süreçleriyle birlikte ise "din fenomeni"nin dünyevileşen hayat standartlarında herhangi bir konuma mâlik olamayacağı gür bir sesle on yıllardır dile getiriliyordu. Fakat modernliğin ve sekülerliğin insanlığa vaat ettiği "dine ihtiyaç duymayan mutlu insanlık" formülü gerçekleşmemiş ve dolayısıyla din duygusu galip gelerek son yıllarda tekrar sosyologlarca ve sosyal bilimcilerce araştırma konusu edilmiştir.

Sosyolojinin klasik çağında ihmal edilen, yok sayılan ya da zaman geçtikçe kendiliğinden kaybolacak gözüyle bakılan "din fenomeni", sosyolojinin modern çağında önemsenen, üzerinde tekrar düşünülen, sosyolojik bir fenomen olarak, teorik ve pratik çok daha fazla sayıda araştırmaya konu edilen bir alan haline gelmiştir. Özellikle 1960'lardan ve 1970'lerden bu tarafa sosyoloji ve teoloji/ilahiyat alanlarında çok önemli çalışmalarıyla adından sıkça söz ettiren, kendi ismiyle bir ekol oluşturacak kadar etkili ve dikkate değer

¹⁵ Ole Riis, "Modern Toplumda Din Araştırmaları Alanındaki Son Gelişmeler", Çev. Bünyamin Solmaz-İhsan Çapcıoğlu, *Dini Araştırmalar*, C. 8, Sayı 23, s. 306.

¹⁶ Şentürk, a.g.m., s. 115.

bir sosyolog olan Peter Ludwig Berger de "din fenomeni"yle ilgili II. Dünya Savaşı'nı takip eden on yıllarda sekülerleşme perspektifinden olumsuz görüşler serdederken, özellikle 1990'lardan sonra bu görüşlerinden vazgeçmiş ve dinin ihmal edil(e)meyecek denli önemli bir fenomen/alan olmasının yanı sıra, sekülerliğin, dinin hayatiyetini sonlandıramayacağı görüşü minvalinde düşüncelerini yoğunlaştırmıştır. İşte biz de çalışmamızda klasik çağdan modern çağa sosyologların din fenomenine yaklaşımlarını olabildiğince geniş biçimde sunduktan ve aralarındaki farklılıklarını belirttikten sonra Peter L. Berger'in "din fenomeni" hakkındaki düşüncelerini, olabildiğince derinlikli ve objektif bir tarzda din sosyolojisi perspektifinden incelemeye çalışacağız.

2. Çalışmanın Amacı ve Önemi

Çalışmamızın asıl amacı, sosyolojinin klasik ve modern dönemlerinde görüşleriyle ön plana çıkan sosyologların düşüncelerinden hareketle, kuruluşundan günümüze değin sosyolojideki "din fenomeni"ne yönelik farklı yaklaşım tarzlarının genel bir fotoğrafını çıkarttıktan sonra, çağımızın yaşayan en önemli sosyologlarından olan Peter L. Berger'in "din fenomeni"ne bakışını, modernite, sekülerleşme ve çoğulculuk gibi modern zamanların büyüğü ve bir o kadar da tartışmalı konularıyla ilgili görüşleri çerçevesinde, olabildiğince kapsamlı ve objektif bir şekilde incelemektir. Modern toplumun derin bir çıkmaza girdiği din meselesinin, bir buçuk asrı aşan bir süreçte hangi şekil ve renklere büründüğünü göz önüne alarak, 21. yüzyıl dünyasının en modern ve diğer taraftan da Avrupa ülkelerine kıyasla daha dindar ülkesi olarak telakki edilen Amerika'da akademik hayatını geçiren, fikirleriyle ve eserleriyle öncü bir sosyolog olan Berger'in ufuk açıcı analizlerini incelemek, "din fenomeni"nin, bugünün dünyasında nasıl algılandığı ve anlamlandırıldığı hakkında ipuçları vermesi bakımından oldukça önemli gözükmektedir. Diğer taraftan hem dünya geneli ölçeğinde, hem de Türkiye özelinde "din fenomeni"ne yönelik dile getirilen olumsuz söylem ve yaklaşımların, Berger'in alabildiğine derin ve ufku geniş analizleri ışığında yeniden gözden geçirilmesi elzem görünmekte ve onun entelektüel dünyasına, din sosyolojisi sahasında "din fenomeni"ne yönelik yeni bakış ve yaklaşımların ortaya çıkması için bir imkân olarak bakılması gerekmektedir.

3. Çalışmanın Yöntemi

Çalışmamız teorik bir mahiyet arzettiğinden, genelde klasik ve modern dönemdeki sosyologların "din fenomeni"ne yönelik düşünceleriyle, özelde ise Peter L. Berger'in dine yaklaşımıyla ilgili Türkçe ve İngilizce olarak yazılan kaynaklar metin taraması tekniğiyle

incelenerek, konu olabildiğince objektif ve sosyolojik bir bakış açısıyla ele alınacak ve Berger'in yaklaşımı deskriptif yöntemle ortaya konmaya çalışılacaktır. Karşılaştırmalı bir metoda da tabi tutularak, konu, özellikle klasik ve modern dönem sosyologlarının din algılarındaki değişim ve dönüşüm çerçevesinde işlenmeye çalışılacaktır.

4. Çalışmanın İçeriği ve Sınırları

Çalışmamızın birinci bölümünde, sosyolojinin klasik ve çağdaş/modern dönemlerine düşünceleriyle damgalarını vuran sosyologların “din fenomeni”ne bakışı irdelenmiştir. Sosyolojinin isim babası Auguste Comte'dan dine işlevsel bir rol atfeden Emile Durkheim'a, meşhur ifadesiyle dinin “kitlelerin afyonu” olduğunu söyleyen Karl Marx'dan pek çok dinle ilgili kapsamlı çalışmalar yapan, önceki saydığımız sosyologlara göre dine görece daha olumlu bakan anlayıcı sosyolojinin kurucusu Max Weber'e, sosyologların din fenomenine bakışları özet bir biçimde sunulmuştur. Sonrasında, sosyolojinin modern çağı ele alınmadan önce, klasik çağ ile modern çağ arasındaki “din”e bakış açısında nasıl bir değişme yaşandığı mercek altına alınmaya çalışılmıştır. Sosyolojinin klasik çağında dine önemli oranda olumsuz tavır söz konusu iken, sosyolojinin modern çağına geldiğinde ne değişmişti de sosyologlar artık “din fenomenine” olumlu bakmaya başlamıştı, bunun sebepleri irdelenmeye gayret edilmiştir. Sosyolojinin modern çağında, önde gelen yirmiden fazla düşünürün din fenomenine bakışıyla ilgili özet bilgiler verilmiştir, çünkü her birini genişlemesine ele almak, çalışmamızın temel konusunu teşkil etmemekteydi. Sosyolojinin kurulduğu ilk zamanlardan modern zamanlara kadar “din fenomeni”ne yöneltilen olumlu ve olumsuz eleştirilerin ışığında, dünyanın bir taraftan en modern, diğer taraftan da oldukça “dindar” ülkesi olan Amerika'da akademik kariyerini sürdürmüş, özellikle modernite, sekülerleşme ve çoğulculuk gibi modern dünyada en çok tartışılan konularda söz sahibi olan ve bu konularda bir şeyler söyleme/yazma girişiminde bulunan hemen herkesin bir şekilde kendisine atıfta bulunduğu Peter L. Berger'in görüşleri derinlemesine tartışılmaya çalışılmıştır. Bu yapılırken hem Türkçe hem de İngilizce çalışmalardan olabildiğince faydalanmaya gayret gösterilmiştir. Çalışmanın verileri genelde Berger'in kendi eserleri ve makaleleri ile sınırlı olmuş; fakat diğer düşünürlerin Berger'in din fenomenine ilişkin yazdıkları eser ve makalelerden de zaman zaman istifade edilmiştir. Bununla birlikte çalışmada sekülerleşmenin ya da modernleşmenin bütün boyutlarıyla enine boyuna tartışıldığı iddiasında bulunulmadığının ve esas konunun bu olmadığı gerekçesiyle sadece temel konuya zemin hazırlayacak kadarıyla yetinildiğinin de ilave edilmesi gerekir.

I. BÖLÜM

SOSYOLOJİNİN KLASİK VE MODERN ÇAĞLARINDA DİN FENOMENİNE YAKLAŞIMLAR

Sosyolojinin bir bilim dalı haline gelmeden önce, bir hazırlık dönemi / sosyoloji öncesi dönem geçirdiği bilinmektedir. Sosyoloji tarihini, bilim öncesi ve bilim dönemi diye iki kısımda ele almak mümkün.

Sosyoloji Tarihi:

1. Bilim Öncesi Dönem: (0-1839)

2. Resmi Bilim Dönemi:

Klasik Sosyoloji Dönemi: (1839-1945)

Çağdaş Sosyoloji Dönemi (1946-.....)¹⁷

Bilim Öncesi Çağ:

17. ve 18. yüzyıllardaki bilim öncesi / hazırlık dönemi serüveni için sosyologlar, "sosyolojinin kökenleri"¹⁸, "sosyolojinin habercileri"¹⁹, "toplumsal felsefe"²⁰ gibi farklı isimlendirmeler kullanmakla birlikte, genel olarak bu dönem için "sosyoloji/toplumbilim öncesi"²¹ tabiri kullanılmaktadır. Giambattista Vico (1668–1774), Baron de Montesquieu (1689–1755), Saint-Simon (1760–1825) ve Alexis de Tocqueville (1805–1859) gibi isimler bu dönem içerisinde telakki edilebilir.

Bu dönemde ileri sürülen fikirler, daha çok sosyal felsefe veya tarih felsefesi gibi disiplinlerin alanına girmektedir. Sosyolojinin ilk nüvelerinin oluşmaya başladığı bu dönemde ortaya atılan düşünceler, modern çağda vazgeçilmez niteliğe sahip olan bilimsel yöntem ve tekniklerden uzak bir tarzda geliştirilmiştir. Sistemik tarzda yaklaşımların

¹⁷ Ömer Aytaç, *Sosyoloji –Bir Giriş Denemesi–*, Üniversite Kitabevi, Elazığ, 2002, s. 20.

¹⁸ Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev. Osman Akınhay, 2. baskı, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, tsz., s. 21.

¹⁹ Zeki Arslantürk-M. Tayfun Amman, *Sosyoloji –Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler–*, 4. baskı, Çamlıca Yay., İstanbul, 2001, s. 81.

²⁰ Doğan Ergun, *100 Soruda Sosyoloji El Kitabı*, 8. baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 2006, s. 23

²¹ Örnek olarak bkz. Sulhi Dönmezer, *Toplumbilim*, 12. baskı, Beta Yay., İstanbul, 1999, s. 26.

görülmeyi bu dönemi diğerlerinden ayıran önemli bir özellik ise, değer yargılarının çalışmalarda önemli tonda görülmesidir.

Resmi Bilim

Klasik Sosyoloji Çağı (1839-1945)

Sosyolojinin klasik çağında hemen her olayı sosyolojizm akımı çerçevesinde yorumlamak anlayışı hâkimdir. Bu dönemde sosyolojide bugün kullandığımız araştırma metotları ya da veri toplama teknikleri gelişmediği için kullanılmamakta; onun yerine daha çok tarihi metot ve kaynaklar tercih edilmektedir. Daha çok büyük-boy (grand) kuramların yer aldığı sosyolojinin klasik çağı ile daha sonraki modern çağ arasında belirgin farklar mevcuttur.

Çağdaş/Modern Sosyoloji Çağı (1946-.....)

Sosyolojinin modern çağında büyük boy teorilerin yerini, orta ve küçük ölçekli teoriler almıştır. Değer yargısı araştırmalardan mümkün olduğunca çıkarılmaya çalışılmış, nesnel ve istatistiksel veriler önem kazanmıştır. Klasik çağda olduğu gibi sadece teorik çalışmalar yapılmamış, uygulamalı yaklaşımın da önplana çıkmasıyla birlikte, çalışmalar hem teorik hem de uygulamalı bir mahiyet kazanmıştır. Sosyolojinin konusunun ve ilgi alanlarının çok fazla arttığı bu dönemde, etnoloji, antropoloji, psikoloji gibi bilim dallarının verilerinden de faydalanılmıştır.

Sosyolojinin klasik ve modern çağlarının fotoğrafını bu şekilde yansıttıktan sonra şimdi de her iki çağ arasındaki farklılıkları belirtmeye çalışalım.

Klasik ve Modern Sosyoloji Arasındaki Farklar:

1. Klasik dönemde sosyolojizm akımı ağırlıktadır. Toplumla ilgili her şey sosyoloji ile açıklanmaktadır. Çağdaş sosyolojide, sosyolojizm anlayışı tamamıyla terkedilmiştir.

2. Klasik dönem sosyoloji çalışmalarına teorik yaklaşım hâkimdir. Alan araştırması çok az ve sınırlıdır. Çağdaş sosyolojide ise teorik ve uygulamalı çalışmalar birbirini tamamlar niteliktedir. Her iki yaklaşımın uzlaştırılması gerektiği düşüncesi yaygınlık kazanmıştır.

3. Klasik dönemde yeni bir toplum oluşturma düşüncesi yaygındır. Ütopist anlayışlar mevcuttur. Çağdaş sosyolojide ise, sosyal gerçeği, sosyal ilişkiler düzeyinde ortaya koymak, sosyal eylemin doğasını anlamak düşüncesi esas alınarak ütopist eğilimlerden kaçınılmaktadır.

4. Klasik dönemde genel bir sosyolojik kuram geliştirme, büyük anlatı düşüncesi yaygındır. Çağdaş sosyolojide ise küçük ve orta boy teoriler geliştirme düşüncesi esastır.

5. Klasik dönemde olması gerekene ağırlık verilmektedir. Çağdaş sosyolojide ise olanın, somut ve açık seçik olanın bilgisine ulaşmak esastır.

6. Klasik dönemde makro yaklaşımlarla toplumun tamamı incelenmeye çalışılmıştır. Çağdaş sosyolojide ise mikro seviyeden incelemeler yapılmakta ve bunlarla bütün arasında bağlar kurulmaya çalışılmaktadır.

7. Klasik dönemde, tarihi ve karşılaştırmalı yöntem daha çok kullanılmıştır. Çağdaş dönemde ise, kalitatif-kantitatif (nitel-nicel) yöntemler yaygın olarak kullanılmaktadır.

8. Klasik dönemde araştırmalarda değer yargısı yapılmaktadır. Çağdaş dönemde ise olayların bir eşya kadar nesnel şekilde incelenmesi esas alınmış, en azından ilkesel olarak değer yargısından uzak çalışma yapmanın gereği kabul edilmiştir.

9. Klasik dönemde, evrimci yaklaşımlar büyük önem taşımaktadır. Çağdaş dönemde ise, bu oldukça kısmi bir önem taşımaktadır.

10. Klasik dönem çalışmaları tarih felsefesiyle karışık bir görünümde. Çağdaş dönemde ise çalışmalar bilimsel metot ve tekniklere dayandırılmaktadır.

11. Klasik dönemde çalışmalar teolojik ve metafizik bir görünüm taşır. Çağdaş dönemde ise pozitivist anlayışın etkisiyle teoloji ve metafiziğin dışında bir açıklama alanı oluşturulmuştur.²²

1.1. Sosyolojinin Klasik Çağı

19. yüzyılın başlarından 20. yüzyılın hemen hemen ortalarına tekabül eden II. Dünya savaşına kadarki olan süreç, sosyolojinin "klasik çağı" olarak adlandırılmıştır. "Kurucular" ya da "kurucu babalar/ustalar" şeklinde isimlendirilen Auguste Comte (1789-1857), Karl Marx (1818-1883), Emile Durkheim (1858-1917), H. Spencer (1820-1903), Ferdinand Tönnies (1855-1936), Georg Simmel (1858-1918), Max Weber (1864-1920) ve Vilfredo Pareto (1848-1923), George Herbert Mead (1863-1931) gibi bütün bu klasik düşünürler, analizlerinin odak noktası olarak yüzyıl başında Batı toplumlarını ilgilendiren temel sorunları almışlardır: genelde toplum, modern toplumda birey, toplumsal değişimin nedenleri ve sonuçları onların temel sorunsallarıdır.²³ Bu sosyologlar, insanın doğası nedir, toplum niçin olduğu biçimde yapılaşmıştır, toplumlar neden ve nasıl değişirler gibi sorulara yanıt aramışlardır.²⁴ Yine klasik toplumbilimciler, yeni bilim dalının alanını ve yöntemlerini oluşturmayı, ana toplumsal olguları araştırıp açıklayarak, bu bilimin

²² Aytac, a.g.e., ss. 21-22.

²³ Slattery, a.g.e., s. 16.

²⁴ Giddens, a.g.e., a.y.

değerliliğini göstermeyi ve bu yeni bilim dalını diğer ilgili disiplinlere ilintileştirmeyi amaç edinmişlerdir.²⁵

Daha çok tüm coğrafyaya/insanlığa yönelik "büyük-boy" kuramların ortaya atıldığı çağ olan "klasik çağ"ın, özellikle de 19. yüzyılın ikinci yarısının nitelikleri şu şekilde özetlenebilir: Sosyoloji her şeyden önce ansiklopedik bir bilim olma iddiasında idi. Yani sosyoloji, tarihin tümü ve insanın sosyal hayatının bütünüyle ilgilenmekteydi. Diğer taraftan biyolojik gelişme teorisinin de etkisiyle gelişimciydi ve sosyal gelişmedeki belli başlı dönemleri tespit etmeye çalışıyordu.²⁶

"Klasik çağ"da ortaya atılan "Anomi, bürokrasi, formel sosyoloji, gemeinschaft (topluluk/cemaat)-gesellschaft (toplum), pozitivism, Protestan ahlakı, seçkinler teorisi, sosyal Darwinizm, tarihsel materyalizm, toplumsal dayanışma, yabancılaşma" gibi klasik sosyoloji teorileri spesifik toplumsal koşullara (societal conditions), özellikle de siyasal devrim, ekonomik değişme ve sanayileşmenin toplumsal yapıda meydana getirdiği etkilere bir karşılıktır.²⁷

Bir ilgi alanı olarak sosyoloji üç kurucu babanın fikirlerinden doğmuştur: Karl Marx, Emile Durkheim ve Max Weber. Bu "kutsal üçlü"nün büyük boy teorileri, sosyolojik düşünce ve araştırmanın temelini oluşturmuştur.²⁸ Auguste Comte ile birlikte bu isimler, ileri sürdükleri teorilerle, toplumu ve insanlığı anlama çabalarında kendilerinden sonraki sosyologlara, üzerinde araştırma/inceleme yapacakları çok önemli sosyolojik malzeme hazinesi oluşturmalarıyla, günümüz sosyoloji biliminde hemen herkesin üzerinde ittifak ettiği kişiler olmuşlardır. Sosyolojiyi, sosyolojik düşünce edimini gerçekleştirecek olan her yazar/sosyolog, ya bu kişilerin düşüncelerine doğrudan doğruya yer vermiş ya da onlara atıflarda bulunmuştur. Dolayısıyla her ne kadar bugün sosyolojinin modern ya da post-modern döneminde yaşıyor olduğumuzu söylesek de, klasik çağda yaşayıp düşünceler serdeden bu sosyologlara değinmeden edememekteyiz. Çünkü bir bilimin temellerini ortaya atan, onun konusunu, araştırma alanını ve metodunu belirleyen, kendisinden sonra bu disiplinde söz söyleyecek kimselere birikimler bırakan bu kişiler, her disiplinde olduğu gibi, vazgeçil(e)mez özelliğe sahiptirler.

Çağdaş toplumbiliminin (contemporary sociology) hemen her noktada klasiklerin, özellikle de Marx, Durkheim, Simmel ve Weber'in çalışmalarının üzerine kurulduğu²⁹

²⁵ T. B. Bottomore, *Toplumbilim*, Çev. Ünsal Oskay, 5. baskı, Der Yay., İstanbul, 1998, s. 12.

²⁶ İsmail Doğan, *Sosyoloji – Kavramlar ve Sorunlar*–, 8. baskı, Pegem Akademi Yay., Ankara, 2008, s. 37.

²⁷ Sezgin Kızılcıkel, *Sosyoloji Teorileri 1*, 2. baskı, Yunus Emre Grafik Tasarım Yay., Konya, 1994, s. 3.

²⁸ Slattery, a.g.e., s. 12.

²⁹ Wallace–Wolf, a.g.e., s. XV.

gerçeğinden hareketle, bu sosyologların dine/din olgusuna nasıl yaklaştıkları meselesinin, özelde sosyoloji ve din sosyoloji, genelde ise tüm sosyal bilimler açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Giriş bölümünde de belirttiğimiz üzere klasik çağ sosyologlarının dine yaklaşımlarını incelerken, onların doğum-ölüm tarihlerini baz alarak ele alacağımızı yineleyelim.

1.1.1. Klasik Çağda Din Merkezli Tartışmalara Genel Bir Bakış

Klasik çağda din merkezli tartışmaların ana teması, dinin gelecekteki konumu idi. Sosyolojinin kurucu babaları olarak kabul edilen Karl Marx, Auguste Comte, Emile Durkheim ve Max Weber gibi sosyologlar, dine, ancak geleneksel toplumlarda varlığını sürdürebilecek olan, insanlığın çocukluk evresine ait bir olgu olarak bakıyorlardı. Onlara göre, insanlık adım adım geliştikçe, modernleştikçe, din ortadan kaybolup gidecekti. İnsanların hayatlarında artık rasyonalite olacaktı. Öte dünyaya ait olan her şey artık kaybolacak ve Weber'in deyimiyle, dünya adım adım "büyü bozumu" yaşayacaktı.

Dine zaman zaman olumlu tavır takındığı söylenebilen Fransız sosyolog Emile Durkheim, neredeyse toplum ile Tanrı'yı özdeşleştirmekte, "sosyoloji"nin isim babası Auguste Comte ise pozivist gözlükle her şeyin açıklanması gerektiğini, elle tutulur, gözle duyulur somut varlıkların haricindeki varlıklara artık bu dünyada yerinin kalmayacağını belirterek, söz konusu görüşlerini "insanlığın üç evresi" olarak kavramsallaştırıyordu. Komünizmin, ekonominin, kapitalizmin fikir babası Karl Marx ise dine "kitleleri uyuşturan bir afyon" gözüyle bakıyor ve dinin yalnızca bir "yanılsama" olduğunu söylüyordu. Comte, Durkheim ve Marx'a göre dine daha olumlu bir bakış açısıyla yaklaşan Weber'de bile, ilerleyen konularda ele alacağımız gibi zaman zaman klasik çağın dine karşı "olumsuz" tavrından izler görünmektedir.

Kısacası sosyolojinin klasik çağında din, modern çağın aksine, gözden kaçırılan, önemsenmeyen, gelip geçici bir heyula idi ve dine geleceğin modern dünyasında izinden hiçbir şekilde bahsedilemeyecek olan bir fenomen olarak bakılıyordu.

1.1.2. Klasik Çağda Sosyologların Din Fenomenine Yaklaşımları

Auguste Comte (1760-1825)

"Sosyoloji" denilince akla gelen ilk isimlerden biri hiç şüphesiz bu bilimin isim babası olan Auguste Comte'tur. Comte, sosyolojinin bilim öncesi döneminin sonlarında yaşayıp bu bilimin kuruluşunda önemli etkileri bulunan Saint-Simon'un (1760-1825) öğrencisi ve sekreteridir. Akılcı bir toplum düzeni ile din, dini kurumlar ve dini mevki

sahiplerinin bağdaşmasının mümkün olmadığını söyleyen Saint-Simon'a göre din bir yandan aldatmaca iken diğer taraftan da insanın fiillerinin amili ve toplumun en önemli bağıdır.³⁰ Comte ise düşünceleriyle hocasından büyük ölçüde ayrılır. Ortaya koymuş olduğu tezlerle sosyolojide ismi daima anılacak isimlerden biri haline gelmiştir.

Comte'un sosyolojideki belki de en önemli görüşü, meşhur Üç Hal Kanunu'dur. Pek çok sosyologa ilham kaynağı olmakla birlikte pek çok açıdan da hatırı sayılır eleştirilere tabi tutulan üç evreyi şu şekilde özetleyebiliriz: "Teolojik Evre"de bütün doğal fenomenler ve toplumsal olaylar doğaüstü güçlere ve ilahlara göre açıklanır ve Hıristiyanlıktaki kadiri mutlak Allah anlayışında doruğa çıkar. "Metafizik Evre"de soyut ve hatta doğaüstü güçler halen açıklamaların temel kaynağını oluşturur, ancak onlar, geçmişin kaprisli Tanrılarında daha istikrarlı ve sistematiklerdir. Son aşama olan "Pozitif Evre"de ise düşünceler ve açıklamalar, spekülasyonlara değil, bilime, soyut felsefeye değil empirik deneylere dayandırılır. Sadece ancak bu şekilde dünya gizemlerinden arınacak ve gerçeklik doğru olarak ortaya çıkacaktır.³¹ Yani teolojik durumda, insan zihni, bütün fenomenleri doğaüstü güçlerin sonucu olarak analiz ederek kökenleri ve nihai nedenlerini aramaktadır; duyguların ve tahayyül gücünün egemen olduğu teolojik durumu, fetişizm, çoktanrıcılık ve nihayet tektanrıcılıktan oluşan üç ayrı döneme tabi tutuyordu Comte. Ona göre, evrimin her aşaması ve alt-aşaması, zorunlu olarak, kendisinden önceki aşamadan çıkmaktadır. Nihai bir alt-aşama olan tektanrıcılık, insan düşüncesine soyut kavramların, özlerin ve ideal biçimlerin egemen olduğu metafizik aşamanın yolunu hazırlar. Evrimin son aşamasında, düşünce özleri terk edip, gözlem ve deney yöntemleriyle farklı olguları birbirine bağlayan yasaların arayışına girer; mutlak nedenlerle ilgili görüşler terk edilir ve vurgu, olguların ve onların değişmez ardışıklık ve benzeşme ilişkilerinin incelenmesine doğru kayar.³² İşte pozitif devrede insanlığın pozitif bir dine sahip olması gerektiğini öne süren Comte, bu dinin de bir Sociolâtrie, yani insanlığa veya topluma tapınma şeklinde olması gerektiğini ifade etmektedir.

Comte, sosyolojisi Sosyal Statik ve Sosyal Dinamik olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bir toplumu toplum yapan unsurları ve bunların birbirleriyle olan münasebetlerini incelemeyi sosyal statik kısmında ele alırken, toplumu oluşturan temel unsurlarının tarih boyunca gelişimini ise sosyal dinamik kısmında görmekteydi. Din ise Comte'a göre, hem sosyal statik hem de sosyal dinamiğin temel unsurudur.

³⁰ Günter Kehr, *Din Sosyolojisi*, Çev. Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 1992, ss. 17-18.

³¹ Slattery, a.g.e., ss. 72-73.

³² Swingewood, a.g.e., s. 63.

Comte'a göre din, eşya ve insanın tabiatından çıkan ve toplu halde yaşayan insan için gerekli bir kurumdur. Çünkü nerede insan toplumu varsa, orada bir din vardır. Comte, kurmayı tasarladığı pozitif toplumun pozitif bir dini olması gerektiğini öne sürerek, adeta yeni bir din kurucu olarak ortaya çıkmaktadır. Öyle ki, Comte bu yeni dinin Pozitivist İlmihali'ni (Cathéchisme Pozitiviste) bile yazmış olup, orada dinin tarifi, din-toplum münasebetleri ve dinin toplum hayatındaki yeri ele alınmaktadır.³³

Comte, "İnsanlık" diye adlandırdığı dinin kurucusudur ve öyle de olmak ister. Çağın dini, ona göre teolojik ve metafizik öğelerden arınmış bir din olmalı, yani pozitivist olmalıdır. Ve bu insanlık dini yepyeni bir din olmalıdır, geçmişin dini olmamalıdır; çünkü geçmişe ait olup dini geçerliliğini yitiren bir din bu çağı anlamlandıramaz.

Sevgi gibi insanın kendisini aşan bazı şeylere sevmeye gereksinimi olduğu için dine de gereksinimi vardır. Toplumların da dine gereksinimi vardır, çünkü onların dünyevi gücü benimseyen, ılımlı hale getiren ve insanlara yetenek hiyerarşisinin yanında değer hiyerarşisinin yanında hiçbir şey olmadığını hatırlatan ruhsal güce gereksinimleri vardır. Yeteneklerin teknik hiyerarşisini yerine koyabilecek ve ona belki de tersi bir değerler hiyerarşisi ekleyecek olan sadece dindir.³⁴ Comte'un bizi sevmeye davet ettiği insanlık, haksızlık ve bayağılıklarıyla görünen insanlık değildir. Büyük Varlık, insanların bütünü değil, kendi soyundan gelenlerde yaşayanlar arasındadır, çünkü onlar bir eser ya da bir örnek bırakacak biçimde yaşamışlardır. Başka bir deyişle Comte'un bizi sevmeye çağırdığı Büyük Varlık, insanların sahip oldukları ya da yaptıkları en iyi şeydir. Sonuçta belli bir biçimde insanda, insanları aşan ya da en azından bazı insanlarda özde varolan insanlığı gerçekleştiren şeydir.³⁵

Comte'un tüm dünyaya sunduğu en önemli akım, insanlığın, insanın tek, gerçek ve hakiki Allah'ı olduğu düşüncesine dayanan³⁶ Pozitivizm'dir. Elle tutulur, gözle görülür, yani duyu organlarıyla hissedilebilecek şeylerin gerçek şeyler olabileceğini, bundan ötesinin çok da kabul edilebilir bir tarafı olmadığını, empirik açıdan ispatlanamayan şeylerin varlığından bahsetmenin mümkün olmadığını söyleyerek metafizik alanı bir anlamda reddeden bir düşünce biçiminin kurucusu ve fikir babasıdır Comte. Tek geçerli veya doğru bilgi biçiminin empirik bilimin ortaya çıkardığı bilgiler olduğunu savunan

³³ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, 7. baskı, İnsan Yay., İstanbul, 2006, s. 139.

³⁴ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, 7. baskı, Kırmızı Yay., İstanbul, 2007, s. 113.

³⁵ Aron, a.y.

³⁶ Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 2. baskı, Hece Yay., Ankara, 2002, s. 31.

felsefi bir görüş olarak tanımlanabilecek olan³⁷ Pozitivizme göre, “İnsanlık”, Allah’ın güçsüzlüğünü onarmak mecburiyetindedir. Her çeşit kuvveti düzeltmeye ayrılmış pozitif din ilk defa onları sağlamlaştırmakla yükümlüdür. Pozitivizme göre Allah’ın güçsüzlüğünü kabul eden pozitif dinin kurucusu kendi dinlerini şöyle savunur: Pozitivistlerin dini, ilahiyatçılarınkı gibi, varlığı hiçbir ispata tahammül göstermeyen ve bütün gerçek mukayeseleri kabul etmekten uzak, anlaşılması çok güç, her şeyden tecrit edilmiş Mutlak Varlığa hiçbir zaman başvurmaz.³⁸

A. Comte’un kurmuş olduğu yeni din, kurduğu pozitif ahlakıyla beraber cemiyeti idare edecektir. Comte’un bu yeni cemiyetinde hukuk yoktur. Kendisi bu dinin peygamberi, kadınlar melekleri ve insanlık da Allah’ıdır.³⁹

Comte kurmuş olduğu bu insanlık dinini şu üç temele oturtur: “ilke olarak aşk, temel olarak düzen, amaç olarak ilerleme.”

İnsanlık dininin ibadetlerine gelince; Katoliklik göz önünde tutulmuştur. Zaten Comte Katolikliğe hayrandır. Ama ölmeye yüz tutan öğretilerine değil de daha çok canlılığını koruyan kurumlarına hayrandır. Katolikliğin üçlü inancı Comte’un İnsanlık dinine şöyle aktarılmıştır: İnsanlık “Ulu Varlık”; Feza “Büyük Çevre”yi, Dünya “Büyük Fetiş”i gösterir. İnsanlık dininin başında da, Katoliklikteki Papa gibi, yanılmaz ve şaşmaz büyük bir papaz vardır. İnsanlık dininin azizleri büyük adamlar olacaktır. Bu takvimde yirmi sekiz günlük oç üç aya ayrılmıştır. Aylardan her birine on üç büyük adamın verilmiştir: Musa, Homere, Aristoteles, Arkhimedes, César, Saint Paul, Charlemagne, Dante, Gutenberg, Shakespeare, Descartes, Frédéric II, Bichat’tır. Her ayın pazarları da aynı zümreden dört büyük adamın anılmasına ayrılacaktır. Örneğin Descartes ayının dört pazarında sırayla Saint Thomas d’Aquişn, Bacon, Leibniz, D. Hume anılacaktır. Haftanın sıradan günleri de ikinci derecede önemli büyüklere ayrılacaktır. Bu yeni din, maddi ihtiyaçlarını gene Katoliklikteki kilise örgütüne benzer geniş bir örgütle sağlayacaktır. Comte bu örgütün programını da inceden inceye işlemiştir. Her merkezde değişmez bir plana göre yapılmış “Pozitivist Tapınaklar” kurulacak. Yanında da bir kolej bulunacaktır. Bu kolejin başında bir papaz birçok da vekilleri olacak, hepsi evlenmiş bulunacak, cemaatten önemsiz bir ücret alacaklardır. Sadece çocukların yetişmeleriyle uğraşacaklar,

³⁷ Slattery, a.g.e., s. 71.

³⁸ Korlaelçi, a.g.e., s. 32.

³⁹ Korlaelçi, a.g.e., s. 37.

törenleri yöneteceklerdir. Hepsi de Pozitivist dinin Baş Papazı durumunda olacak bir ruhani reise bağlı olacaklardır.⁴⁰

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız Pozitivizm ve pozitivist düşünce pek çok açıdan eleştirilmektedir. Fakat diğer taraftan şuranın da hakkını vermek gerekir ki, pozitivism sosyolojinin saygıdeğer ve itibarlı bir akademik disiplin, toplumsal değişmeyi analiz eden ve hatta öngörebilen bir toplumbilimi haline gelmesini sağlamıştır. Hatta bundan dolayı Pozitivizm çoğu kez sosyolojinin Büyük Birader'i olarak görünmüştür.⁴¹

Karl Marx (1818-1883)

Dünya tarihinde ismi önemli şahsiyetler arasında zikredilen, sosyoloji disiplinin kuruluşuna katkılarda bulunan, eserleri ve düşünceleriyle sosyal ve siyasi akımın/sistemin öncüsü olan ve en önemlisi hem kendi zamanına hem de kendisinden sonraki döneme damgasını vuran fikirleriyle arkasında milyonlarca takipçi bırakan devrimci bir kişilikten bahsediyorsak, akla gelen ilk isimlerden birisi Karl Marx (1818-1883) olur. Bazı yazarlara göre 19. yüzyılın en büyük sosyologu olduğu⁴² söylenen ve kimilerince "Batı'da görüşleri kendi ortamı ve döneminden bağımsız ve mutlak öğretiler olarak ele alınıp değerlendirilen Hz. İsa'dan sonraki ikinci kişi"⁴³ olarak nitelenen Karl Marx'ın ileri sürmüş olduğu tezler, hiç şüphesiz sosyolojinin klasik çağının en önemli görüşleri arasında yerini almaktadır.

Sosyal olayları anlatırken tümdengelim metodunu kullanan ve temel konusu, sistematik eşitsizlik ve istikrarsızlığa dikkatleri çekerek geçiş dönemine ilişkin doğasına dikkat çektiği kapitalizmin bir eleştirisi olan⁴⁴ Marx'ın çalışmaları, yirminci yüzyıl dünyası üzerinde büyük bir etkide bulunmuştur. Yakın zamanlara kadar dünya nüfusunun üçte birinden fazlası, Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa ülkeleri gibi, hükümetlerinin Marx'ın düşüncelerinden esinlendiklerini ileri sürdükleri toplumlarda yaşıyordu.⁴⁵

Karl Marx'ın şaheseri hiç kuşkusuz *Kapital (Das Capital)* adlı çalışmasıdır. Kapital'in ilk cildi 1867'de Almanya'da ilk defa yayınlandı ve o tarihten günümüze kadar pek çok dile çevrildi. Marx, kitabının birinci baskısının önsözünde amacını şöyle belirtir: "Ben bu eserde kapitalist üretim biçimini ve buna denk düşen üretim ve mübadele ilişkilerini inceliyorum. Burada söz konusu olan kapitalist üretimin doğal yasalarının doğurduğu sosyal çatışmalar değil, bizzat bu yasalar ve kendilerini katı bir zorunlulukla ortaya koyan

⁴⁰ Nurettin Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, 8. baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2005, ss. 158-159.

⁴¹ Slattery, a.g.e., s. 76.

⁴² Dönmezer, a.g.e., s. 33.

⁴³ Baykan Sezer, *Sosyolojinin Ana Başlıkları*, Kızılelma Yay., İstanbul, 2006, ss. 96-97.

⁴⁴ Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, Çev. A. K. Bayram-Ö. Tüfekçi vd., 2. baskı, Adres Yay., Ankara, 2010, s. 135.

⁴⁵ Giddens, a.g.e., s. 13.

eğilimlerdir. Bu eserin nihai amacı modern toplumun ekonomik yasasını gözler önüne sermektir."⁴⁶

Marx'ın din sosyolojisindeki önemli ayrımlarından biri, bilindiği üzere, onun altyapı ve üstyapı kavramlarıdır. Marx'a göre altyapı (infrastructure) üretim araçları, üretim güçleri, üretim ilişkileri gibi kavramlarla tanımlanır. Genel anlamda, altyapı ekonomik temeldir. Üst yapı ise, din, sanat, felsefe, bilim, ahlak gibi kültür kurumlarından oluşur. Arada karşılıklı bir ilişki olmakla birlikte üstyapı altyapıca belirlenir. Önemli olan ekonomik temelli altyapıdır. Marx, 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, Marx, 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.⁴⁷

"Marx" ve "din" kelimeleri yan yana gelince akla gelen o meşhur cümlesi: "*Religion is the opiate of the masses*"; yani "*Din, kitlelerin/halkın afyonudur.*"

Marx'ın bu cümlesi öylesine bilinir hale gelmiştir ki, az çok okumayla iştil eden, Marx'ın fikirleri ya da dine yaklaşımı hakkında hiçbir fikri olmayan insanlar bile, –sosyoloji veya sosyal bilimlerle ilgilenen birisi olmasa da– bu ifadeyi bir şekilde okumuş ya da duymuştur. Peki Marx, bu cümlesiyle neyi kastetmektedir? Afyon nedir? Özelliği ve etkisi nedir ki, Marx dini buna benzetmiştir? Yani o, dine niçin afyon gözüyle bakmıştır? Sorular çoğaltılabilir. Fakat şurası açıktır ki, diğer klasik sosyologlara nazaran –Marx'ın dinle ilgili ifadelerinin hem oldukça az hem de karmaşık olmasından dolayı olabilir– Türkçe ve ulaşabildiğimiz İngilizce kaynaklarda, Marx'ın dine yaklaşımını ortaya koyan ifadelerini yekpare biçimde anlatmaya/açıklamaya çalışan müstakil ve kapsamlı bir metne rastlayamadık. Dolayısıyla Marx'ın ekonomi, hukuk, sosyal ve siyaset düzeni vb. alanlarla ilgili görüşlerine değinen bol miktarda literatür olmasına rağmen, eserlerin onun dinle ilgili söylemlerini kendi yazılarından olduğu gibi aktarmaktan ibaret kalmasından dolayı, Marx'ın dine yaklaşımının daha derin analizlere muhtaç olduğunu en baştan belirtmek istiyoruz.

Marx'ın dine ilişkin sözlerine geçmeden önce şunu belirtelim ki, onun ve mesai arkadaşı Engels'in "din olgusu"yla doğrudan ya da dolaylı biçimde ilişkilendirilebilecek

⁴⁶ Karl Marx, *Kapital*, c. I, Çev. Alaattin Bilgi, 5. baskı, Sol Yay., İstanbul, 1997, s. 20.

⁴⁷ Winston Davis, "Din Sosyolojisi", Çev. Ali Coşkun, *Din Toplum ve Kültür*, Der.-Çev.: Ali Coşkun, İz Yay., İstanbul, 2005, s. 92.

bütün yazıları *Din Üzerine*⁴⁸ adlı bir kitapta toplandığından dolayı, biz Marx'ın din dolayımındaki ifadelerini sunarken, onların kaynaklarını orijinallerinden değil de bu kitaptan göstereceğiz.

Marx'ın dinle ilgili görüşlerini, en bariz biçimde *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* adlı yazısında görmekteyiz. 1844'te kaleme aldığı bu yazısında Marx, tüm dünyada yankı bulan ifadelerini şu şekilde dile getirmişti: "*Dinsel sıkıntı bir yandan gerçek sıkıntının ifadesi, bir yandan da gerçek sıkıntıya karşı protestodur. Din, tinsiz koşulların tini olduğu gibi, ezilmiş yaratığın iniltisi, kalpsiz bir dünyanın ruhudur da. O kitlelerin/halkın afyonudur.*"⁴⁹

Afyon denilince akla ilk gelen, tabii ki onun uyuşturucu özelliğidir. Uyuşturucu alan insanın onu almasındaki temel amacı, var olan sıkıntısını gidermek, acısını dindirmek ya da en azından belli bir süreliğine de olsa onu unutmaktır. Acıyı/sıkıntıyı katlanılabilir hale getiren uyuşturucuyu alan kimse, sıkıntılarına bir daha maruz kalmayıp tamamen unutacağını sanır; ne var ki, maddenin uyuşturucu etkisi azaldıkça ve kişi yavaş yavaş kendine geldikçe sıkıntıları ve acılarıyla tekrar yüzyüze gelir. İşte Marx da "afyon"un bu bilinen özelliğinden dolayı meşhur cümlesini ifade etmiştir. Yani afyon nasıl insanın acısını belli bir süreliğine dindiriyor, sıkıntısını bastırıyor ya da en azından hafifletip unutmamasına sebebiyet veriyorsa, din de aynı şekilde yaşanan/gerçek âlemde maruz kalınan acıları ve sıkıntıları geçici olarak bastırmakta, bu dünyada bilfiil olan eşitsizliklere/adaletsizliklere karşı bireyi susturup sakinleştirerek ona geçici iç rahatlaması sağlamakta, ona eylemi değil sükûneti tavsiye etmekte ve eğer bu şekilde davranırsa, Marx'a göre varlığı belirsiz bir öte dünyada gerçek eşitliliğe ve mutluluğa ulaşacağını söyleyerek, insanları/halkı/kitleleri uyuşturmaktadır.

Marx'ın "kalpsiz bir dünyanın kalbi" gibi tabirleriyle karşı karşıya kaldığımızda, onun kısmi de olsa dine bir geçerlilik atfettiği hissine kapılabiliriz. Bu hissiyat kısmen doğru olabilir. Fakat Marx'ın dinle ilgili cümlelerinin genel panaromasına baktığımızda, onun, din önemli olsa bile, merkezde, kendisine çok da ihtiyaç duyulan bir müessese olduğuna inanmadığı görüşüne sahip oluruz. Yani, problemlerin öncelikli nedenlerini çözüme kavuşturmadan afyon nasıl rahatsızlıklara kalıcı bir rahatlama sağlayamıyorsa, –kalpsiz bir dünyanın kalbi olabilecek olan fakat aynı zamanda bunu başaramayabilecek de olan– din de aynı şekilde insanların ıstıraplarının öncelikli nedenlerini tamir edemez ve ancak acılarının azalacağı fantastik/hayali bir dünyayı özlemle bekleme konularında onlara

⁴⁸ Karl Marx, *Din Üzerine*, Çev. Kaya Güvenç, 2. baskı, Sol Yay., Ankara, 1995.

⁴⁹ Marx, *Din Üzerine*, s. 35.

yardımlı eder. "Ruhsuz bir dünyanın ruhu" derken de Marx, özellikle yoksulluk içerisinde olan ve aşağı tabakalarda yer alan insanlar için dini aktif ahlaki bir vasıta olarak nitelendirir. Yani din, basitçe gücünün ideolojik bir ifadesi değildir, aynı zamanda sosyal hiyerarşiyi de yasallaştırır. Din, gerçek ıstıraba karşı bir haykırıdır, önceki enkarnasyondan miras kalan bazı katışıklıkların sebep olduğu acıların ya da Tanrılara olan ceza korkuları gibi aldatıcı ıstıraplar değildir.⁵⁰

Din, Marx'a göre, esaslı mutsuzluğun ve bunaltıcı ekonomik gerçekliklerin bir ifadesidir. Marx, dinin amacının yoksullar için yanılsamalı bir fantezi yaratmak olduğunu, ekonomik gerçekliklerin insanları gerçek mutluluğunu engellediğinden hareketle de dinin onlara gelecek mutluluğu vaat ederek onları uyuşturduğunu söylüyor. Dolayısıyla din, Marx'a göre insanları hiçbir zaman isyana/ayaklanmaya sürüklemeyecek, yani bir değişken olarak din sosyal hareketliliği ve dönüşümü yönlendirebilecek bir güce sahip ol(a)mayacaktır.

Marx, devasa çaptaki *Das Capital*'inde, "din dünyası, gerçek dünyanın yansımasından başka bir şey değildir,"⁵¹ der. "Gerçek dünyanın, dinsel yansıması, kaçınılmaz olarak, günlük yaşamın pratik ilişkilerinin insana, onun öteki insanlar ve doğa ile ilişkilerini tam anlamıyla anlaşılır ve akla uygun bir ilişki olmaktan öte bir şey sunmadığı zaman, ancak o zaman yitip gider. Maddi üretim sürecine dayanan toplumun yaşam süreci, kendisini saran mistik tülü, üretimin, serbestçe bir araya gelen insanlar tarafından ve saptanmış bir plana uygun olarak bilinçli bir biçimde düzenlenmesi sağlanmadıkça, soyulup atılamaz. Bu da toplum için, belli bir maddi temeli, ya da kendileri de uzun ve zahmetli bir gelişme sürecinin kendiliğinden oluşmuş ürünleri olan bir dizi varoluş koşulunun varlığını gerektirir"⁵² diyen Marx, dinin bağımsız bir tarihe sahip olmadığını, onun yerine üretici güçlerin bir yarattığı olduğunu söylemekle birlikte dinin özellikle akla uymayan ya da akli aşan irrasyonel boyutuna karşı çıktığını yukarıdaki ifadelerinden açıkça anlamaktayız. Yine aynı eserinde Marx, "Dinin hayali yaratıklarının bu dünyadaki özlerini inceleyerek bulmak, aslında, tersinden giderek, hayatın gerçek ilişkilerinden hareket ederek, bu ilişkilerin kutsallaştırılmış şekillerini bulmaktan çok daha kolaydır. Bu sonuncu yöntem, biricik materyalist ve dolayısıyla biricik bilimsel yöntemdir"⁵³ diyerek, kanımızca, dinin hiçbir kutsal boyutunun olmadığını ve onun reel dünyadaki ilişkilerin yansıması olduğunu ısrarla vurgulayarak, klasik anlamda dinin

⁵⁰ John Raines (ed.), *Marx on Religion*, Temple University Press, Philadelphia, 2002, pp. 16-17.

⁵¹ Marx, *Din Üzerine*, s. 126.

⁵² Marx, *Din Üzerine*, s. 127.

⁵³ Marx, *Din Üzerine*, a.y.

toplumsal hayattaki yukarıdan aşağıya olan hiyerarşi zincirini kabul etmeyip, dinin insanoğlunun yaşamındaki özlerini bulmanın, tersinden yukarıya doğru gerçekleştirilecek olan bir araştırmadan çok daha kolay olduğunu savunmakta ve dolayısıyla kutsal olanı profan olana indirgemektedir.

Marx'ın dine olan olumsuz tavrının sebeplerinden biri olarak, onun, dinin irrasyonel boyutuna dönük tarafı olmasıdır. İkinci bir sebep ise, Marx'ın dini ilkelerin ikiyüzlü olduğuna inanmasıdır. Örneğin Hıristiyanlık, ilkesel bazda ahlaki değerleri vazederken, ona göre, diğer taraftan da pratik olarak hep güçlünün yanında olmuş, ezilenin savunucusu olmamıştır.⁵⁴

Almanya'da yazdığı yazılar yüzünden oradan sürüldükten sonra, vahşi kapitalizmin yaşandığı İngiltere'ye ve hatta kapitalizmin merkezi Londra'ya giden Marx, işçi ile işveren, zenginle fakir ve kendi tabiriyle sömürenle sömürülen kimseleri bizzat müşahede etmekte ve devrimci kimliğiyle bu yaşam şekline/ekonomik sisteme bir dur demeyi elzem görmektedir. Kendi hayatının da yoksulluk içerisinde geçtiğini gözden ırak tutmazsak, Marx'ın ekonomik sistem anlamında yapmaya çalıştığı, uğruna her şeyden vazgeçtiği komünist toplum hayaline ulaşmayı niçin bu kadar istediğini daha iyi anlarız. Bu anlamda Marx'ın yapmaya çalıştığı şey, ona göre bu eşitsizlikleri görece ayakta tutan ve insanları hareketlilik yerine dinginliğe davet eden tüm unsurları ortadan kaldırmaya çalışmak olmuştur. Dolayısıyla Marx'ın dine karşı olan olumsuz yaklaşımının altında yatan etkenlerden birisinin de bu durum olduğunu düşünmekteyiz.

Karl Marx'a göre din, kendini iki farklı görünüm altında takdim eder. Böylece din, birtakım insanların gerçek felaketlerinin telafi ifadesidir. Bu anlamda o, bir afyon gibi, insanları, dünyadaki sıkıntılara boyun eğdirerek, en iyi bir hayat, gelecek hayat, âhret hayatı rüyası içinde uyutmaktadır. Yine din, gerçek felakete karşı bir reaksiyondur. Güçlerin adaletsizliklerine karşı peygamberlerin düşmanlığı, zenginliklere ve ferisilere hitaben İsa'nın lanetleri, Hıristiyanlık adına prenlere karşı fakirlerin isyanları rahip ve lâik birçok Hıristiyanın çağdaş ihtilallere iştirakleri buna şahadet etmektedir. Böylece o dini, bir taraftan kurulmuş düzeni devam ettirme gücü, diğer taraftan da onu tahrip unsuru olarak görüyor. İşte dini Marksistlerin gözünde itibarlı kılan bu ikinci veçhedir. Dinin birinci görünümü, savaşa olan harareti söndürürken, ikinci görünüm, adalet için verilen sosyal savaşta bir alet görevi icra etmektedir. Adalet, Marksist tarafından dünyanın en iyi

⁵⁴ Marx, *Din Üzerine*, ss. 75-76.

organizasyonu olarak tasarlanmıştır. Fakat bu adalet, Tanrısal iradeye uygun olan ve Kitab-ı Mukaddes'ten çıkmış olan dinlerin istediği gibi bir adalet değil.⁵⁵

Özelde Marx'ın, genelde de Marksistlerin sahip olduğu bu düşüncelerden ve Marx'ın din hakkında söylediği, bizim de tartışmaya çalıştığımız ifadelerinden sonra çıkaracağımız sonuç şudur ki, Marx, genel manâda tüm dinlere, daha doğrusu din olgusuna hiç de sıcak bakmamaktadır. Dinin toplum içerisinde öyle bağımsız bir tarafı yoktur; fakat daha çok altyapının yani ekonomik ilişkiler gibi daha temel şeylerin olsa olsa bir yansımasıdır.

Emile Durkheim (1858-1917)

Dini "toplumsal bir şey olarak" nitelendirmesi, din olgusuna çalışmalarında doğrudan temas etmesi ve dini hayatın ilk formlarını araştıran müstakil bir çalışma ortaya koyması bakımından din sosyolojisi sahasında çok önemli bir konuma sahip olan isimlerden birisi de Emile Durkheim'dir. Durkheim'i sosyoloji ile uğraşmaya yönelten en önemli neden, toplumun alabildiğine kendi tabiriyle "anomik"leşmesi sonucu Fransa'nın ve genel olarak Batı dünyasının geçen yüzyıl sonunda geçirdiği büyük toplumsal buhran olmuştur.

Durkheim'in bilimsel yaşamının iç içe geçmiş üç aşamadan oluştuğunu söylemek mümkündür:

1. Sosyolojiyi ciddi ve titiz bir bilimsel disiplin olarak kurmak.
2. Toplum bilimlerinin birleştirilmesini ve birliğini sağlayıcı temeli oluşturmak.
3. Modern toplumların uygar/toplumsal dinlerinin ampirik, rasyonel ve sistematik temellerini oluşturmak.⁵⁶

Bir bilimin yöntemini/metodolojisini ortaya koyan her düşünür gibi "sosyoloji"nin metodunu ortaya koyan Durkheim de bu disiplinde ayrıcalıklı ve çok önemli bir mevkie sahiptir. *Sosyolojik Metodun Kuralları* adlı eserinde sosyolojinin yöntemini altı başlık halinde ortaya koyar:

1. Toplumsal bir olgu ne demektir?
2. Toplumsal olguların gözlemlenmesine ilişkin kurallar.
3. Normal ile patolojik ayrımına ilişkin kurallar.
4. Toplumsal tiplerin saptanmasına ilişkin kurallar.
5. Toplumsal olguların açıklanışına ilişkin kurallar.
6. Kanıtlamaya ilişkin kurallar.⁵⁷

⁵⁵ Jean Chevalier, "Din Fenomeni", Çev. Mehmet Aydın, *Din Fenomeni*, Din Bilimleri Yay., Konya, 1995, s. 24.

⁵⁶ Edward A. Tiryakian, "Emile Durkheim", Çev. Ceylan Tokluoğlu, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Haz. Mete Tunçay-Aydın Uğur, Ayraç Yay., Ankara, 2002, s. 194.

Durkheim'in din sosyolojisi sahasında çok fazla önemi haiz bir sosyolog olduğuna yukarıda değinmiştik. Çünkü onun *Elementary Forms of the Religious Life/Dini Hayatın İlk Biçimleri* adlı eseri, din sosyolojisinin kilometre taşı eserlerinden birisi olmuştur. Diğer taraftan Durkheim, *Le Suicide/İntihar* adlı eserinde, kendisinden önce hiçbir sosyologun yine incelemeyeceği bir ilişki türünü incelemiş, bireyin mensup olduğu dinle intihar etme oranı arasında nasıl bir bağ bulunabileceğini sorgulamıştır. Durkheim, bir taraftan dinin elzem bir kurum olduğu görüşünü ısrarla vurgularken diğer taraftan dinin kaynağını toplum olarak görmüş, dinin ilahi öğretilerin ortaya koyduğu bir sistem değil de, insanların kendi toplumsal yaşantılarından ortaya çıkmış bir mekanizma olarak görmüştür. Yani Durkheim'a göre din eşittir toplumdur. Dinin ve dini hayatın ilk nüvelerini araştırmaya yönelik büyük çaplı bir eser yazması, din-bilim, kutsal-din dışı, büyü-din ilişkilerinde dinin ilahi tarafını görece kabul ettiğini göstermesi bakımından Durkheim'in din algısı, hakikaten ilginç ve incelenmeye değer niteliktedir.

"Uzun yıllar önce, sosyal bilimciler arasında dolaşan şöyle bir şaka vardı:

Soru: Bir sosyologla bir antropologu birbirinden ayıran nedir?

Cevap: Sosyolog *İntihar*'ın, Durkheim'in en güzel eseri olduğunu düşünür, antropolog ise *Dini Hayatın İlk Biçimleri*'nin.

Sadece hoş bir şaka değil bu, aynı zamanda diğer birçok şaka gibi, bu da zamanında oldukça anlamlı imiş. Fakat bu fikra, hâlâ anlat(ıl)maya değer"⁵⁸ diyen Smith ve Alexander, makalelerinde, farklı bir anlatım tarzıyla, Durkheim'in meşhur *Dini Hayatın İlk Biçimleri*'ne olan sosyolojik tutumun ne kadar değiştiğini ve bir zamanlar daha çok antropolojide önemli görülen kitabın artık sosyolojinin en başta gelen kitapları arasında yerini aldığını belirtmektedirler. Hakikaten onun bu çalışması, hem sosyolojik teori hem de akademik din araştırmalarının gelişmesinde bir köşe taşı oluşturur. Durkheim'in bu çalışması, amacının "en ilkel ve basit dini" açıklamaya çalışmanın "insanın dini tabiatını" teşhis etmek olması, onun insanın toplumla ilişkisiyle uğraşısının bir parçası olmasından dolayı her iki bağlamda da kayda değerdir.⁵⁹

Durkheim'a göre yanlış olan hiçbir din yoktur. Bütün dinler, kendilerine göre doğrudurlar. Hepsi, beşeriyetin verili şartlarını, farklı yollarda da olsa yerine getirirler. Daha yüksek zihni yetenekleri harekete geçirme anlamında, bazı dinlerin diğer dinlerden

⁵⁷ Emile Durkheim, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, Çev. Enver Aytekin, 2. baskı, Sosyal Yay., İstanbul, 1994, s. 211.

⁵⁸ Philip Smith-Jeffrey C. Alexander, "Durkheim's Religious Revival", *The American Journal of Sociology*, vol 102, no 2, 1996, p. 585.

⁵⁹ Walter H. Capps, "Toplum ve Din", Çev. Ali Coşkun, *Din Toplum ve Kültür*, Der.-Çev.: Ali Coşkun, İz Yay., İstanbul, 2005, s. 37.

daha üstün olduğu; onlara göre daha çok kavramları içerisinde barındırması ve daha dikkatli bir şekilde sistematize edilmesinden dolayı daha kapsamlı olduğu söylenebilirse de, tertipleri ne kadar girift, fikirleri ne kadar yüksek olursa olsun bütün dinler eşit mesabededir. En basit protoplazma gruplarından insana kadar yaşayan varlıklar nasıl varsa, bütün dinler de eşit derecede dindirler.⁶⁰

Genel anlamda dinin ne olduğunu bilmek Durkheim'a göre çok önemlidir. Bu, insanlık tarihi boyunca düşünürleri meşgul edegelmiştir. Tüm insanlığı ilgilendiren bir olgu olduğuna göre ve bir tanımdan söz edebilme imkânı olduğuna göre, bütün dinler için ortak bazı unsurlar vardır. İşte Durkheim'a göre, bütün inanç sistemlerinin ve kültürlerin temelinde, zorunlu olarak belli sayıda temel semboller ve ayin uygulama tarzlarının olması gerekir. Birinin ya da ötekinin alabileceği şekil farklılıklarına rağmen bunlar, her nerede olursa olsunlar aynı anlama sahiptirler ve aynı işlevi yerine getirirler.⁶¹

Durkheim'i din sosyolojisinde kendisine ait tahtına oturtan görüş, döneminin diğer sosyologların aksine, dinin toplumsal bir olgu olduğunu net bir biçimde ifade etmesidir: "...elde edilen genel sonuç, dinin açıkça toplumsal bir şey olduğudur. Dini tasavvurlar, kolektif gerçeklikleri ifade eden müşterek tasavvurlardır; ayinler, yalnızca, bir araya gelmiş gruplar arasında doğan hareket tarzlarıdır. Bu grupların hedefi, bu grupları meydana getirmek, onları devam ettirmek ya da yeniden yaratmaktır. Ancak, eğer kategoriler dini kökenli ise, o zaman onların, bütün dinlerde ortak olan şeye dahil olmaları gerekir: Onlar da, toplumsal şeyler ve kolektif düşüncenin ürünü olmaları gerekir. Bu meselelere dair mevcut bilgimizle ilgili kökten ve dışlayıcı tezlerden kaçınmak gerekeceği için, ancak bunların toplumsal unsurlar bakımından zengin olduğunu söylemek uygun bir ifade olacaktır."⁶²

Dini erdemlerin hiçbirinin ilahi şahsiyetlerden sudûr etmediğini belirten Durkheim, din olgusunun tanımlanabilmesi için en iyi metodun, dinin kendisinden kaynaklandığı iptidai fenomenleri ve bu fenomenlerin birleşmesinden oluşan sistemi nitelendirmeye çalışmak olduğunu söyler. O halde Durkheim'a göre din, "kutsalla, yani diğerlerinden ayrılmış ve yasaklanmış şeyle ilgili inançlar ve amellerden oluşan tutarlı bir sistemdir. Bu inanç ve ameller ise, kendilerine inanan bütün insanları kilise/cemaat diye isimlendirilen tek manevi bir toplum halinde bir araya getirir."⁶³

⁶⁰ Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, Çev. Fuat Aydın, Ataç Yay., İstanbul, 2005, s. 19.

⁶¹ Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, a.y.

⁶² Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s. 27.

⁶³ Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s. 67.

Peki dini algısını sunmaya çalıştığımız Durkheim'a göre dinin kaynağı nedir? Din, bir yasa koyucu tarafından gönderilen ilahi bir sistem midir? Yoksa insanların kendi yapıp ettiklerinden ortaya çıkan toplumsal bir olgudan başka bir şey değil midir? İlahi dinlerdeki bir Tanrı anlayışını Durkheim kabul etmekte midir? Bu sorulara verilecek yanıtlardan ortaya çıkacak olan sonucu bir cümle ile şimdiden belirtelim: Durkheim'a göre "din"in kaynağı "toplum"dur.

"Bir Tanrı, kendisine inanan için ne ise, bir toplum da üyeleri için odur"⁶⁴ diyen Durkheim'a göre, hangi dindeki hangi aşkın kabul edilen zât (yani Tanrı) olursa olsun, bunlar, insanların kendilerinden daha üstün olarak düşündükleri ve kendisine bağlı olduklarını hissettikleri bir varlıktır.

Son olarak şunu da belirtelim: Durkheim, dinin kaynağını toplum olarak ifade etmekle kalmamış, kanımızca objektif olmayan bir tutumla, dini hayatın, sayıklamadan çok da uzak kabul edilmeyecek psişik bir yücelmeyi ima etmeksizin belli bir şiddet derecesine ulaşamayacağını söylemiştir. Bunun sebebi olarak, peygamberleri, din kurucularını, büyük azizleri, bir başka ifadeyle dini bilinçleri istisna bir şekilde duyarlı olan insanları, çoğunlukla, aşırı ve hatta patolojik bir sinirlilik semptomları gösteren bireyler olarak tasvir etmiştir ki ona göre bu fizyolojik noksanlıklar, onları büyük dini rolleri için mukadder kılmıştır.⁶⁵

Durkheim'in genel din algısına baktığımızda, onun da diğer birçok sosyolog gibi, dinin ilahi yönünü insani/toplumsal yöne indirgediğini, dolayısıyla dini açıklama noktasında eksik kaldığını görmekteyiz. Aslında dine toplumda önemli bir rol biçmesi ve olması gereken bir kurum olarak bakması açılarından pek çok sosyologdan birkaç adım önde olduğunu söyleyebileceğimiz Emile Durkheim, konu dinin kaynağı meselesine geldiğinde onu doğrudan doğruya toplumda görmesinden dolayı isabetli bir sonuca vardığını iddia etmek mümkün gözükmemektedir. Bu anlamda dinin kaynağının bir Yüce Zât olduğuyla ilgili Marx'ın din algısı için yaptığımız eleştirilerin Durkheim için de geçerli olduğu ortaya çıkmaktadır.

Günay, dinin toplumun şuurundan doğduğunu öne sürmekle Durkheim'in, din gibi özünde insan ve toplumu aşan ve ilahî olan bir realiteyi insana ve topluma irca etmekle dinin sujesi ve objesini, tapanla tapılanı, abidle mabudu birbirine karıştırdığını ve dolayısıyla hataya düştüğünü belirtmektedir. Çünkü her toplumda, sosyal hayatın, birlikte

⁶⁴ Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s. 253.

⁶⁵ Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s. 275.

yaşamının izaha kâfi gelmediği bir "aşkın" yüceltme ihtiyacı ve bir ilâhi âleme yöneliş bulunmakta olup, din de özünü buradan almaktadır.⁶⁶

Durkheim'in din kuramının amacının, geleneksel dinlerin entelektüel içeriğini kabul etmeden inanç nesnesinin gerçekliğini kurmak olduğunu söyleyen Aron'un, Durkheim'in dinin kaynağını toplumda görmesinin yanlışlığıyla ilgili derin analizlerini, bütünlüğünü bozmama adına aynen aktarmak istiyoruz:

"Dinsel tapınmanın yöneldiği toplum somut bir gerçeklik değil, ama gerçek bir toplumda eksik biçimde gerçekleştirilen ideali temsil eden, ideal gerçekliktir. Ama bu durumda toplum kutsallık kavramını açıklayamaz; insan düşüncesinde olan kutsallık kavramı herhangi bir gerçekliği değiştirebileceği gibi toplumu değiştirir. ... Durkheim toplumun kaynaşma durumunda olduğu zaman din yaratıcısı olduğunu söylüyor. Burada söz konusu olan sadece somut bir durumdur. Bireyler hem mündemiç, hem yüce, her türlü kişisellikten uzak güçleri hissedecekleri psişik bir duruma sokulmuşlardır ve dinin bu yorumu nedensel bir açıklamaya götürür. Buna göre, toplumsal kaynaşma dinin ortaya çıkmasına elverişlidir. Ama insanın tapınılmaya değer şeye tapındığını göstererek, dinin sosyolojik yorumunun dinin nesnesini korumayı olanaklı kıldığı düşüncesinden geriye hiçbir şey kalmamaktadır. Dahası toplumdan tekil olarak söz etmekle haksız durumdayız, çünkü Durkheim'a göre yalnızca toplumlar vardır. O andan itibaren eğer tapınma toplumlara yönelikse, sadece kabile ya da ulusal dinler vardır. Bu durumda dinin özü, insanlara kısmi gruplara bağımlı bir bağlılık ilham etmek, her birini bir topluluğa bağlılığa ve böylelikle ötekilere karşı düşmanlığa adamaktır. Sonuç olarak dinin özünü bireyin gruba hasrettiği tapınma ile ortaya koymak bana tam anlamıyla anlaşılabilir görünmektedir; çünkü hiç olmazsa bana göre, toplumsal düzene tapınma tam tamına dinsizliğin özüdür. Dinsel duyguların nesnesinin değişen toplum olduğunu söylemek, sosyolojinin açıklamak istediği insani deneyi kurtarmak değil, aşığılamaktır.⁶⁷

Durkheim, din ile bilim arasında var olup olmadığı tartışılan çatışma konusundaki kesin görüşünü çok açık biçimde ifade eder ve bilimin prensip olarak reddettiği dini gerçekliğin yerini bilimin alamayacağını vurgular: "İnsanlar, çoğunlukla bu çatışma hakkında yanlış bir kanaate sahiptirler. Bilimin prensip olarak dini reddettiği söylenir. Ancak din, vardır; o verili bir olgular sistemidir; bir başka ifadeyle, o bir gerçekliktir. Bilim bu gerçekliği nasıl reddedebilir? Dahası din, bir eylem olduğu ve insana hayat veren bir vasıta olduğu müddetçe, muhtemelen bilim onun yerini alamaz. Bilim hayat ifade etse

⁶⁶ Günay, a.g.e., s. 160.

⁶⁷ Aron, a.g.e., ss. 332-334.

de, hayatı yaratamaz; imanı çok iyi açıklayabilir, ancak bu temel hareketle onu varsayar. Bu yüzden, sınırlı bir nokta dışında, din ile bilim arasında bir çatışma yoktur."⁶⁸

Ülkemizin önde gelen sosyologlarından Nurettin Şazi Kösemihal ise, eserinde, Durkheim'in *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*'nde vardığı sonuçları şu şekilde sıralar:

1. Din çok sağlam bir deneye dayanır.
2. Dinde sonsuz olan şey nedir?
3. Toplum nasıl mantığın kaynağı olur?
4. Kategoriler toplumsal nesnelere bildirir.⁶⁹

Durkheim, eserinin sonunda, din olgusunun ilkel biçimlerini özenerek ve dikkatle analiz ettikten sonra, asıl kendi kuramını ileri sürer. Durkheim'in kurallarına göre;

- a) Dinin kaynağı ve objesi kolektif yaşam, diğer bir deyişle toplumun kendisidir.
- b) Din anlayışları toplumun karakterlerinin sembolleridir.
- c) Kutsal, yahut Tanrı, kişilik kazanmış toplumdan başka bir şey değildir.

d) Toplum bizde tanrısallık duygusu yaratır. Toplum aynı zamanda inançların ortaya çıkmasına da yardımcı olur, çünkü birbirine yakın, birlikte yaşayan insanlar tanrısallığı yaratma yeteneğine sahiptirler.

e) Dinin en önemli toplumsal fonksiyonu, toplumsal dayanışmayı yaratmak, kuvvetlendirmek (reinforcement) ve devamını sağlamaktır.

f) Durkheim'a göre en genel anlamda, toplumlar devam ettikçe din de varlığını sürdürecektir.⁷⁰

Durkheim'in yukarıdaki analizinin en can alıcı yerinin son cümleler olduğunu düşünmekteyiz. Zira Durkheim, inançlarla olan bağlantıların zayıflaması sonucu bireylerin artık inançlarını sorgulamaya başladıklarına ve hatta inandıkları dinin kaynağını araştırma üzerine kafa yorduklarına işaret etmiştir. Durkheim, burada hakikaten çok önemli bir noktaya temas etmektedir. Çünkü mesela geleneğin etkilerinin çok daha baskın olduğu yakın geçmişte bireyler inançları bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde olduğu gibi kabul ediyor, onun nereden geldiğini düşünmüyor, ya da var olan öğretilerin eleştirisini yapmayı belki de aklından bile geçirmiyordu. Fakat son yüzyılda dünya ekseninde hemen hiçbir coğrafyanın/ülkenin dışında kal(a)madığı modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinden sonra geleneksel kodların çözülmesiyle birlikte insanlar özgür irdeleme gereksinimi duymakta ve bu gereksinimden dolayı artık dinin kaynağını, Durkheim'in çok yerinde

⁶⁸ Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, s. 503.

⁶⁹ Kösemihal, a.g.e., ss. 189-190.

⁷⁰ Nicholas S. Timasheff, *Sociological Theory –Its Nature and Growth–*, Doubleday Publications, 1955, s. 117'den nakleden Kızılcılık, *Sosyoloji Teorileri 1*, ss. 209–210.

tespit ettiği gibi, sorgulamaya başlar olmuşlardır. Bu sorgulamalar esnasında kendisine sağlam bir dayanak bulamayan bireyler için hayat anlamsız olmakta ve böylelikle de bireyler intihara sürüklenmektedir.

Durkheim'in din hakkındaki katkısını üç temel noktada özetlemek mümkündür: İlki dinin sosyolojik temeli. Durkheim, sosyolojinin konusu olan toplumla ilgisi bulunması veya topluma imada bulunması bakımından din düşüncesi ve araştırmalarına yönelmiştir. Toplumun dinin asıl kaynağı olarak addetmesi gibi bir düşünceye sahiptir. Ona göre, din kutsal nesnelere, kutsallık atfetmekte ve kapsamlı bir sistem içerisinde birçok inanış ve davranışlar bütünü bir araya getirmektedir. Bu inanışlar bireyler arasında bulunup, manevi bir toplum meydana getirmektedir. Yani inanışlarda sosyal katkı dinin varlığı için temel şart sayılmaktadır. Durkheim'in ikinci katkısı, dinin ibtidai şekli üzerindedir. Durkheim bize din konusundaki sosyolojik nazariyesini takdim ederken ibtidai toplumların en basit şekilleri olan totem dinleri üzerinde durmuştur. Diğer taraftan Durkheim, dini meydana getiren kaynağın sadece toplum hayatı olduğunu ve dini düşünce ve davranışların ancak ve ancak sosyolojinin konusu olan topluma işaret ve imada bulunduğunu vurgular. Dolayısıyla dini semboller sadece tabii çevreyi veya insan tabiatını göstermekle kalmayıp, toplumsal gerçeği de ifade eder. Durkheim'in din sosyolojisine olan üçüncü katkısı ise, dinin sosyolojik fonksiyonu konusunda olmuştur. Durkheim'a göre dinin temel fonksiyonu, toplumda sosyal bütünleşmeyi meydana getirmektir. Ona göre bütün dinler ancak serbest ve yasak olan davranışlar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Durkheim, totemizmden kaynaklanan yasaklayıcı kanunun toplumun bütünlüğü için esas sayıldığını öngörüyor. Bu ise dini temele dayanan sosyal yasaklamanın bir türüdür. Şu halde, Durkheim'a göre dinin temel işlevi sosyal güvenliği korumayı yaşatmak ve onu güçlendirmektir.⁷¹

Bütün bu açıklamalardan sonra, özetleyecek olursak, Durkheim dini "toplumsal bir şey olarak" görmesi ve dini anlayışını ortaya koyan kapsamlı bir çalışma ortaya koymasından ötürü, din sosyolojisi sahasında çok önemli bir konuma sahiptir. Hemen hemen bütün toplumsal kurumların dinden dolayı ortaya çıktığını, dolayısıyla dinin toplumsal hayatta önemli bir rolünün bulunduğunu söyleyen Durkheim, konu dinin kaynağı meselesine gelince, onu aşkın bir Tanrı'ya atfetmeyerek, hatta tam aksine içerisinde yaşanan topluma mâlederek kanımızca yanlış bir temellendirme yapmıştır. Dini hayatın ilk nüvelerinin bulunduğunu iddia ettiği totemciliği derinlemesine tartışmış, kutsal-

⁷¹ Samiye Mustafa Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, Çev. Ali Coşkun, Çamlıca Yay., İstanbul, 2010, ss. 29-31.

profan ayrışmasında ve din-bilim ilişkisi tartışmalarında kayda değer görüşler ortaya koymuştur.

Georg Simmel (1858-1918)

Durkheim'dan sonra inceleyeceğimiz sosyolog, sadece yazdığı makalelerinin sayısı bile üç yüzü aşan, bütün eserleri 25 cilt halinde yayımlanan verimli düşünür Georg Simmel'dir. Alman düşünür ve sosyolog Georg Simmel, bilimsel bir disiplin olarak sosyolojinin kuruluşunda oynadığı rol uzun yıllar ihmal edilse de, özellikle 1980'li yıllarda modernlik hakkındaki tartışmaların gelişmesiyle birlikte yeniden keşfedilmiştir. Modern toplumsal hayatın para ekonomisi, şehir hayatı, yoksulluk gibi kapsamlı veçhelerini de, moda, macera, yemek, seyahat, aşk gibi o zamana dek sadece ayrıntı gözüyle bakılan veçhelerini de son derece özgün bir biçimde incelemiştir.⁷²

Simmel'in sosyolojisi, kendi döneminin diğer sosyologlarının aksine, oldukça ayrıntılı ve felsefidir. Onun temel ilgi odağı, modern kitle toplumunda hayatta kalma mücadelesi veren ve kendini modern bürokrasi, maddiyatçılık, kentleşme ve teknolojinin 'çelik kafes'i içinde ifade etmeye çalışan bir bireydir. Simmel, özellikle, "bir metropolis, bir dünya kenti ve modern ruhun cisimleşmesi" olan savaş öncesi Berlin'den, çoğu insanın birer yabancı olduğu bir kentteki toplumsal hayat ve etkinlik keşmekeşinden büyülenmiş ve korkuya kapılmıştır. Simmel'e göre sosyolojinin rolü, yaygın toplumsal etkileşim biçimlerini anlamak ve toplumsal hayat ve düzenin biçimini-içeriğini, tıpkı gramercilerin dilin biçim ve yapılarını ve matematikçilerin fiziksel nesnelerin biçim ve kalıbını açıkladıklarına benzer biçimde açıklamaktır.⁷³

Sosyolojisine genel manâda baktığımız başlıkta da belirttiğimiz üzere Georg Simmel, pek çok alanda makaleler yayımlayıp eserler vermiştir. Bu şekilde bir disiplinlerarası çalışma stilinde Simmel, "din" olgusuna 1898'te kaleme aldığı "A Contribution to the Sociology of Religion" başlıklı makalesiyle yönelmiştir. Dilimize çevrilen "Din Sosyolojisi Üzerine"⁷⁴ başlıklı makalesinin yanı sıra kendisinin ölümünden epeyce uzun bir süre sonra yayımlanan ve din hakkındaki görüşlerinin toplandığı eser olan *Sociology of Religion* ise Türkçe'ye henüz çevrilmemiştir. Türkçe Din Sosyolojisi kitaplarında da Simmel'in din olgusuna yaklaşımını aktaran eser sayısı yok denecek kadar azdır.

Simmel'e göre dini yaşam dünyayı yeniden yaratmaktadır; varlığın tümünü kendi saf fikrini korusun/tutsun diye, özel bir kurguyla yorumlamaktadır. Din, diğer kategorilere

⁷² Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul, 2009, s. 1.

⁷³ Slattery, a.g.e., s. 52.

⁷⁴ Georg Simmel, "Din Sosyolojisi Üzerine", Çev. Tuncay Birkan, *Bireysellik ve Kültür*, ss. 301-316.

göre inşa edilen dünya görüşüne/hayat felsefesine müdahale etmemekte ya da bunları tekzip etmemektedir.⁷⁵

Dinin farklı bir merciden doğduğunu, yaşantımızı saran kavram zincirlerinin farklı bir odaktan –Simmel doğrudan böyle söylemese de biz bu odağı aşkın varlık olarak algılamaktayız– insani dünyaya intikal ettiğini ve dini yaşamın dünyayı özel bir kurguyla yorumladığını belirten Simmel'in sözlerine katılmaktayız. Fakat dinin, öteki kategorilere göre inşa edilen hayat felsefesine müdahale etmediğini ya da yanlış olduğu durumlarda bile onu yalanlamadığı tezinin, klasik dönem sosyologlarında yaygın olan Tanrı'nın hayatın tümüne nüfuz etmediği görüşüyle bağlantılı olduğunu düşünüyor ve dinin yaşanılan dünyanın bütününe şâmil olduğunu yineliyoruz.

Hemen tüm klasik sosyologlarda olduğu gibi Simmel'in de din konusunda zihni biraz bulanık görünmektedir. Zira o bir yandan gayet edebi bir dille, "Dünyanın fotoğrafını, diğer teorik ve pratik bütünlükleri yeniden organize ederek, bütünsel anlamda sadece din çekebilir, içsel karşılıklı dayanışmanın âhenli bir şeklini, hayatın diğer sistemleriyle birlikte, ancak o başarabilir" derken, diğer taraftan da dinin yalnızca deneysel gerçeklerin bir mübalağası olduğunu belirtmiş, hatta daha da ileri giderek, Tanrı fikrinin yaşanılan dünyada karşılaşılan problemlere çözüm aranmasından kaynaklandığını imalı biçimde dile getirmiştir: "Dinin yalnızca deneysel gerçeklerin bir mübalağası olduğunu yeniden ifade etmek bayağı görünmektedir. Dünyayı yaratan Tanrı, deneysel itkilerin bir hipertrofisi (irileşme) görülmektedir; biz dini fedakârlığı, arzu edilen her şey için ödenen bir maliyetin bilinen gerekliliğinin bir uzantısı olarak algılarız; yine biz Tanrı korkusunu, fiziksel yaşamda her defada karşılaştığımız süper gücün bir birikimi ve büyütülmüş bir yansıması olarak tecrübe ederiz. Fakat bu dıştan bakıldığında fenomeni resmedebilse de, iç taraftan bakıldığında bu durumu anlaşılabilir yapmamaktadır. Bunu başarabilmek için, dini kategoriler, gerçeklikler tarafından oluşturulmalı ve maddi şeylerin biçimlenmesini yeniden etkin olmasını aktive edecek *a priori* şeyler olmalıdır, eğer bu materyal dini anlamda önemli olarak algılanıyor ve dini formlar ondan kaynaklanıyor ise."⁷⁶

Dinin içkin kaynakları/kökenleri anlamında insanoğlunun dünyaya ait ilişkilerinden bahseden Simmel, genelde görüşleriyle pozitivist öğretinin karşıt savunucusu olarak telakki edilmesine rağmen, burada tam pozitivist bir mantıkla manevi hayatı toplumsal hayattaki olgulara irca etmektedir: "Nihai ve mükemmel bir vaziyeti içerisindeki din, yani

⁷⁵ Georg Simmel, *Sociology of Religion*, Translated from the German: Curt Rosenthal, Philosophical Library, New York, 1959, pp. 4-5.

⁷⁶ Simmel, *Sociology of Religion*, p. 6.

aşkın var oluş tarafından ilişkilendirilen tüm spritüel kompleks, mutlak, duyguların ve içgüdülerin birleştirilmiş bir formu ve kısmi şekilde gelişen fakat daha çok sosyal hayatta denenme imkanı bulan bir olgu olarak gözükmektedir."⁷⁷ Bu görüşünden hareketle de Simmel, sosyolojik yapının ilkelerini geniş bir biçimde ele almıştır.

O halde Simmel'e göre din, gerçeğin kaosu karşısında insanın sayısız ihtiyaçlarından birine cevap teşkil eden mümkün sayısız dünyalardan birini oluşturmaktadır. Maddi ihtiyaçlar karşısında insan, kendisine tecrübe dünyasına hâkim olmaya izin verecek olan formları organize eder. Fakat insanın "tecrübe-dışı" türden ihtiyaçları da vardır. İnsan, bu sonuncu ihtiyaçlarına da sanat, din vs. gibi başka yeni formlar yaratmak suretiyle cevap verir. Dinî iç tepki veya ihtiyacın vücut bulduğu formlar, sosyolojik bir inceleme konusunu teşkil ederler.⁷⁸

Durkheim dini kabul etmekle beraber dinin kaynağını toplum olarak görmekte ve aşkın olanı dünyevi olana indirgemişti. Simmel'in genel din perspektifine baktığımızda, onun da dini görece kabul ettiğini, fakat bununla birlikte dinin kökeni ve doğası hakkında septik olduğunu müşahade etmekteyiz. Çünkü "Din Sosyolojisi Üzerine" başlığıyla çevrilen makalesinde şöyle demektedir:

"Dinin kökenini ve doğasını kuşattığımız düşündüğümüz müphem alacakaranlık, burada tek çözüme muhtaç tek bir sorun görmeye devam ettiğimiz müddetçe dağılmayacaktır. Şimdiye kadar kimse bize, muğlak genellemeler yapmaksızın ve bütün din fenomenlerini kapsayacak biçimde "din" in ne olduğunu söyleyecek bir tanım; dinin Hıristiyanların ve Güney Denizi Adalarının inancında, Buddha'da ve [Azteklerin] Uitzlopochtli'sinde ortak olan doğasının nihai belirlenimini ortaya koyabilecek bir tanım sunabilmiş değildir. Din, ne salt metafizik spekülasyondan ne de batıl inançtan açık seçik bir seçimde ayırt edilebilmiş, bu ayırım dinin en saf ve en derin tezahürlerini spekülasyonla batıl inancın karışımlarını işin içine karıştırmaksızın incelemeye imkân verecek kadar ileri götürülememiştir."⁷⁹

Genel terimlerle ifade edildiğinde, toplumdaki hayatı oluşturan ilişkilerin daima belli amaçlar, sebepler ve çıkarlar temeline dayalı olduğunu belirten Simmel, "bana öyle geliyor ki insanların birbirleri arasındaki ilişkilerin büründüğü ve çok farklı içerikleri taşıyabilen bu formlar arasında, sadece dinî form olarak nitelenebilecek biri vardır" demiş ve bu adı hak eden tınnın halihazırda mevcut olan dinden bu ilişkilere yansıdığınn söylenemediğini;

⁷⁷ Simmel, *Sociology of Religion*, p. 11.

⁷⁸ Günay, a.g.e., ss. 165-166.

⁷⁹ Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, s. 301.

aksine, insanların birbirleri arasındaki temaslarda, aralarındaki etkileşimin salt psikolojik veçhesi içinde bu belirgin tınıyı geliştirdiklerini, o tınının ise yoğunlaşp gelişerek, ayrı bir varlık edinecek şekilde ayrılıp olgunlaşarak din adını aldığı ifade etmiştir.⁸⁰

Simmel'i birçok sosyologdan ayıran en önemli vasfı, yazılarını yazarken insanî unsurlara ustaca yer vermesidir. Mesela insanlar arasındaki birçok ilişki türünün dinî bir unsur barındırdığını söylerken, vefalı evladın babasıyla, ateşli yurtseverin vatanıyla yahut coşkulu kozmopolitin insanlıkla ilişkisi arasında var olan ilişki türlerini örnek olarak vermiş ve manevi açıdan bakıldığında bütün bu ilişkilerin dinî denmesi gereken ortak bir tınıya sahip olduğunu dile getirmiştir.

Simmel'in bakış açısından olaya yaklaşıldığında imanın herhangi bir ilahi boyutundan söz edemeyiz. Zira iman, insanların gündelik yaşamlarında kurmuş oldukları ilişkilerden ortaya çıkan, toplumsal bir zorunluluk olarak insan ilişkileri sayesinde yaşama şansına sahip olan bir şeydir ona göre: "Dinî karakter, dinî verilerle herhangi bir ilişki olmaksızın, salt bireylerarası bir psikolojik ilişki biçimi olarak ortaya çıkar ve sonra da dinî inançta saf ve soyut bir biçimde temsil edilir. Saf inanma sürecinin imanda, toplumsal karşılığında kurtulmuş bir halde kutsal bir varlık içinde cisimleşmiş olduğu söylenebilir; burada ise, tersine, nesne ancak öznel inanma sürecinin içinden gelişir. Toplumsal bir zorunluluk olarak insan ilişkileri sayesinde yaşayan iman artık insanların, kendini kendiliğinden, içeriden dış dünyaya doğru gösteren bağımsız, tipik bir işlevi haline gelir. ... İnsan etkileşimi pratiği, hem gündelik hem de en yüksek içerikleri bakımından kendi faili olarak imanın psikolojik formunu o kadar sık sergiler ki "inanma" ihtiyacı genelde onun içinde serpilir ve kendini, bu süreç içinde ve bu süreç için yaratılmış kendine ait nesnelereyle kanıtlar."⁸¹

Din konusuna hayatının son yirmi yılındaki yazılarının önemli bir kısmında yer vermesine rağmen, Simmel'in çalışmalarında din, nispeten küçük bir rol üstlenmiştir. ... Simmel, gerek kitabında gerekse makalesinde dinin tarihi kökeni konusunda bir kuram sunmuştur. Simmel'in önemli bir görüşü şudur: "İnsanoğlu kendisini tanrılarına yansıtır." Tanrılar bireysel özelliklerin idealleştirilmesiyle var olmazlar; ancak bireylerin sahip oldukları ilişkiler, dini görüşleri ve imgeleri etkileme eğilimindedir. Örneğin, sevgi içeren ilişkiler sevgiye tapınma fikrini yaratmaktadır. Bu tür görüşler oluşturulduktan sonra bağımsız hale gelir. Böylece din özgün kişilerarası ilişkilere oranla ikincildir. Simmel din ile dindarlığı birbirinden ayırmakta ve dindarlığı "herhangi bir nesneden yoksun olan

⁸⁰ Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, s. 303.

⁸¹ Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, s. 308.

durum veya manevi ritim” olarak tanımlamaktadır. Dindarlık, tanrılar ve inanç öğretileri gibi kendine özgü aşkın biçimlerini oluşturacak ölçüde gelişebilir. Bu şekilde içerik manasında dindarlık kendisi için nesnel bir dünya veya bir din biçimi meydana getirebilir.⁸²

Simmel'in "din" olgusuna yaklaşımını, onun *Sociology of Religion* kitabına "tanıtım" yazısını yazan Gross çok güzel şekilde özetlemektedir. Gross'a göre Simmel için din, deneysellik ile ilgili bir gerçekliğin ifadesidir. Simmel, diğer muayyen sosyal ilişkilerde olmadığı kadar dinin, dini karakter taşıyan bir sosyal ilişkilerinin yansıması olduğunu belirtir. Durkheim gibi Simmel de dini, toplumdaki bir bütünleştirici-birleştirici öge olarak görür. Din, insan toplumlarını sıkı sıkıya birbirine bağlar ve sosyal davranış, gelenek-görenek ve sosyal etkileşimde ön sırada yer alır. İnanç mefhumunun önemini belirttikten sonra Simmel, karakteristik olarak, rekabet ve işbölümündeki keşfedilebilir temel sosyal süreçlerinden bazıları üzerinde kafa yormaya başlar. İşbölümü birleştirme eğilimine sahipken, bireyleri birbirinden uzaklaştırdığından dolayı rekabet parçalayıcı bir güce sahiptir. Bir papaz olma gibi dinle bağlantılı belirli fonksiyonlar kadar iyi olan dini hobiler, toplumsal işbölümündeki birleştirici eğilim özünün sonuçlarıdır. Simmel'in tartıştığına göre, dini fikirler ve onun sistematiği, parçalayıcı öğeleri kendi içerisinde barındırmaz. Onların temel karakteristiği, daha çok birliğe yönelme eğilimindedir. Simmel'in teorisinde din, gerçekte, sosyal bütünlük mefhumunun en yüksek ifadesidir. Bu durum, özellikle, aile bütünlüğüne yönelen eski Romen dininde ve tüm insanlığın birliği öğütleyen evrensel fikirleriyle Hıristiyanlık dininde görülebilir.⁸³

Simmel, sonuç olarak, dinin kendi yaşadığı dönemin manevi ihtiyacını karşılayamadığı görüşündedir. En büyük sorun, Simmel'in çağdaşı olan sosyologların dine bir dizi iddia olarak bakmasıdır. Din içtenliğe, öznelliğe ve yeni modern bireyciliğe eşlik eden ifade etme ihtiyacına yer ayırmayan, geniş çaplı bürokratik bir sistem haline gelmiştir. Dinin, bir inançlar dizisi değil “ruhun bir tutumu” veya dünyaya bakış açısı olduğuna ilişkin görüşün anlamı iyi kavranmalıdır. Ölümünden sonra, Simmel'in çalışmaları birçok Chicago Okulu sosyologu tarafından desteklenmiş, hatta onun etkisi, Erving Goffman ve Peter L. Berger'in çalışmalarında da görülmektedir.⁸⁴

⁸² Inger Furseth-Pal Repstad, Pal, *An Introduction to the Sociology of Religion – Classical and Contemporary Perspectives*, Ashgate Publishing, Aldershot, 2006, ss. 81-82.

⁸³ Simmel, *Sociology of Religion*, pp. VIII-IX.

⁸⁴ Furseth-Repstad, a.g.e., ss. 82-83.

Max Weber (1864-1920)

Eski ve modern uygarlıklar, tarih felsefesi, din, ekonomi, politik bilimler, hukuk, sosyoloji gibi farklı alanlarda çok önemli görüşler ortaya atan, ünü ve etkisi bakımından yaşadığı coğrafya sınırlarını aşan sosyologlardan biri de elbette Max Weber'dir. Yüksek öğrenme merakı, disiplinler arası çalışma şekli ve sosyolojide yeni bir yöntemi uygulamaya koyması bakımından ilginç bir düşünür olan Weber'in çalışmalarının büyük bölümü, modern kapitalizmin gelişmesi ve modern toplumun daha önceki toplumsal düzenleme biçimlerinden hangi bakımlardan farklı olduğu ile ilgilidir.⁸⁵

Sosyolojinin isim babası Comte, insanlık pozitif döneme vardığında, artık insanın bilemeyeceği, anlayamayacağı bir şeyin kalmayacağını öngörmüş ve doğa bilimlerinde uygulanan pozitivist yöntemlerin sosyal bilimlere aktarılması ameliyesinin öncüsü olmuştu. Comte ve ondan sonra gelen pozitivistler, sosyal pozitif yöntemlerle toplumu anlamaya çalışmışlar; fakat dünyada cereyan eden olaylar ve insanlığın geçirmiş olduğu toplumsal değişim ve dönüşümler, bu yöntemlerin yeterli olmadığını ortaya koymuştu. İşte tam bu noktada, Weber, pozitivistlerin yöntemlerini sorgulayarak, "açıklama" yerine "anlama"yı önermiş, önemli olanın, insan eylemlerinin görünen yüzü değil, onların arkalarındaki gerçek manayı kavramak olduğunu, ancak bu şekilde toplumsal olaylara cevaplar bulunabileceğini, sorunlara çözümler üretilebileceğini savunmuş ve böylelikle sosyolojideki "anlayıcı metod"un güçlü bir savunucusu ve uygulamaya koyucusu olmuştur.

Sosyoloji, yukarıda da belirttiğimiz üzere, Comte'tan itibaren baskın biçimde pozitivist çizgide temelleri atılmış ve geliştirilmişti. İnsanoğlunun içerisinde yaşadığı evrende bir yeri olan ve yaşadığı hayata anlam katan her şeye "pozitivist" bir gözle bakılarak, somut, elle tutulur, gözle görünür, rasyonel bir olgu olarak yaklaşılmış ve bu sıfatları haiz olmayan her ne varsa bunlar, bu dünyanın rasyonalite mantığına uymadığı söylenerek reddedilmekteydi. "İrrasyonel" olan her şeyi "rasyonelleştirme" çabası vardı. İşte tam bu noktada, Weber, rasyonaliteye önem veren bir düşünür olmasına rağmen, toplumsal alanda mevcut olan irrasyonel güdülerin varlığını kabul etmiş ve bunlara yönelik pozitif bakış açısının yeterli olamayacağını ve dolayısıyla anlaşılamayacağını farketmiştir. Daha öncesinde de ifade ettiğimiz gibi, Weber, "irrasyonel" olarak nitelendirilen olguların arkasındaki gerçek manayı kavrama gayesiyle yola koyulmuş ve buna yönelik irdelemelerde bulunmuştur. Madem din olgusu da irrasyonel alanın en başta gelen olgularından birisi ise, bu olgu da Weber'e göre pozitivist-materyalist çerçevede ele

⁸⁵ Giddens, a.g.e., s. 13.

alınmamalı, anlamaya çalışılmalıdır. Weber'in din sosyolojisinde öncülerden sayılmasının kanımızca en önemli sebebi, onun, akademik ve entelektüel dünyada o güne kadar yok sayılan, görmezden gelinen, üzeri örtülen ya da gerektiği gibi irdelen(e)meyen "din olgusu"na çok daha farklı bir perspektiften yaklaşması ve onu "anlama"ya çalışmasıdır. Çünkü o güne kadar düşünürler/sosyologlar "din olgusu"na yeterince eğilmemişler, derin analizler yapmamışlar, kolayca kaçan bir tutumla "din iyidir" ya da "din kötüdür" gibi genel yargılamalarda bulunmuşlardır.

Dine karşı takınılan yaygın olumsuz tavır tabii ki bir anda ortaya çıkmış bir anlayışın ürünü değildir. Batı'da ortaya çıkıp toplumsal alana derinlemesine sızarak yayılan kültür olgularının toplamı özellikle 19. yüzyılın sonundan itibaren bugün tanımladığımız şekliyle "modernizm-modernite" olgusunu ortaya çıkarmıştır. Batı'nın geçirmiş olduğu modernizm noktası, özellikle Rönesans ve Reform ile birlikte başlayan büyük zihni dönüşümün yüzyıllardan beri süregelen birikiminin toplumsal alan üzerinde kristalleştiği, somutlaştığı, görünür olduğu noktadır. Bu noktada artık her şey rasyonel bir niteliğe bürünmüştür, rasyonel olmayan hem söylemden hem de toplumsal alandan dışlanmıştır. Artık sanat, mimari, edebiyat, hukuk düzenlemeleri, devlet yapılanması, ekonomi ve bilim anlayışı gibi çok geniş bir alan rasyonel temel üzerine oturmak zorundadır. Ama öyle bir alan vardır ki, kendi yapısı itibariyle, "irrasyonel" olması sebebiyle bu yeni rasyonel anlayışa bazen ters düşmektedir: "din".⁸⁶ İşte bu serüvenle ortaya çıktığı söylenen din-dünya çatışmasında Weber din, yani inanç boyutunun da en az diğer alanlar kadar önemli addedilmesi gerektiğini ve sosyal olgu anlamında din alanının da incelenmesi gerektiğini savunmuştur. Çünkü ona göre din sosyal bir vakıadır, hatta sosyal vakıaların en güçlüsüdür. Öyle ki, inanç boyutu kitleleri oradan oraya sürükler, sosyal yaşama da biçim ve renk verir.

Kısaca ifade edersek, Comte, Marx ya da Durkheim gibi kendisinden önceki meşhur sosyologlardan çok farklı bir yaklaşım tarzıyla din olgusuna yaklaşan, kendisini düşünce dünyasında evrensel hale getiren köklü tezi olan Protestan ahlakıyla kapitalizm arasında bağlantılar kuran, Budizmden Taoizme, Hıristiyanlıktan İslamiyet'e çok geniş bir sahada araştırmalar gerçekleştiren Weber'in din olgusunu anlamaya çalışmak din sosyolojisi anlamında elzem görünmektedir.

Kalvinizmdeki "ilahi takdir" öğretisi, yani "aşırı kaderci" anlayış gerçekten Weber'in ortaya koymuş olduğu tezin mihenk taşlarından biridir. Çünkü Kalvinci anlayışta insanın gerçek kurtuluşa erişip erişemeyeceği doğrudan doğruya Tanrı tarafından önceden

⁸⁶ Emel Öztürk Karagöz, *Max Weber'de Anlayış Sosyolojisi ve Din Olgusu*, Derin Yay., İstanbul, 2003, s. 165.

belirlendiği anlayışı hâkimdir. Kalvinistin bu dünyadaki tek toplumsal etkinliği "Tanrı'nın yüce şanı için"dir. Bu yüzden bu özellik, çoğunluğun dünyevi yaşamının hizmetinde duran meslek uğraşını da içerir.

Köşeye sıkışan, kurtuluşa ermek için kaderinden başka hiçbir şeyin onu kurtaramayacağını düşünen ve buna paralel olarak şiddetli bir dini korkuyla yaşayan insan, devamlı çalışarak ve kendini mesleğine adanarak bu duruma karşı koyabileceğini düşünmüştür. Böylece devamlı çalışma, kendini mesleğine adama anlayışı Kalvinci yorum içerisinde olan kişilerin tek rahatlatma noktası olmuştur. Kendini mesleğe adama, üretim faaliyetine girme, bir yandan kadere boyun eğme öte yandan dünyevileşmeye kapı açma ve Tanrı buyruğuna uyma olgusunu ortaya koymaktadır.⁸⁷ Yani Tanrı'nın isteklerinin yerine getirilmesi için, boş zaman geçirmek ve zevk almak değil eylemde bulunmak gerekmektedir. Yani zamanın boşa harcanması günahın en büyüklerinden biridir: "Çalışmayan yemek de yememelidir." Böylece çalışmak, meslek icra etmek, Tanrı'ya karşı görevleri yerine getirme olarak sunularak bireye karşı psikolojik bir baskı aracı olarak kullanılmaktadır.⁸⁸

O halde denilebilir ki, bütün Protestan mezhepleri içinde, meslek nosyonunu, kapitalist gelişmeye uygun olan değerlerle birleştirmeyi Kalvinistler başarmıştı. Kalvinizm, inananların dünyaya pozitif açıdan bakmalarından ziyade, yüzeysel bir kaderci yaklaşımı öngören yazgı anlayışını savunmaktaydı. Weber'in argümanı kesinlikle bu yöndeydi, çünkü Kalvinistler seçimlerini, dinsel inançların toplumsal değişimde pasif bir öge değil, dinamik bir etken işlevi gördüğü hayır işleriyle kanıtlamak zorundaydılar: "Kalvinist, kendi selametini, ya da daha doğru bir ifade kullanırsak, buna olan inancını yaratır."⁸⁹

Kalvinci Protestan yorumunda kapitalist gelişmeler açısından şu iki ilke ön plana çıkar:

-Tanrı bu dünyayı nimetleriyle yaratmıştır. İncil'de de bu nimetleri artırma görevi insana verilmiş bulunmaktadır. Görülüyor ki bu ilke doğrudan doğruya kapitalist gelişmeyi teşvik etmektedir.

-İnsanoğlu şeytanla birlikte cennetten kovulmuştur. Şeytan bu dünyadadır ve insanları kötülöklere sürükler. Ticaret, kapitalizmin ortamı da kötülöklere zemin hazırlayıcı bir ortamdır. Üretmekle yükümlü olan insan ticari yaşamda bu çelişki içindedir. Bir yandan üretecek, bir yandan da şeytana uymayacak. Bu çelişki içerisinde ne tür bir

⁸⁷ Karagöz, a.g.e., ss. 182-183.

⁸⁸ Helene M. Kasting Riley, *Max Weber*, Berlin, Colloquium Verlag, Berlin, 1991, pp. 74-75'den nakleden Karagöz, a.g.e., s. 174.

⁸⁹ Swingewood, a.g.e., ss. 187-188.

tutum alacaktır? Calvin sıkıntıyı görmüş ve inançlı Hıristiyanı dinin kurallarına uymaya davet ederek affa mazhar olması hususunda çağrıda bulunmuştur. İnançlı Hıristiyan kurallara uyacak, ibadette kusur etmeyecek, Hıristiyanlığı yaymak için misyonerlik yapacaktır. O günahlarından ancak böyle arınabilir ve cennete gidebilir. O halde şeytana uymaktan kaçmak olanaksızdır. Günah bir yazgıdır. Kötülükleri iyi edimlerle dengeleyip, imana ve ibadete sarılmakla ancak cennetin kapısı açılabilir.⁹⁰

Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* eserinin sonlarına doğru dile getirdiği önemli bir düşünce daha vardır ki o da, onun modern dünyayla bağlantılı olarak sarfettiği "demir kafes" tabiridir. Weber kapitalizmin temeli olarak gösterdiği Asketik Protestanlığın artık bu demir kafesten kaçtığını ve buna karşın kapitalizmin kesinkes zaferini ilan ettiğine vurgu yapar. Yani Weber'e göre bir zamanlar asketizmden enerjisini alan kapitalizm artık buna ihtiyaç duymadan etkinliğini devam ettirmektedir. Elbette bu durum aynı zamanda kapitalizmin dini nüvesinin kalmadığı anlamına da gelecektir. Çünkü kapitalist ekonominin en etkin olduğu coğrafyalarda bile kazanç uğraşısı, her türlü dini ve ahlaki kılıfından sıyrılarak seküler tutkularla birleşmektedir. Weber, bu bakımdan gelecekte nasıl bir görüntüye sahip olunacağı ile ilgili düşüncelerinde, gayet etkili bir söylem düzeyinde, şunları ifade etmektedir:

Giddens'a göre Weber, dünya dinleri üzerine olan araştırmasını tek bir proje olarak görüyordu. Protestanlığın Batı'nın gelişmesine yaptığı etkiye dair çalışması, dinin değişik toplumlarda toplumsal ve ekonomik yaşamı nasıl yönlendirdiğini anlamaya yarayan kapsamlı bir çabadır. Doğu dinlerini inceleyen Weber, bu dinlerin sanayi kapitalizminin gelişmesinin önüne aşılmaz engeller koyduğu sonucuna ulaşır. Bu, Batı dışı uygarlıkların geri oluşundan ötürü ortaya çıkan bir durum değildir; Doğu uygarlıkları sadece, Avrupa'da egemen olmaya başlamış değerlerden farklı değerleri benimsedikleri için böyle olmuştur.⁹¹

Weber'in din sosyolojisi disiplini bağlamında serdettiği görüşlerin zenginliği, *The Sociology of Religion* adlı eserinde rahatlıkla görülebilir. "Dinlerin Yükselişi; Tanrılar, Büyücüler ve Papazlar; Tanrı fikri, Dini Etik ve Tabu; Peygamber; Dini Cemaat ve Vaaz; Ayrıcalıksız Sınıfların Dini; Entelektüalizm, Entelektüeller ve Dinin Tarihi; Teodisi, Kurtuluş ve Yeniden Doğuş; Kurtuluşa Giden Farklı Yollar; Asketizm, Mistisizm ve Kurtuluş Dini; Dini Etik, Dünya Düzeni ve Kültür; Judaizm, Hıristiyanlık ve Sosyo-Ekonomik Düzen; Diğer Dünya Dinlerinin Sosyal ve Ekonomik Düzene Karşı Tutumları" gibi son derece dikkat çekici, önemli ve kendisinden önce hiç kimsenin değinmediği

⁹⁰ Karagöz, a.g.e., ss. 185-186.

⁹¹ Giddens, a.g.e., s. 534.

konuları araştıran Weber'in bilimsel inceleme sahasına bakıldığında çok farklı ve bağımsız olarak addedilebilecek kavram ve konuları bile başarılı bir şekilde bütünlüştirdiği ve derinlikli analizler yaptığı anlaşılır.

Weber'in bütün eseri (*Din Sosyolojisi*) en azından beş farklı boyutta analiz edilebilir: 1-Tümevarımsal genellemelerin yorumu. 2-Dini doktrinlerin yorumlayıcı açıklaması. 3-Tarihsel malzemeyi kavramsal olarak ele alan bir yöntem. 4-Her tarihsel fenomenin önemli özelliklerini göstermek için bu yöntemi karşılaştırmalı olarak kullanma. 5-Batı kültürünün rasyonalizmini ortaya koymak için nedensel analiz.⁹²

Max Weber'in *Din Sosyolojisi* hakkında önemli bir makalenin yazarı olan Bendix'e göre Weber'in din sosyolojisi ile ilgili çalışmalarında incelediği üç temel konusu şunlardır: 1-Dini fikirlerin ekonomik davranışa etkisini araştırmak. 2-Sosyal tabaka ile dini fikirler arasındaki ilişki. 3-Batı kültürünün kendine özgü özelliklerini tespit etmek ve açıklamak.⁹³

Weber'in kendisinden önceki sosyologlardan farklı olarak pek çok dinle iştigal ettiğini tekrar tekrar ifade etmiştik. Weber, incelediği bu farklı dinlere, her türlü değer yargısından uzak bir şekilde "dünya dinleri" adını veriyorum diyordu ve bu "dünya dinleri"nden, etrafına yığınlarla mü'min toplayabilmiş olan beş dini ya da dine bağlı yaşam-düzenlerini anlıyordu. Konfüçyen, Hinduist, Budist, Hıristiyan ve İslami din ve ahlak sistemlerini saydıktan sonra Weber ilginç bir şekilde, altıncı bir din olarak Musevilik'le ilgileneceğini, çünkü Musevilik'te Hıristiyanlığı ve İslamiyet'i anlamak için gerekli tarihi önkoşulların ve Batı'nın modern iktisadi ahlakının gelişmesinde tarihi ve bağımsız öneminin olduğunu belirtiyordu.⁹⁴

Biz buradan tekrar Weber'in *Din Sosyolojisi* eserine dönerek, söz konusu eserindeki paradigmanın temel taşlarını şu şekilde belirtmek istiyoruz:

a) Dinler özü itibariyle değil sosyal ve tarihsel koşullar ve farklı yorumlar içerisinde ele alınarak değerlendirilmelidir.

b) Dinsel düşünce, inanç boyutu, "idealar" tüm insan davranışlarında belirleyici faktörlerin başında gelmektedir.

c) İnançları, ideaları belirleyen karizmatik kişiler kitlelerin yönlendirilmesinde önemli roller alırlar, siyasal akışı etkilerler.

d) Din adamlarının Tanrısal boyutta öykünerek rasyonalizasyon sürecini başlatması; meşruiyetin göksel boyutta aranması.

⁹² Reinhard Bendix, "Max Weber'in Din Sosyolojisi", ev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, Der.: Y. Aktay-M. E. Köktaş, 3. baskı, Vadi Yay., Ankara, 2007, s. 202.

⁹³ Bendix, a.g.m., s. 192.

⁹⁴ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 355.

e) Modern çağlarda meşruiyetin yeryüzüne inme sürecinde dinin konumu.

f) Dinde rasyonalizasyon, akla uygunluk, bilimsellik olarak ele alınmamalı, sistemleştirme, inanç mantığıyla bütünleştirme olarak görülmelidir.

g) Sırtını Tanrı iradesine dayandırarak meşruluğunu perçinleyen yöneticiler karşısında halkın inanç boyutu.⁹⁵

O halde Weber'in *Din Sosyolojisi* adlı eserinden çıkan sonuçları şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Weber'in öncelikle dinlerin özü itibariyle değil, sosyal ve tarihsel koşullar ve farklı yorumlar içerisinde ele alınıp yorumlanması gerektiğini düşünmektedir.

2. Ona göre dinsel düşünce, inanç boyutu, idealar tüm insan davranışlarında belirleyici faktörlerin başında gelir.

3. Modern çağlarda meşruiyetin yeryüzüne inme sürecinde dinin dönüşüme uğrayan konumunun daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Weber, dinde rasyonalizasyonun akla uygunluk, bilimsellik olarak ele alınmaması, bunun yerine sistemleştirme, inanç mantığı ile bütünleştirme olarak görülmesi gerektiğini düşünmektedir.⁹⁶

İncelememiz esnasında ifade ettiğimiz gibi, Weber evrensel olarak kabul ettiği pek çok dini, din sosyolojisi çalışmalarına dahil etmiş, hemen her dinle ilgili telif çalışmalar yapmış, fakat İslam üzerine yazmış olduğu çalışmasını tamamlayamadan ölmüştür. Bundan dolayı Weber'in İslam'a ilişkin düşüncelerini, ortaya koymuş olduğu tek bir eserden ziyade, çeşitli vesilelerle dile getirdiği farklı eserlerinden mülhem olarak incelememiz kaçınılmaz olmaktadır. Şuna da ilave etmek gerekir ki, Weber'in İslam'a ilişkin görüşlerinin çoğu *The Sociology of Religion* adlı eserinde tek bir başlık altında değil de çeşitli başlıkların altında dağınık biçimde konumlanmıştır.

Weber'in İslam'a ilişkin notları, Weber'in Protestan Ahlakı çözümlemesine sosyolojik açıdan eşlik eder gibi görünür. Aslında, Weber, birçok bakımdan, İslam'ın püritanizmin karşıt kutbu olarak ele alır. Weber'e göre İslam, özellikle kadınlar, lüksler ve mülkiyet konularında tamamen hazcı (hedonist) bir ruhu kabul eder. Kur'an'ın uyum sağlayıcı etiği göz önünde bulundurulduğunda, ahlaki emirler ile dünya arasında bir çatışma bulunmamaktadır ve bu, dünya efendiliğine dayalı çileci ahlakın İslam'da ortaya çıkamayacağı anlamına gelir.⁹⁷

⁹⁵ Karagöz, a.g.e., ss. 201-215.

⁹⁶ Karagöz, a.g.e., s. 224.

⁹⁷ Bryan S. Turner, *Weber ve İslam*, Çev. Yasin Aktay, 2. baskı, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 37.

Weber'e göre İslam, belirli bir sınıfın basit bir savaşçı dinidir ve İslam'ın başarısı, toprağın askeri bakımdan fethine dayanmaktadır. Buna ilave olarak, *The Sociology of Religion*'un özellikle 263. ve 264. sayfalarına baktığımız zaman, şurası çok net biçimde ortaya çıkmaktadır ki, Weber –Turner'in da dediği gibi– aile ve evliliğe ilişkin İslam öğretisinin ve Kur'an'ın şekillenmesinde önemli bir etken olarak, Hz. Muhammed'in cinselliğine yapılan 19. yüzyılın bütün tanıdık atıflarını yapmaktadır. Bundan dolayı Weber'in eleştirilebileceği en önemli düşüncelerinden biri, bize göre, başka dinleri özellikle Hıristiyanlığı daha aslına uygun araştırırken, İslam'ı okuduğu kitaplardan ya da dönemin yaygın düşüncelerden esinlenerek değerlendirmeye çalışmasıdır.

Weber'in sosyolojisine yayılmış olan İslam hakkındaki yorumu, kabaca iki kısma ayrılır. Birincisi, Weber'in iki yönünü vurguladığı İslamî etiğin içeriğinin bir değerlendirilmesi vardır: İslam tektanrıcı bir din olarak Hz. Muhammed'in Peygamberlik gözetimi altında ortaya çıkmışsa da, başlıca toplumsal taşıyıcısı savaşçı bir grup olduğundan, çileci dünyevi bir din olarak gelişmedi. Dinsel mesajın içeriği, savaşçı bir tabakanın gündelik ihtiyaçlarıyla uyumlu olan bir değerler dizisine dönüştürüldü. İslam'ın kurtuluşsal ögesi, seküler toprak fethine dönüştü; sonuç İslam'ın bir dönüştürüm dini olmaktan çok bir uyum sağlama dinine dönüşmesiydi. İkincisi, Mekke tektanrıcı mesajının aslı hüviyeti, kitlelerin duygusal ve sefahatle ilgili ihtiyaçlarını karşılamayı üstlenen tasavvuf tarafından bozuldu. Sonuç, savaşçı tabakanın, İslam'ı askerî bir ahlaka doğru sürüklerken, Sufilerin İslam'ı, özellikle halk İslam'ını, mistik bir kaçış dinine yönlendirmeleri oldu. Weber'in argümanının bu kısmının amacı, İslam'ın rasyonel kapitalizmin doğuşuyla uyumlu bir ahlakı içermediğini öne sürmektedir.⁹⁸

Weber'in İslam'a ilişkin görüşleriyle ilgili son bir eleştiriye dile getirmek oldukça önemli gözükmektedir: Weber, Protestan ahlakının kapitalizmle olan ilişkisini incelemek üzere ABD'ye gidip orada yaşayan Hıristiyan Protestan toplumları yerinde incelemiş, anlayışlarını kavramışken, İslam üzerine yapmış olduğu çalışmaları daha çok okuduğu kitaplar ya da oryantalist bakış açısına sahip düşünürlerin çerçevesinde geliştirmiştir. İşte bundan dolayıdır ki Weber'in Protestan ahlakı ile kapitalizm arasındaki ilişkiyi incelediği çalışma çok başarılı ve evrensel bir nitelik kazanmışken, İslam'a ilişkin görüşleri, çoğu zaman kuşkuyla değerlendirilmiş ve Din Sosyolojisi disiplinde de ancak ilk durum çerçevesinde önemli olarak addedilirken, diğer dinler üzerine yapmış olduğu çalışmalar yeterince kıymet görmemiştir. Karagöz de bu duruma vurgu yapmış ve Weber'in

⁹⁸ Turner, a.g.e., s. 293.

Protestanlar üzerine yapmış olduğu çalışmalarda anlayıcı metodunu takip ettiğini, diğer taraftan İslam'la ilgili görüşlerini ise, Müslümanların kendileri hakkında ne düşündüklerini anlayıp yorumlamaya çalışmadan, onların eylemlerinin mahiyetini ve saikini yeterince ortaya koymadan serdettiğini ifade etmiştir.⁹⁹

Weber'in İslam hakkındaki düşüncelerini onun kültürel değişme analizi ışığında özetlemeye çalışabiliriz. İslam, Weber'in diğer dünya-dinleri incelemelerinden farklıdır; çünkü İslam'da din ve politika küreleri diğer incelemelerine uymayacak bir düzeyde iç içe geçmiştir. Weber'in dünya-dinleri hakkındaki diğer analizlerinin her birinde dinsel ve politik kürelerin sıklıkla örtüşmeleri olgusuna rağmen, Weber hâlâ dinsel bir dünya görüşünden ve onun toplumsal hayat üzerindeki etkisinden, diğer hayat küreleri arasında ayrı tutulabilecek bir etkisinden söz etmenin yerinde olacağını düşünür. Oysa İslam örneğinde böyle değil gibidir. Savaşçının dünyevi kaderi anlayışıyla İslami dünya görüşü, birey ve kutsal arasındaki ilişki düzeyinde bile politik bir yönelim sergiler. Bu politik dünya görüşü sonuçta bir bütün olarak İslami dinselliğin mahiyetini tayin edici bir tarzda şekillendirmiştir. Bu bakımdan en önemlisi İslami etik ve özellikle de İslam ile devlet arasındaki ilişkiydi.¹⁰⁰

Weber'in İslam dini minvalinde serdetmiş olduğu görüşlerinin kâmil bir noktaya ulaşamaması, sosyologları onun İslam ile ilgili düşünceleri hususunda şüpheye düşürmüş ve hatta onun diğer dinlerle ilgili düşünceleriyle İslam dini hakkındaki düşüncelerinin uyuşmadığını ilginç bir şekilde dile getirmişlerdir. Konuyla ilgili Schroeder'in cümleleri de bu durumu yansıtmaktadır: “Weber'in İslam hakkındaki düşüncelerinin ve İslam ile devlet arasındaki bağlantıya ilişkin ifadelerinin tam ve eksiksiz kabul edilip edilmemesi gerektiği hâlâ sonuçsuz kalan bir tartışma konusu. Weber bu konudaki görüşlerini geliştirme fırsatı bulabilseydi, belki de Batı'nın yükselişine ilişkin karşılaştırmalı yaklaşımının temelini yeniden gözden geçirmek zorunda kalacaktı. Ama belki de İslam hakkındaki düşüncelerini diğer yazılarındaki düşüncelerle uyumlu bir çizgiye çekecekti.”¹⁰¹

Vilfredo Pareto (1848-1923)

Sosyolojik düşünceye en önemli katkısı, elitlerin/seçkinlerin tanımı ve seçkinlerin dolaşımı teorileri olan Vilfredo Pareto'ya göre de din hemen hemen yaklaşık anlama tekabül etmektedir, dolayısıyla onun görüşleri de klasik çağın karakteristik din algısını yansıtmaktadır.

⁹⁹ Karagöz, a.g.e., s. 247.

¹⁰⁰ Ralph Schroeder, *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*, Çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1996, s. 103.

¹⁰¹ Schroeder, a.g.e., s. 104.

Genel amacı, tüm sosyal sistemin sistematik tarihsel bir analizini yapmak, ekonomi, siyaset bilimi ve psikoloji bilimleri arasındaki ilişkileri kurmak, dikkati insan davranışının rasyonel-olmayan yanlarına çekmek olan¹⁰² Pareto'ya göre mantıksal-deneysel bilim, deney-dışı ya da deney-üstü bütün kavramları bir kenara bırakmalıdır. Kullanılan bütün sözcükler gözlenen ya da gözlenebilir olgularla ilgili olmalı, bütün kavramlar doğrudan saptanan ya da deneyle yaratılabilecek gerçeklere göre tanımlanmalıdır. Dinsel kavramların, olaysal sınıfa girmeyen kavramların mantıksal-deneysel bilimde yeri yoktur.¹⁰³

Pareto'nun benimsediği deneysel bilim anlayışı sosyolojinin tutkularını büyük ölçüde azaltır ve bizi bilim, mantıklı olmayan davranışların bütünü ile ilgilendiği ölçüde "*Toplum ya da Tanrı arasında seçim yapmak gerekir*"¹⁰⁴ formülünün bilimin sonucu değil, konusu olduğu bir dünyaya götürür.

George Herbert Mead (1863-1931)

Sosyolojinin klasik çağında yaşayıp din fenomeni ile ilgili önemli görüşler serdeden sosyologlardan bahsedeceğimiz son kişi ise George Herbert Mead'dır. *Zihin, Benlik ve Toplum, Eylem Felsefesi, Şimdiki Zamanın Felsefesi* gibi eserleri olan Mead, çalışmalarında, kuramının önemli bir parçasını oluşturmasa da dini ele almıştır. Harvard'daki çalışmaları sırasında o, babasının dindarlığından ve Oberlin'deki dini atmosferden giderek uzaklaşmasına yol açan Darwin'i okumuştur. Bununla birlikte anne-babası tarafından öğretilen Hıristiyan ilkelerinin yaşamı boyunca Mead'i etkilediği öne sürülmektedir.¹⁰⁵

Mead'a göre insan hayatının bazı kurumları, örneğin dil, ekonomi ve din, rol üstlenme sürecini içermektedir. Aynı zamanda bu kurumlar rol üstlenme sürecinin bir uzantısını da içerir. Hem dini hem ekonomik roller, evrensel olma olasılığı taşımaktadır ve bu roller, insan topluluklarını organize etme gücüne sahiptir. Mead, Hıristiyanlığın siyaset, bilim ve ekonomi bağlamında modern dünyada sosyal ilerleme yolunu açtığını savunmaktadır. Dini ilkeler ile ekonomik ilkelerin birbirine ters düştüğü düşünülse de her iki ilke de bütünleştiricidir.¹⁰⁶

Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar adıyla yakın bir zamanda dilimize çevrilen eserlerinde Furseth ve Repstad, Mead'ın kuramındaki çeşitli kavramların

¹⁰² Slattery, a.g.e., s. 87.

¹⁰³ Aron, a.g.e., s. 382.

¹⁰⁴ Aron, a.g.e., s. 384.

¹⁰⁵ Inger Furseth-Pal Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Çeviri ve Notlar: İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp, Birleşik Yay., Ankara, 2011, s. 89.

¹⁰⁶ Furseth-Repstad, a.y.

din sosyolojisi çalışmalarında yararlı olabileceğini belirtmişlerdir. Onlara göre, Mead'ın genelleştirilmiş diğer kişi kavramı, onun şaşırtıcı bir şekilde hiçbir zaman kurmadığı bir bağlantı olan Tanrı'ya ilişkin kişisel kavramlarla ilişkilendirilebilir. Mead'ın yaklaşımı aynı zamanda benliklerin bir inanç topluluğu içerisinde sosyalleşmesi ve dini dilin, sembollerin ve mimiklerin öğrenilmesi konularına ilişkin de bilgi verebilir. Mead ayrıca dini bir benliğin, dini bir kimliğin oluşumuna ilişkin çözümlenmelerde kullanılabilecek kavramlar da sunmaktadır.¹⁰⁷

Ölümünden sonra bakış açısı “sembolik etkileşimcilik” terimi ile tanımlanan Mead'ın çalışmalar, incelememizin esas sosyologu olan Peter L. Berger ve Ervin Goffman gibi pek çok sosyolog için önemli hale gelmiş, özellikle 1950'lerdeki ve 1960'lardaki Amerikan sosyolojisinde baskın ekon olan yapısal-işlevsellikle rekabeti temsil etmeye başlamıştır.¹⁰⁸

1.1.3. Klasik Çağdan Modern Çağa Geçişte Dine Yaklaşımında Değişim

Marx, özetle, dinin toplum içerisinde öyle bağımsız bir tarafının olmadığını, daha çok altyapının yani ekonomik ilişkiler gibi daha temel şeylerin olsa olsa bir yansıması olduğunu söylerken, dini “toplumsal bir şey olarak” gören Durkheim, konu dinin kaynağı meselesine gelince, onu aşkın bir Tanrı'ya atfetmemektedir. Temel ilgi odağı, modern kitle toplumunda hayatta kalma mücadelesi veren ve kendini modern bürokrasi, maddiyatçılık, kentleşme ve teknolojinin 'çelik kafes'i içinde ifade etmeye çalışan bir birey olarak belirleyen Simmel, dinin özellikle toplumu bütünleştiren-birleştiren gücüne dikkat çekmiş, savaşların yerini huzura, parçalanmışlığın yerini birliğe bıraktığı bir yaşam için dinin gerekli olduğuna vurgu yapmış; diğer taraftan ise Durkheim'la benzer şekilde dinin kaynağı meselesinde dinin özünün toplumdan kaynaklandığını ifade etmiştir. Bu isimlerden daha farklı bir pencereden –anlayıcı metottan– konuya yaklaşan Weber ise, "Protestan ahlakı" ile "kapitalizmin ruhu", yani din ile ekonomi arasındaki ilişkinin temel parametrelerini ortaya koymuş, kapitalizmin dünyanın niçin başka bir kıtasında değil de Avrupa'da ortaya çıktığı sorunsalından hareketle, Protestanlığın kollarından birisi olan Kalvinist inançtaki çok çalışma ve israf etmeme güdülerinin "kapitalizm" in oluşumuna sebebiyet verdiğini belirtmiş; Budizm, Taoizm, Hindu, Çin, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi dinleri geniş bir yelpazede ele alarak, her birinin temel öğretilerine yönelik düşüncelerini serdetmiş ve çalışmasını tamamlayamadığı tek büyük din olan İslamiyet konusu üzerinde

¹⁰⁷ Furseth-Repstad, a.g.e., ss. 90-91.

¹⁰⁸ Furseth-Repstad, a.y.

ise çağında baskın olan genel oryantalist bakış açısının etkisiyle, ön yargılı ve aceleci bir tavırla olumsuz fikirler ortaya koymuştur.

O halde bu açıklamalardan ortaya çıkan genel görüntü, kısmen olumlu yaklaşımlar olsa da, "klasik çağ"da "din fenomeni"ne karşı genel olumsuz bir tavrın varlığının inkâr edilemez boyutta olduğudur. Kısacası, bu çağda "din"e genel olarak, gün geçtikçe – Comte'un tabiriyle insanlık "pozitivist" merhaleye ulaştığında– etkisini kaybedecek, insanların hayatlarından çekip gidecek, zihin dünyalarından sökülüp atılacak bir olgu gözüyle bakılmıştır.

Oysa yaşanan süreç, ne Marx'ın ne de Comte'un kehanetlerini doğrulayacak şekilde gerçekleşmiştir. İkinci Dünya Savaşı sonucunda bu öngörülerin gerçekleşmemesinden dolayı "klasik çağ" çökmüş, yerini "modern çağ" almıştır. Küresel boyutta yaşanan ekonomik ve politik süreçler, dini yaşamın gün geçtikçe, beklenenin tam aksine, güçlendiğini ortaya koymuş, "din"den kaynaklanan duygu ve düşünceler büyük toplumsal olaylara sebebiyet vermiş ve en önemlisi sosyolojik bir araştırma alanı olarak din/dini olaylar sosyologlar tarafından daha fazla irdelenir konuma gelmiştir. "Simgesel etkileşimcilik", "alışveriş kuramı", "fenomenolojik yaklaşım" gibi pek çok farklı kuramlar ortaya atılmış, Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Robert N. Bellah gibi önde gelen sosyologlar farklı kavramlarla "din fenomeni"ne çeşitli yaklaşımlarda bulunmuşlar ve dolayısıyla Din Sosyolojisi sahası da daha geniş ve görünür bir nitelik kazanmıştır.

Sosyolojinin modern çağını, aslında kısaca Daniel Bell'in deyişiyle "kutsalın dönüşü" olarak tanımlayabiliriz. Zira II. Dünya savaşından sonraki süreçten itibaren, dinin, klasik çağda "insanlığın bir çocukluk evresi" olarak tanımlanmasının boş bir anlayış olduğu, kehanetlerin gerçekleşmesi bir yana, dinin, neredeyse geleneksel çağlardaki şaşaalı görünümüne kavuşma yolunda ilerlediği aşikâr olmaya başlamıştır.

Sosyolojinin modern çağına düşünceleriyle damgasını vuran, çalışmamızın esas inceleme konusunu oluşturan Amerikalı sosyolog Peter L. Berger'dir. Modernitenin kaçınılmaz ve zorunlu bir biçimde sekülerleşmeyi getirmediğini, onun yerine çoğulculuğu getirdiğini söyleyerek, 1960'lardaki Genç Berger'in düşüncelerinin tam aksi yönünde görüşler dile getirmeye başlayan Berger, modernleşmenin pek çok alanda insanları değiştirmesinin yanında, asıl vurucu darbesini insanların "bilinçlerinin" değişimi yönünde yaptığını vurgulamıştır. Öyle ki modernite, insanoğlunun, bütün bir insanlık hayatı boyunca "evi/yurdu" olan "dini", darmadağın ederek yıkmış ve insanoğlunu bu dünyada "evsiz/yurtsuz" bırakmıştır. Sosyolojinin modern çağının din ekseninde analizi yapma işine girişen hemen her insanın bir şekilde kendisine atıf yaptığı, kanımızca modern çağın en

önemli din sosyologlarından olan Berger'in ufuk açıcı fikirlerini ikinci bölümde geniş bir şekilde tartışacağız.

Robert J. Wuthnow “yamalı/bohçalı din” tabiriyle, insanların artık eskiden olduğu gibi tek bir din merkezinden ya da dini gelenekten etkilenmediğini, pek çok farklı gelenekten gelen inançları birleştirerek yeni bir “bireysel dindarlık” formülasyonu oluşturduğunu ifade etmiştir. Yani Wuthnow, dinin, modern çağda kesinlikle kaybolmadığını, sadece insanların tek bir din özgüllüğünde inanmayıp daha fazla ve çeşitli dini kaynaklardan etkilenmeye başlayarak yeni bir inanma biçimi ortaya koyduğunu belirtmiştir.

Amerika'nın en etkili sosyologlarından biri olan Daniel Bell de, Durkheim ve Marx'ın kehanetlerinin tutmadığına dikkat çeker, dine karşı olumsuz tavır takınılan bu dönemi “kutsala saygısızlık dönemi” olarak adlandırır, dinin varoluşsal bir olgu olduğunu ve bize aynı zamanda bu dünyada niçin var olduğumuzu ortaya koyduğunu belirtir ve dinin asla bu dünyadan elini eteğini çekmesinin kesinlikle mümkün olamayacağına dikkat çeker.

Yine günümüzün yaşayan en önemli İngiliz bayan sosyologlarından biri olan Grace Davie'nin, modern çağın insanların dine bakışını anlatması bakımından, “ait olmadan inanma tezi” oldukça önemlidir. Davie'ye göre hem Amerika'da hem de özellikle Avrupa'da, insanlar artık herhangi bir yere/kuruma ait olmadan Tanrı'ya olan inançlarını devam ettirebilmektedirler. Özellikle Avrupa'da yaşayan insanların, Tanrı'ya olan inançları ile kiliseye devam etme oranları arasındaki tezat çok ilgisini çekmiştir Davie'nin. Çünkü yapılan anketlerde ve söyleşilerde insanlar bir yandan Tanrı'ya olan inançlarının güçlü olduğunu söylerken ve oranlar oldukça yükseklerde seyrederken, diğer taraftan aynı insanlar herhangi bir kiliseye kendilerini ait hissetmemekte ya da kiliselere düzenli olarak gitmemektedirler. İşte Davie, bu tezat durumu açıklamak amacıyla “ait olmadan inanma” tezini ortaya atmış ve böylelikle de modern insanın kesinlikle Tanrı'ya olan inancını sürdürdüğünü belirterek, dinin hiçbir şekilde yok ol(a)madığını ifade etmiştir.

Örneğin David Martin de son dönem Berger'in düşüncelerinde olduğu gibi, sekülerleşmenin kesinlikle olmadığını, bunun içi boş bir kavram olduğunu belirtir ve hatta sosyolojiden “sekülerleşme” kavramının atılmasını ister. Yine aynı şekilde modern dönemde dinin varlığını bütün yönleriyle gözler önüne seren Yeni Dini Hareketler (YDH) de, dünyanın hemen her bölgesinde ortaya çıkan bu farklı ve orijinal yeni dini oluşumların genel adı olarak modern çağda dinin etkisinin tekrar güçlü biçimde hissedildiğinin güzel bir resmidir.

1.2. Sosyolojinin Modern Çağı

Genel olarak II. Dünya savaşından sonraki süreç, sosyolojinin “modern çağ”ı olarak adlandırılmıştır. Talcott Parsons (1902-1979), Karl Mannheim (1893-1947), Jürgen Habermas (1929-), Pierre Bourdieu (1930-2012), Bryan Wilson (1926-2004), Steve Bruce (1954-), Erving Goffman (1922-1982), Michel Foucault (1926-1983), Zygmunt Bauman (1925-), Robert N. Bellah (1927-), Robert J. Wuthnow (1946-), Grace Davie, Daniel Bell (1919-2011), Thomas Luckmann (1927-), Peter L. Berger (1929-) ve ismini burada zikredemediğimiz pek çok sosyolog, modern dönemde önemli isimler arasında telakki edilebilir.

Sosyolojinin modern çağında, klasik çağdan farklı olarak, belirli fenomenleri kendi zahiri kalıpları ile birlikte, modern toplumun tipik unsurları olarak kabul etme görüşü ortaya çıkmıştır; yine yatay ve dikey ekseninde yüksek hareketlilik, her sektörde yüksek teşkilatlanma seviyesi, dünya görüşü sistemlerinde çoğulculuk, çalışma ve yaşama bölgelerinin ayrılması, şehirleşme, rasyonelleşme ve tabiata ve topluma yön verebilme, müdahale, yani bilerek, şuurlu olarak yapılan sosyal değişme gibi durumlar görülmeye başlanmıştır.¹⁰⁹

Modern toplumun din sosyolojisine göre tahlili, sonunda toplumun kurallar sisteminin tahliline götürecektir. Dünyanın büyülerden kurtulması (dünya tarihi için Weber’in anahtar kategorisi) din ve kilisenin kaybolmasına yol açmamış, aksine toplum içinde bunların görevlerinin ve mevkilerinin değişik şekilde yorumlanmasına sebep olmuştur.¹¹⁰

18. yüzyılın sonlarından 19. yüzyılın ortalarına kadar neredeyse tüm “Aydınlanmış” düşünürler, dinin sonraki yüzyılda tamamen yok olacağı kanaatindeydiler. Bu kanaatleri de “akıl gücü”ne olan inançlarından kaynaklanmaktaydı. Onlara göre din, hurafelerden, fetişizmden, kanıtlanamayan inançlardan oluşan ve insanların tıpkı bir çocuk gibi korkuları karşısında sığındıkları bir mekanizma idi. Kısacası din, insan ırkının çocukluk evresine ait bir olguydu.¹¹¹ 21. yüzyıla girildiğinde dinin tamamen ortadan kalkacağını düşünen hemen tüm sosyologlara göre aklın doğayı keşfetmesi sonucu rasyonalite hayata hükmedecekti. Yine onlara göre artık modern insanı kurumlar şekillendirmeye başlayacak ve dünya Weber’in deyişiyle “demir kafes”e dönüşecekti. Fakat klasik çağ sosyologlarının bu öngörülerini belirli bir süre sonra sorgulanmaya başlanmış ve modern çağ sosyologları

¹⁰⁹ Kehrer, a.g.e., ss. 114-115.

¹¹⁰ Kehrer, a.g.e., s. 121.

¹¹¹ Daniel Bell, “Kutsalın Dönüşü”, *Laik Ama Kutsal*, Haz.: Ali Köse, Etkileşim Yay., İstanbul, 2006, s. 57.

tarafından artık Şu Şekilde sorular yneltiymiŐti: İnsanoğlunun yaşadığı tarihsel sürecin hangi devrinde, hangi toplumunda bütün her Şeyin yolunda gittiği, tamamen istikrarın geçerli olduğu bir ortam görülmüŐtü? ıkan sonuç açıkça Şu olmuştu ki, Avrupa’da yağmaların, tehcirlerin, ayaklanmaların, savaşların olmadığı hiçbir dönem görülmemesine rağmen, sosyolojinin nc sosyologları, bunları görmezden gelerek suni bir imaj oluşturmuşlardır.¹¹²

Özellikle 1920’lerden ve otuzlardan sonra, yetmiŐlere kadar hemen tüm dünyada dinin toplumsal tezahürleri ve dinsel hareketlerdeki seyreklik, modern dönemde dinin ortadan kalkacağı kehanetini ileri süren klasik dönem sosyologlarını haklı çıkaracak cinstendi. Ancak, yetmiŐlerden itibaren neredeyse bütün dünyada ve bütün dinlerde bir “temellere dönüş” veya “ze dönüş” hareketlerinin, kültürel ve siyasal gündemin merkezine oturması sonucu, bunun gerçek olmadığı ortaya çıkmıştır. Gilles Kepel bu duruma *Tanrı’nın İntikamı* metaforuyla ironik bir yaklaşım getirirken, neredeyse bütün dinlerdeki canlanmanın, dinle ilgili ne rasyonalizmin ne de modernliğin hesabının henüz bitmemiŐ olduğunu, bitecek gibi de grnmediğiyle açıklanabileceğini ifade etmeye çalışmıştır.¹¹³

Modern dönemde insanlık yeni bir durumla karŐılaŐtı. Bir yandan bireylerin kiliselere olan bağlılık oranlarında ciddi bir düşüş gözlemlenirken, diğer taraftan “sekülerleşmenin ironisi” olarak vasıflandırılabilen tarikat / cemaat diyebileceğimiz ya da genel anlamıyla YDH (Yeni Dini Hareketler) sınıfına dâhil olabilecek kilise dışı yeni dinî yapılanmalar görülmeye başlandı. Çünkü artık yeni bir tür dindarlık boyutu ile kutsalın farklı alanlarda yeniden keŐfedilmesi söz konusuydu. Bireylerin kutsalı algılama ve yaşamlarına aksettirmelerindeki söz konusu bu değişim sonrasında ortaya çıkan yapı, özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinde çeşitlilik gösterdi. Yukarıda da dile getirdiğimiz gibi, sosyologlar, ađdaŐ toplumu “sanayi-sonrası toplum”, “iletişim toplumu”, “post-modern toplum”, “tüketim toplumu” gibi pek çok isimle tanımladılar. Toplumun yeniden tanımlanmasındaki bu çeşitlilik, aslında aynı zamanda bu olgularla ilişkili olarak dinin algılanmasında da bir değişim olduğunun göstergesi olarak okunabileceği anlamına da gelmektedir.¹¹⁴

Modern dönemde insanlar, karşı karşıya kaldıkları yeni problemleri, ilginç bir Şekilde, dini terk ederek değil, eski dinlerin yıkıntıları içinden yeni bir din geliştirmek suretiyle yanıt vermekteler. İnsanlar bir dizi modernleşme süreci sonucu ortaya çıkan

¹¹² Bell, a.g.m., ss. 58-60.

¹¹³ Yasin Aktay, “Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı Tanrı’nın İntikamı mı?”, *Din Sosyoloğisi*, Der.: Yasin Aktay-M. Emin Köktaş, 3. baskı, Vadi Yay., Ankara, 2007, ss. 332-333.

¹¹⁴ Mehmet zay, *Sekülerleşme ve Din*, İz Yay., İstanbul, 2007, ss. 75-76.

yabancılaşma (anomi), toplumsal bağların zayıflaması sonucu veya tamamen ortadan kalkmasına karşılık olarak sayıları 2500'ü bulan YDH'nin, bireylerin manevi ihtiyaçlarına cevap vermesi, özellikle Amerika bağlamında düşünüldüğünde, insanların dine yönelik taleplerinin sona ermesini değil, aksine çeşitlenerek katlandığı şeklinde yorumlanabilir. Modernitenin en önemli vaadi, bilindiği üzere, insanoğlunu dinin “boyunduruğu” altında yaşamaktan kurtarmaktı. Fakat YDH örneklerinde görüldüğü üzere, çağdaş Batı toplumlarında ortaya çıkan yepyeni dini hareket ve eğilimler, insanoğlunun tekrar kaçınılmaz bir şekilde dinin “boyunduruğu” altında yaşamasına geri döndüğünü gündeme getirmektedir.¹¹⁵

“Modern dönemde dinin hiyerarşik yapısında ortaya çıkan dönüşümün ifadesi olarak “öte dünya” ve “bu dünya” yaklaşımında “kurtuluş”un öte dünyada gerçekleşeceğine dair inanç, yerini bu dünyada çalışarak ve aktif bir rol alarak gerçekleşeceği inancına terk etmiştir.”¹¹⁶ Yine pre-modern dönemde dinin toplumu inşa etmeye yönelik potansiyelinin yerini, YDH şeklinde ortaya çıkan farklı eğilimlerde olduğu üzere, Fransız sosyolog Hervieu-Leger'in deyişiyle, değişik insan grupları için “anlam parçaları” olarak adlandırılacak parçalanmış anlam dünyaları olmuştur. Bireye ve topluma yol gösterici bir hüviyete sahip kiliseler, bundan böyle insanların düşünce ve eylemleri üzerinde daha önce var olan etkiye sahip olamamakta, dolayısıyla dini organizasyonlara katılımdaki düşüş, çağdaş Batı toplumlarında dinin egemenliğindeki erozyonun bir göstergesi olarak telakki edilebilmektedir.

Döneme özgü unsurlardan olarak telakki edebileceğimiz son unsur ise çoğulculuktur. Çoğulculuk bağlamında dinî kurumlarda sekülerleşmeye doğru bir evrilme gerçekleşmiştir. Eskiden tek bir merkezden dinî esinlenme olurken, modern çağda artık bu esin kaynaklarının sayısı oldukça artmış, bir “din piyasası” oluşmuş ve “dinin pazar modeli” ortaya çıkmıştır.

1.2.1. Modern Çağda Din Merkezli Tartışmalara Genel Bir Bakış

Modern çağda sosyologların din merkezli tartışmalarının ana temalarını, modernleşme, sekülerleşme/dünyevileşme, çoğulculuk gibi konular oluşturmaktaydı. “Modern çağda din, klasik çağda kurucu babaların öngördüğü gibi, acaba bu dünyadan çekip gidecek miydi? Eğer gitmeyecekse insanların/toplumların üzerindeki etkisi nasıl olacaktı? Eskiden olduğu gibi yine insanların hayatlarının merkezini oluşturup, onların

¹¹⁵ Özay, a.g.e., ss. 77-78

¹¹⁶ Özay, a.y.

yapıp-etmelerinde belirleyici bir rol oynayacak mıydı? Ekonomik ve teknolojik alanlara meydan okuyarak gelen modernleşme, dine nasıl bir ivme kazandıracaktı? Modernite insanları acaba insanlıklarından mı çıkaracaktı? Niçin bir kısım insanlar modernleşmeye lanet bir şey olarak bakarken, başka bir kısım insanlar onu kurtarıcı olarak görüyordu? Bu kadar farklı iki görüşe sebebiyet veren modernleşmenin ana/temel parametreleri ve argümanları nelerdi? Sekülerleşme nasıl bir olguydu? Moderniteyi yaşayan her toplum/millet aynı zamanda zorunlu olarak sekülerleşecek miydi? Dünyanın her tarafında dinine uygun yaşam süren insanlarda sekülerleşme aynı derecede etkili olacak mıydı? Dünyanın refah devletlerinde yaşayan insanlarla Üçüncü Dünya ülkeleri olarak adlandırılan yerlerde hayat süren insanlara aynı şekilde mi etki edecekti? Dünya bir yandan inanılmaz bir biçimde modernleşirken, diğer yandan din nasıl hâlâ ayakta idi? Dine mensup inananların oranında bu çağda bir yükseliş mi olacaktı, yoksa sayıları azalacak mıydı? İnsanların pratik hayatlarında etkinliği çok fazla görülmeyen dinin, insan bilinçlerindeki yeri neydi? Modern dönemde niçin klasik çağdaki gibi görünümü tek olan bir dinden söz edilemezken, artık Berger'in deyişiyle dinlerin çeşitliliği ya da farklı görünümleri arasında bir "seçme işi" ortaya çıkmıştı? Niçin insanlar artık dine bir "kader" olgusu olarak bakmaktan çok bir "seçme işi" olarak bakıyordu? Dinde çoğulculuk neydi ve temel parametreleri nelerdi? Çoğulculuğa ortam hazırlayan etkenler nelerdi? Dünya niçin bir türlü "büyü"den kurtulamıyordu? Dünyanın en modern ülkesi olarak kabul edilen Amerika Birleşik Devletleri'nde din nasıl oluyor da hâlâ önemli bir değerdi? Niçin Amerika'da insanlar daha dindarken, Amerika'dan daha az modern olan Avrupa ülkelerinde dine bağlılık oranı oldukça düşüktü? Avrupa sekülerleşme konusunda niçin bir "istisna" teşkil ediyordu? Amerika'ya özgü olan "sivil din" ne demektir? Niçin dünyanın en gelişmiş, en modern ülkesi olarak kabul edilen Amerika'da, devlet başkanları, seçilme/başkanlık konuşmalarında bir şekilde Tanrı'ya atıfta bulunuyorlardı? 21. yüzyılın dünyasında din bugün halen etkinse, gelecek çağlardaki durumu/konumu nasıl olacaktı?" gibi cevaplanması oldukça güç karmaşık meseleler, hayati derecede önemi haiz soru ve sorunlar, sosyolojinin modern çağında sosyologların kafa yorduğu en önemli konulardır.

1.2.2. Modern Çağda Sosyologların Din Fenomenine Yaklaşımları

Sosyolojinin modern çağında yaşayıp düşünceler ortaya koyan sosyologların tamamının "din" hakkındaki görüşlerini incelemek, çalışmamızın doğrudan konusunu teşkil etmediğinden, biz burada yalnızca din sosyolojisi disiplini penceresinden öne çıktığını düşündüğümüz yirmi bir düşünürü kısa kısa ele almaya çalışacağız. Bunu

gerçekleştirirken, sosyologların modern sosyolojide kabul gördükleri herhangi bir sınıflandırmayı göz önünde bulundurmaksızın –nesnel bir sınıflandırmanın bulunmadığını da ilave edelim– salt doğum-ölüm tarihlerinin öncelik ve sonralıklarına göre incelemeye çalışacağımızı belirtmek istiyoruz.

Karl Mannheim (1893-1947)

Din fenomeni hakkında görüşlerine kısaca değineceğimiz ilk sosyolog, kültürle ve insani değerlerle ilgilenen bir Macar entelektüeller kuşağına ait olan¹¹⁷ Karl Mannheim'dir.

Çalışmamızın esaslı inceleme konusunu teşkil eden Peter L. Berger, sekülerleşmenin, bütüncül “kutsal şemsiyenin” yıkılmaya başlamasından ve çekişme halindeki dünya görüşlerinin yan yana bulunmasından sonra kendi kendini pekiştirmekte olduğuna inanmaktadır. Birden fazla peygamber aynı anda vaaz verirse ve her biri hakikatin temsilcisinin kendisinin olduğunu iddia ederse, bu peygamberlerin hepsinin doğruluğu hakkında şüpheler ortaya çıkar. *İdeoloji ve Ütopya* yazarı Karl Mannheim'in temel görüşü de budur aslında. Ona göre din adamlarının entelektüel tekellerini yitirmelerinden sonra düşünce ve inancın geçerliliğine ilişkin keskin şüpheler meydana gelmeye başlar. Farklı topluluklar içinde yaşayan entelektüeller, farklı görüşlere sahip olabilir ve kendi görüşlerinin doğruluğuna ikna olmuş olabilirler. Ancak aynı piyasa içinde rekabet ettiklerinde ve birbirlerinin farkına vardıklarında kendilerine ilişkin şüpheler ve eleştiriler ortaya çıkacak; bunun sonucunda ise, bilgi kuramı ve yorumuna ilgi gittikçe artacaktır.¹¹⁸

Talcott Parsons (1902-1979)

İşlevselci sosyologun en önemli temsilcilerinden olan Talcott Parsons (1902-1979) ise dinin toplumda çeşitli işlevlere sahip olduğunu savunmaktadır. İlk olarak, din toplum üyelerinin beklenmedik ölümler gibi tahmin edilemeyen ve kontrol edilemeyen olaylarla başa çıkmasına yardımcı olmaktadır. İkinci olarak ritüeller yoluyla din, bireylerin belirsizlikle birlikte yaşamalarını sağlamaktadır. Ayrıca din, hayata anlam verme, acı çekme ve kötülükle ilgili problemler gibi aksi halde anlamsız görünecek olan konulara açıklama getirmektedir. Bu şekilde din, toplumsal düzeni bozacak olan gerilimleri sakinleştirir ve toplumsal istikrarın sürdürülmesine yardımcı olur.¹¹⁹

Parsons, klasik dönem sosyologlarının tam aksi yönünde fikir beyan ederek, dinin modern toplumlarda önemini devam edeceğini savunmaktadır. 1970'lerde Amerikan karşıt kültüründeki gözlemlerinden hareketle, “sevgi dini” adını verdiği yeni ve önemli bir

¹¹⁷ Swingewood, a.g.e., s. 324.

¹¹⁸ Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, Çev. Mehmet Okyayuz, De Ki Yay., Ankara, 2008, ss. 34-36.

¹¹⁹ Furseth-Repstad, a.g.e., s. 93.

dini hareketin gelişeceğini düşünen Parsons'un sosyolojisinde dinin çok hayati bir işlevi vardır. Ona göre din, bir toplumun devamı için olmazsa olmaz koşuldur. Modern toplumda inançsızlığın hâkim olması durumunu eleştiren Parsons, seküler toplumda niteliği ve şekli nasıl olursa olsun, dinin gelecekte daha görünür ve önemli hale geleceğini iddia etmektedir.¹²⁰ Parsons'un bu görüşleri, klasik çağ sosyologlarının aksine modern çağ sosyologlarının, dinin kesinkes gelecekte miadını dolduracak bir fenomen olmadığını öngörmelerinin açık bir örneğidir.

Claude Lévi-Strauss (1908-2009)

Modern dönemin en önemli antropologlarından olan, pek çok disiplinde kullanılan “brikolaj” (bricolage) kavramını sosyal bilim dünyasına kazandıran¹²¹, yapısalci antropolojinin fikir babası, Fransız düşünür Claude Lévi-Strauss, insan aklının şeyleri süregen/değişimler hâlinde kavrayamayacağını ileri sürüyordu. Kavramak, sınıflandırmak demekti, sınıflandırma eylemi ise, ancak süregenliği “ikili zıtlıklar” hâlinde kutuplaştırmakla mümkündü. Gecenin gündüze, yaşamın ölüme, beyazın siyaha, soğğun sığa dönüşümü her bir momentini insan havsalasının kodlaması mümkün olmayan, tedrici bir süreçti; bu süreci anlayabilmenin tek olası yolu, onu gece-gündüz, yaşam-ölüm, siyah-beyaz, soğuk-sıcak zıtlıkları içerisinde kutupsallaştırarak sınıflandırmaktı. Bir başka deyişle, her bir kutup, ancak zıddıyla var olabilmekte ve anlam yüklenebilmekteydi.

Ancak bu şekilde kutuplar arasındaki zıtlık, üçüncü ve dolayımılayıcı bir unsur tarafından çözümlenebilecekti: örneğin kültürün temeline yerleştirdiği “Ben (Biz)-Öteki(ler)” zıtlığını insan toplulukları birbirleriyle kadınlarını mübadele ederek aşıyorlardı; yaşam-ölüm çelişkisi, din tarafından dolayım lanarak aşılmaktaydı, vb. Bu zihinsel işleyiş, modern ya da “ilkel/yaban”, tüm insanlarda aynı olmakla birlikte en yalın tezahürünü entelektüel tarih katmanlarının çarpıtmalara uğratmadığı “ilkel düşünce”de buluyordu.

Bir başka deyişle “Lévi-Strauss sistematığı, olaylar ve onların birbirini nasıl izlediği üzerine değil, olayların nasıl bir evrensel mantık üzerine dizildiği üzerinedir. Kültürlerin konuştuğu diller, farklı sözcük haznelerinden oluşur, ama arkaplanlarında tabi oldukları sistem, evrenseldir.”¹²²

Pek çok çevre tarafından Fransız sosyal biliminin duayeni olarak kabul edilen Claude Lévi-Strauss, ilkel adamın, tabiat olaylarının modelini yine tabiatın içinden çıkardığı diğer

¹²⁰ Furseth-Repstad, a.y.

¹²¹ Gülten Kır, *İnternet ve Genç Kimliği*, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Füsün Alver, Kocaeli, 2008, s. 92.

¹²² Sibel Özbudun, http://devrimcitavir.net/index.php?option=com_content&view=article&id=307:bir-yap-uestadnn-ardndan-sibel-oezbudun-&catid=64:sibel-oezbudun&Itemid=80, 23.03.2012.

şekillenmiş şeylere dayandırdığı süreci ifade eden “bricologue” kavramıyla özet olarak şunu kastetmekteydi: Örneğin “kaplumbağa yemek için değil, düşünmek için yararlıdır” diyen bir yerli için kaplumbağa, kâinat modelini hatırlamasını mümkün kılan şifreyi üzerinde taşımaktadır. Ayrıca ne kadar gülünç bir durum olarak bakarsak bakalım, “öküzün boynuzu üzerinde duran dünya imajı”nın da bir fonksiyonu vardır ve bu fonksiyon, toplumsal hayatı olduğu gibi sürdürme şeklinde bir ideoloji temin etmektedir. Aynı durumun akşam karanlığında bulaşık suyu dökenin veya tırnak kesenin çarpılacağı gibi batıl inançlar için de geçerli olduğu söylenebilir. Çünkü bunlar, her ne kadar anlamsız gibi görünse de, ortaya çıktığı dönem ve toplumda belli bir anlamı olabileceğinden halk katında oldukça geçerli olan birer “kültürel şifre” konumundadır.¹²³

Daniel Bell (1919-2011)

“Savaş sonrası dönemde Amerika’ya yön veren entelektüellerden biri olarak” kabul edilen, özellikle post-endüstriyalizm ile ilgili sosyolojideki katkılarıyla tanınan Amerikalı sosyolog Daniel Bell’in en önemli eserleri arasında *İdeolojinin Sonu*, *Post-Endüstriyel Toplumun Gelişi*, *Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri* gibi kitapları zikredebiliriz.

Daniel Bell, klasik dönem sosyologlarının ve hatta tüm Aydınlanmış düşünürlerin, dinin 20. yüzyılda tamamen yok olacağı kehanetini ortaya attıklarını; fakat bunun kesinlikle böyle olmadığını, hatta dinin bugün çok daha etkin bir konumda olduğunu belirterek dünyevileşme fikrine karşı çıkar. 1970’lerde ortaya atmış olduğu “kutsalın dönüşü” tabiri, din sosyolojisinde kalıcı şekilde yer edinmiş ve görüşleri tartışılmıştır.

Dinin, insan ırkının çocukluk evresine ait bir olgu olarak görülmesine şiddetle karşı çıkan Bell’e göre, 19. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın ortalarına kadar, Scheler gibi bazı isimler hariç, neredeyse tüm sosyologlar 21. yüzyıla girildiğinde dinin tamamen yok olacağını düşündü. Çünkü onlara göre akıl her şeyin üstünde tek otorite olarak hükmedecek ve artık dünyamızda teknik kurallar, bürokratik roller geçerli olacaktı. Weber’in “demir kafes” tabirine de atıf yapan Bell, bugün itibariyle, parçalanmış, düzensiz, tamamen ticari mantalitenin baskın olduğu bir toplumun meydana olduğuna dikkat çekerek, “geleneksel toplumun romantize edilerek efsaneleştirildiğini ve böylelikle sekülerleşme teorisine zemin hazırlandığını”¹²⁴ ifade eder.

Sekülerleşme kavramının ilk defa Din Savaşları’nın gölgesinde dini otoritenin sahip olduğu toprak ve emlakın onların elinden alınması anlamında kullanıldığını belirten Bell’e göre, ilk kullanım zamanlarında sekülerleşme dinin politik hayattan çekilmesi anlamını

¹²³ Kirman, a.g.e., s. 40.

¹²⁴ Bell, a.g.m., ss. 58-60.

taşıymaktaydı ki, bu da din ve devlet işlerinin ayrılması, dinin sanata müdahale etmemesi, sanatın dini-ahlaki normlara uymayarak kendi dürtülerinin peşine düşmesi demektir. Kısacası sekülerleşme kavramı dinin kamusal alan üzerindeki kurumsal otoritesinin daralması, dinin toplumun sadece kendi takipçileri üzerinde otorite sağlayabileceği daha özel bir alana çekilmesi, devletin veya toplumun diğer kesimleri üzerindeki mutlak otoritesini kaybetmesi anlamına geliyordu. Son iki yüzyıldır böyle bir sekülerleşme gerçekleşti. Ama bu sekülerleşme şeklinin gerçekleşmesi aynı zamanda dinin doğasında ve inanç boyutunda mutlak bir daralma yaşanacağı anlamına gelmiyordu. Aksine, mesela ABD’de Evanjelistler, İngiltere’de Metodistler arasında olağanüstü bir dini canlanma yaşandı.¹²⁵

17. yüzyıldan 19. yüzyılın sonuna kadar devam eden süreci, “kutsal karşı saygısızlık dönemi” şeklinde tanımlayan Bell, bu dönemde ahlaki alanda ve bireyin varoluşsal sorunlarla ilişkisinde önemli bir değişim yaşandığına dikkat çeker. Bu değişim ise, insanlara kendi dünyalarına ilişkin tutarlı fikirler sunan dini cevapları ve onların kültürel temellerini sarsan bir değişim idi¹²⁶ ve bu döneme damgasını vuran özellik şuydu: “Muhakeme artık ne vahiy, ne gelenek, ne otorite, hatta ne de akılla gerçekleştirilen bir şeydi. Yegâne muhakeme yolu deneysel tecrübeydi. Dolayısıyla ortaya çıkan kültürel norm, “deney” denilen sihirli bir sözcük olmuştu.”¹²⁷

Bell, kutsal karşıtlığı olarak gördüğü bu döneme damgasını vuran 3 eğilimin olduğunu belirtir:

1-Gerek ekonomik gerekse siyasal alanda çok keskin bir bireycilik fikri ortaya çıkmış, kişiye sonsuz özgürlük hissi veren bir rüzgâr esmeye başlamıştı.

2-Dinin yerini, bireye kendisini ifade etme imkânı sağlayan müzik, resim, şiir, edebiyat gibi sanat alanları almaya başlamıştı.

3-Ahirete yönelik korkular azalmış, cennet-cehennem inancı zayıflamıştı.

Bu dönemde Batı’da geleneksel dinlerin büyüünden sıyrılmayı gerektiren ve insanlara tatmin vadeden beş tür cevap şekli vardı: Estetikçilik, Politik dinler, Rasyonalizm, Varoluşçuluk, Sivil dinler.¹²⁸

Bunlar arasında Estetikçiliği oldukça önemser Bell. Çünkü ona göre, estetikçilik daha önce dinin keşfedemediği insan bilinçaltındaki potansiyel dürtülerini tatmin etme sanatının adıdır. Ortaya çıkış zamanı ise bir tesadüf değildir. Ortaya çıkmaya başladığı

¹²⁵ Bell, a.y.

¹²⁶ Bell, a.g.m., s. 61.

¹²⁷ Bell, a.g.m., s. 62.

¹²⁸ Bell, a.y.

dönem, 18. yüzyılın sonudur ki, artık bu dönem Aydınlanmış insanların güya öteler âlemi denen bir alan olmadığını anlamaya başladıkları dönemdir. Eğer böyle bir âlem yoksa, eğer oralarda bir yerde Tanrı yoksa, o zaman insanoğlunun önü açıktı ve her türlü zevki sonsuzca ve sınırsızca yaşayabilirdi. İnsanoğlu sonsuzluğu kendisi keşfedebilirdi ve erotizm bunun en güzel yollarından birisiydi. Artık onun yolunda kendisine engel olacak ne Tanrı vardı ne de ahlak. İşte o dönemde estetikçiliğin temeli bu anlayıştı.¹²⁹

Bell oldukça etkin ve orijinal bir şekilde, belki de pek çok kimsenin söylemeye cesaret edemediği şeyleri söylüyordu: “Yeni dinin adı erotizmdi. Artık herkes her şeyi keşfedebilirdi, hiçbir şey haram değildi. Dini ve ahlaki kurallara olan inançlar kaybolunca artık insanoğlu tüm zaaflarının, tutkularının kurbanıydı.”¹³⁰

Bell’e göre, modern dönemde gerek sosyal yapı gerekse kültürel düzeyde dünya sekülerleşti ve kutsal karşıtlığı genel geçer bir değer oldu. Sekülerleşmenin arkasında hayatın rasyonelleşmesi, kutsal karşıtlığının arkasında ise modernitenin dayatmacı yapısı vardı. Artık din, toplumun ortak bilincini oluşturan tek unsur değildi. Toplumda her birinin kendi kuralının olduğu yeni anlamlar vardı. Tekno-ekonomik alan rasyonalite prensibine, devlet yönetimi eşitlik prensibine, kültürel alan ise bireysel tatmin prensibine dayandırılmıştı. Geçmişte afyon olarak değerlendirilen dinin yerinde bu defa bir başka afyon, yani “cinsellik” vardı.¹³¹

Bütün bu yaşananlardan sonra kutsalın dönüşünün kesinlikle gerçekleştiğini belirten Bell, buna dayanak olarak “dinin, temelde insanoğlunun varoluşunu anlamdardığı, varoluşsal sorularına cevaplar bulduğu vazgeçilmez bir tecrübe”¹³² olduğunu gösterir. Ona göre dinler, teknolojiler veya sosyal politikalar gibi üretilemez, tasarlanamazlar. Aksine insanların ortak tecrübelerinden ve otantik manevi cevaplarından kaynaklanırlar ve bir ritüel formuna bürünürler.

Daniel Bell, “kutsalın dönüşü” adlı tezini ilk kez ortaya attığı günlerde yeni yeni görünürlük arzetmeye başlayan ve özellikle günümüzde çok daha âyan beyan bir nitelik kazanan “Yeni Dini Hareketler (YDH)” ile ilgili de önemli görüşler serdedir. Ona göre bu hareketlerin en önemli özelliği geçmişe dönmeleri, geleneğin yani geçmişle bugüne birbirine bağlayan bir bağın peşinde olmalarıdır. Bu bağ ölüyle diriye, hatta doğacak olanı buluşturan ve kişinin bugününe anlam veren bir bağlıdır. Bu bağla birlikte kişi modernitenin

¹²⁹ Bell, a.g.m., s. 63.

¹³⁰ Bell, a.y.

¹³¹ Bell, a.g.m., s. 64.

¹³² Bell, a.g.m., s. 65.

ona yüklemiş olduğu karmaşık kişilik yapısından kurtulur ve geçmişiyile, gerçek belleğiyle bütünleşir.¹³³

Yeni dini hareketlerle ilgili ise üç özellik öngörür:

“Yeni dini hareketler ahlaka vurguda bulunacak ve insanları daha ahlaklı kılma peşinde olacaklardır. Yeni dini hareketler, entelektüel ve profesyonel meslek erbabından taraftar bulacaktır. Bunlar dini kurtarıcı olarak görecektir. Yeni dini hareketler daha mitsel, daha efsanevi, daha mistik bir karakter arz edecektir. Çünkü modern dünya, aşırı derecede bilimsel ve donuk bir hal almıştır. Bu nedenle insanlar artık gizem ve mucize duygusunu yaşamak istemektedirler.”¹³⁴

Bell, dinin, Marx’ın ya da Durkheim’in iddia ettiği gibi sadece sosyal kontrolü veya toplumsal entegrasyonu sağlamak için işlevsel bir nedenle var olmadığını vurgulayarak, dinin asıl önemini şu şekilde belirtir: “Peki o zaman nedir dinin bizim için asıl önemi? Din varoluşsal bir olgudur. Bize varoluşumuzla alakalı cevaplar verir. Bizim sonlu varlıklar olduğumuzu, sınırlarımızın bulunduğunu öğretir. Kısacası bize dünyada neden var olduğumuzu anlatır.”¹³⁵

Bell’e göre, insanlığın selameti için modernitenin kaldırmış olduğu sınırların tekrar yerleştirilmesi gerekmektedir. Çünkü hayat tek bir boyuttan ibaret değildir. Hayatın tüm basamakları da aynı değildir. Aynı olduğu zaman bütün anlamını kaybeder. Çünkü insan kendi düğününde her gün giydiği sıradan elbiseyi giyemez.

Son olarak Bell’in, artık bir dönemin sonuna gelindiğini belirten şu veciz cümlesini de aktaralım: “Öyle görünüyor ki, modernizmin yorgunluğu, komünizmin soğukluğu, özgürlüğün bıkkınlığı ve de tekelci politik söylemlerin anlamsızlığı bize artık bir dönemin sonuna gelindiğini gösteriyor.”¹³⁶

Charles Y. Glock (1919-)

Din sosyolojisine en büyük katkısı, dindarlığın boyutlarını incelemek noktasında olan Charles Y. Glock’a (1919-) göre din, –ne karmaşık modern toplumlarda ne de son derece homojen ilkel kültürlerde– bütün insanlar için aynı anlama gelmez. Bizzat her dini gelenek içinde bile pek çok değişik anlayışlara rastlanır. Bu basit gerçeğin belgelendirilmeye ihtiyacı yoktur. Din meselesi söz konusu olduğunda, insanların nasıl farklı düşündüklerini, farklı hissettiklerini ve farklı davrandıklarını her gün görmekteyiz. Bu nedenle, birey ve onun dini araştırılmak istendiğinde, din fenomeninin kavramsal

¹³³ Bell, a.g.m., s. 67.

¹³⁴ Bell, a.g.m., ss. 67-68.

¹³⁵ Bell, a.g.m., s. 69.

¹³⁶ Bell, a.g.m., s. 70.

olarak nasıl ifade edilebileceğine ve insanların dini yönelimlerin görünümünün nasıl sınıflandırılabilmesine karar vermek gibi zor bir görevle karşı karşıya kalınmaktadır.¹³⁷

Glock dindarlığın boyutlarını beşe ayırır. Bunlar; dini tecrübe boyutu, inanç boyutu, ibadet boyutu, bilgi boyutu ve dini kanaatlerin etkileme boyutudur. Dini tecrübe kategorisi ile bütün dinlerin, dindar insanın herhangi bir zamanda nihai gerçeklikle doğrudan temas etmesini veya dini bir duyguyu tecrübe etmesini kasteden Glock, inanç boyutu kategorisi ile her dindar insanın belli inanç ilkelerini kabul edeceğine yönelik beklentileri ifade etmeye çalışmaktadır. İbadet boyutu kategorisi ile, bir dinin mensuplarının yerine getirdikleri bütün spesifik dini pratikler kastedilirken, her türlü ayin, dua, özel sakramental davranışlara katılma, perhiz ve benzeri ibadetler bu boyut içinde yer alır. Bilgi boyutu kategorisi ile bütün dinlerde dindar insandan, inancının temel öğretilerini ve kutsal metinleri bilmesi ve onlara güvenmesinin beklendiği hususu kasteden Glock'a göre son olarak etkileme boyutu ise, anılan önceki dört boyuttan farklıdır. Bu kategori de birey olarak insanın dini inanç, pratik, tecrübe ve bilgisinin bütün seküler sonuçları olarak özetlenebilir. İnsanların ne yapmaları gerektiğini ve dinlerin etkilemesi sonucu hangi zihniyete sahip olmaları gerektiğini belirleyen dini kuralların tümü burada ortaya çıkar.¹³⁸

Dinin araştırılması ve dindarlığın değerlendirilmesinde bu beş boyutunun kategorik dayanak noktaları olarak kullanılmalarını teklif eden Glock, mevcut araştırmaların hiçbirisinin bu beş boyutun hepsini birden aynı ölçüde dikkate almadığını; pek azı müstesna, birey ve onun dinini tek boyutlu inceleyen bir anlayıştan hareket edildiğini belirtmektedir. Glock'a göre, dindarlığın bütün tezahürlerini anlamaya yönelik araştırmalar yapılmadıkça, bu beş boyut arasındaki karşılıklı ilişkiler arzu edilen düzeyde açıklanamaz. Dindarlığın çeşitli tezahürlerinin birbirinden bütünüyle bağımsız olabilecekleri görüşü akla yatkın değildir. Diğer yandan, bazı araştırmalar, bir boyutta dindar olanın zorunlu olarak diğer bir boyutta da dindar olması gerekmediğini de ortaya koymuştur.¹³⁹

Erving Goffman (1922-1982)

En çok okunan yorumlayıcı sosyologlardan birisi ve ele aldığı konular bakımından hayli orijinal bir düşünür olan Erving Goffman (1922-1982) Kanada'da dünyaya gelmiş, Amerika Birleşik Devletleri'nde Chicago, Berkeley ve Pennsylvania Üniversiteleri'nde çalışmıştır. Temel ilgisi, gündelik sosyal etkileşimde var olan kurallar ve düzen üzerinde

¹³⁷ Charles Y. Glock, "Dindarlığın Boyutları Üzerine", Çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, 3. baskı, Der.: Yasin Aktay-M. Emin Köktaş, Vadi Yay., Ankara, 2007, s. 250.

¹³⁸ Glock, a.g.m., ss. 252-253.

¹³⁹ Glock, a.g.m., ss. 253-254.

yoğunlaşan¹⁴⁰ Goffman, özellikle ilk olanları son derece popülerite kazanan birçok kitap yazmıştır. En çok bilinen kitaplarından bazıları *Günlük Yaşamda Benliğin Sunulması, Sığınaklar, Damgalama, Etkileşim Ritüeli ve Çerçeve Analizi*'dir.

Sahnenin yapmacık şeyler sunduğunu; yaşamın ise daha gerçekçi ve genelde pek iyi prova edilmemiş şeyler sunduğunu belirten¹⁴¹ Goffman toplumu bir tiyatro sahnesi olarak görmektedir. Sosyal etkileşimler drama benzeri bir niteliğe sahiptir ve bireyler rollerine uygun davranırlar. Ancak tüm aktörler bir "rol mesafesi"ne sahiptir; yani, aktörler, yazılı bir metne göre oynayan sahne aktörleri değildir, ancak performansları sırasında kendi senaryolarını oluştururlar. İnsanlar çok boyutlu bir egoya sahiptir ve benliklerinin farklı boyutlarını iyi bir izlenim bırakmak, utandırıcı ve garip durumlardan kaçınmak için sergileyebilir ya da gizleyebilirler. Bizler her zaman başka insanlarla karşılaştığımızda gösterdiklerimizden daha fazlasıyızdır. Bizler "sahne arkasında", "sahne önünde" olduğumuzdan daha farklı davranırız. Buna bir örnek olarak sağlık görevlilerinin hasta olmadığı zaman fiziksel ve duygusal olarak nasıl rahatladıklarını verebiliriz. Sağlık görevlileri, profesyoneller arasında bir birlik duygusu yaratmak için hastaları hakkında son derece alçak gönüllü sohbetler bile edebilmektedir.¹⁴²

Din, Goffman'ın yazılarında oldukça marjinal bir konu olarak görünmesine rağmen, onun olağan ritüelleştirilmiş etkileşimlere odaklanması, din sosyolojisine uzanan bir köprü olarak görülebilir. Onun kavramları ve perspektifleri, örgütlenmiş dini yaşamı incelemek için muhtemel araçları temsil eder. Buna bir örnek olarak Goffman'ın "sahne arkası" ile "sahne önü" arasında yaptığı ayrımı verebiliriz.¹⁴³ Furseth ve Repstad'ın eserlerinde bahsettikleri gibi bu ayrım din sosyolojisinde daha kullanılabilir bir niteliğe sahip olabilir. En azından Türkiye özelinde, din görevlilerin görevleri başında oldukları ile olmadıkları zaman arasındaki davranış farklılıklarını incelemek, Goffman'ın "sahne arkası" ile "sahne önü" arasındaki ayrımından hareketle ilginç sonuçlara kapı aralayabilir.

Zygmunt Bauman (1920-)

Postmodern Etik, Küreselleşme, Modernlik ve Müphemlik, Parçalanmış Hayat-Postmodern Ahlak Denemeleri, Sosyolojik Düşünmek, Bireyselleşmiş Toplum, Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları gibi onlarca önemli çalışmaya imza atmış bir düşünür olarak Zygmunt Bauman'ı (1920-) da incelemelerimize dâhil etmek istedik. Zira ele aldığı konuların çok geniş bir yelpazede yer alması, sosyolojik düşüncenin boyutlarını

¹⁴⁰ Furseth-Repstad, a.g.e., s. 109.

¹⁴¹ Erving Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, Çev. Barış Cezar, Metis Yay., 2009, s. 13.

¹⁴² Goffman, a.g.e., ss. 40-41.

¹⁴³ Furseth-Repstad, a.g.e., s. 113.

irdelemesi, modernliğin ve postmodernliğin olumlu yönlerinden belki daha fazla olumsuz niteliklerinin olduğunu eserlerinde vurgulaması ve verimli bir yazar olması açılarından, din fenomenine yaklaşımının nasıl olduğu ilgimizi cezbedi.

Dramatik bir yaşam süren Zygmunt Bauman, Polonya'da Yahudi bir ailede dünyaya gelmiş ve Hitler'in Polonya'ya saldırısı üzerine Bauman ailesi Sovyetler Birliği'ne kaçmıştır.

Modernlik, modernliğin oluşturduğu müphemlik ve postmodernitenin hoşnutsuzlukları ile ilgili çok önemli görüşler serdeden Bauman'a göre modernlik, insanı varsayılan "tamamen insani" öze –"bağımsız, özerk ve dolayısıyla esas itibarıyla toplumsal olmayan ahlaki varlığa"– indirgedi. Modernlik başlangıçtan itibaren, herkeste ortak olanın özü şeklinde ortaya çıkma umuduyla insanı ve onun en derinlerindeki özünü tahrip eden tüm tarihsel etkenlerden ve sapmalardan kurtarmaya koyuldu.¹⁴⁴

Bauman'a göre, modernliğin gelişiyle birlikte tanrısızlaştıkları ve "dinsel dogmalar"a inançlarını yitirdikleri için insanlar giderek bireysel düşünmeye, kendileriyle ilgilenmeye ve kendilerini önemsemeye başlamışlardır. Bu öyküye göre, modern bireylerin kendi kendileriyle meşgul olmaları sekülerleşmenin bir ürünüdür ve dinsel inancın yeniden canlandırılmasıyla ya da seküler olduğu halde, modern kuşkuculuğun saldırısına maruz kalarak yıpranmadan önce hemen hemen tam hâkimiyeti elinde bulunduran büyük dinlerinkine benzer kapsayıcılığa başarıyla sahip çıkacak bir düşünceyle onarılabilir.¹⁴⁵

Furseth ve Repstad'a göre, Bauman, modernitenin dinin toplumdaki görünür rolünü zayıflattığına ilişkin sosyolojide oldukça yaygın olan bir görüşün takipçisi gibi görünmektedir. Ona göre sosyal topluluğun metafiziksel kökleri ortadan kaybolmaktadır. Baştan çıkarma, toplumsal bütünleşme temeli olarak baskı ve ortak dini referansların yerini almıştır.¹⁴⁶

Modern sosyolojide en fazla tartışılan konuların başında gelen "küreselleşme"yle ilgili de önemli görüşler ortaya koyan Bauman, şeffaflaştırıldığı iddia edilen bütün moda sözcüklerin daha bulanık bir hal aldığını, küreselleşmenin de aynı kaderi paylaştığını belirtmektedir.¹⁴⁷ Bazılarına göre onsuz mutlu olunamayan, bazılarına göre ise mutsuzluğun asıl nedeni olan küreselleşme fikrinin taşıdığı en derin anlam, dünya meselelerinin belirsiz, ele avuca sığmaz ve kendi başına buyruk doğasıdır; bir merkezin,

¹⁴⁴ Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, 2. baskı, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2011, s. 105.

¹⁴⁵ Bauman, *Postmodern Etik*, s. 15.

¹⁴⁶ Furseth-Repstad, a.g.e., s. 135.

¹⁴⁷ Zygmunt Bauman, *Küreselleşme*, Çev. Abdullah Yılmaz, 3. baskı, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2010, s. 8.

bir kontrol masasının, bir yönetim kurulunun, bir idari büronun yokluğudur. Yani küreselleşme, Jowitt'in "yenidünya düzensizliğinin" başka bir adıdır.¹⁴⁸

Michel Foucault (1926-1984)

Tarih, kriminoloji, psikiyatri, felsefe ve sosyoloji gibi pek çok disiplinle ilişkisi olabilecek eserler kaleme alan Michel Foucault'nun din fenomenine yaklaşımı hakkında da özlü bir bilgi sunma niyetindeyiz.

Varlığının büyük bölümünü yazdığı kitaplar oluşturan,¹⁴⁹ akıl, dil, bilgi ve iktidar ile ilgili konulardaki Fransız felsefî söyleminin en önde gelen isimlerinden birisidir Foucault. Çok ince iktidar ilişkileri ve tekniklerinin, delilikten suça, cinsellikten etiğe kadar en umulmadık noktalarda ne kadar etkili olduğunu gösteren düşünür, siyasi düşüncede yeni bir çığır açmıştır. El attığı her alanda öncelikle yerleşik bakış açılarını ve yöntemlerini sorgulayan Foucault, bu tutumuyla öncelikle düşüncenin kendisi üzerinde düşünmesi ve kendini dönüştürmesinin önemini hatırlatmış ve bu anlamda düşünce tarihine radikal anlamda yön veren dönüm noktalarından biri olmuştur.¹⁵⁰

"Benim niyetim hakikat sorunuyla değil, hakikat anlatıcısı ya da bir etkinlik olarak hakikat anlatımı ile ilgilenmek"¹⁵¹ diyen Foucault, felsefi çalışmalarını daha çok "hakikat" söylemi üzerinde yoğunlaştırmıştır. "Kim hakikati söyleyebilecek durumdadır? Bir kimsenin kendisini hakikat anlatıcısı olarak tanıtmaması ve böyle görülmesini sağlayacak ahlaki, etik ve ruhsal koşullar nelerdir? Hangi konularda hakikati söylemek önemlidir? Hakikati söylemenin sonuçları nelerdir? Hakikati söylemenin, hakikati bilmenin, hakikati söyleyen insanların bulunmasının ve bu kişilerin nasıl ayırt edileceğinin bilinmesinin insan ve toplum açısından önemi nedir?" gibi esaslı sorularla hakikati derinlemesine irdeleyen düşünür kendi deyimiyle "hakikatin analitiği"ni yapmıştır.¹⁵²

Peki böyle önemli bir düşünürün dine bakışı nasıldı? Çok kabaca söyleyecek olursak, onun bir ateist olduğunu ve dini konulara ilişkin sistematik bir inceleme de sunmadığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte o, Hıristiyanlığı Batı dünyasını şekillendiren önemli bir güç olarak gördü. 1950'lerde 1960'larda deliliğin geçmişinde dini kurumların rolünü ele aldığı ilk çalışmalarından 1976'da günah çıkarma olayını incelemesine varıncaya kadar ölümüne

¹⁴⁸ Bauman, *Küreselleşme*, s. 69.

¹⁴⁹ Gary Gutting, *Foucault*, Çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2010, s. 19.

¹⁵⁰ Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*, Çev. Kerem Eksen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s. 1.

¹⁵¹ Foucault, a.g.e., s. 131.

¹⁵² Foucault, a.g.e., ss. 132-133.

kadar geçen sürede çalışmalarının büyük bölümünde dinle ilgili temel soru(n)lara kısa kısa yer vermiştir.¹⁵³

İskoçya’da Foucault ve din üzerine yoğun şekilde yazılar yazmış olan dini araştırmalar hocaları Jeremy R. Carrette’a göre ise Foucault’un din eleştirisi, daha geniş çaplı çalışmasında yer alan birbirleriyle bağlantılı beş etmene dayalı olarak işlerlik göstermektedir. Carrette’ın bahsettiği ilk etmen din ve kültürün Foucault’un çalışmasında bütünleşmiş olmasıdır. Foucault, Batı’daki delilik, tıp, hapisaneler ve cinsellik tarihini incelerken, bunların kökenlerini Hıristiyanlığın söylem ve uygulamalarında aramaktadır. Foucault Budizm ve İslamiyet’le de ilgilenmiştir. Ona göre din, kültürün merkezi bir bileşenidir ve çeşitli farklı dini gelenekleri içerir. İkinci olarak, Foucault, dini söylemin insani iktidar/bilgi süreci yoluyla ve bu süreç içerisinde şekillendiğine ve konumlandırıldığına inanır. Üçüncü etmen inancın şekillenmesi ile ilgilidir. Beden ve cinsellik Foucault’un çalışmalarında çok önemlidir ve beden, tarih tarafından damgalanmıştır. Beden ve cinsellik din içerisinde gizlenen ve inkâr edilen tarihi süreçlerin bir bölümünü oluşturmasına rağmen, Foucault dini uygulama ve inanç hakkındaki söylemler beden etrafında kurulu olduğu ve her zaman insanların bedenleriyle yaptıklarıyla ilgili şeyler olduğu için, dinin aslında her zaman cinsellik ve beden hakkında olduğunu savunur. Onun din eleştirisinin dayandığı dördüncü etmen, iktidar mekanizmalarının incelenmesiyle ilgilidir. Foucault’a göre iktidar, belli bir bağlamdaki “iktidar ilişkilerinin çeşitliliği”dir. İktidar her yeredir ve her yerden gelir. Din, geniş kültürün bir parçası olduğu için, varlığını iktidarın dışavurumu olarak sürdürür. Din, bir iktidar sistemidir. Çünkü o, yaşamı bir dizi iktidar ilişkileri yoluyla düzenler. Carrette’in bahsettiği son etmen benliğin dini yönetimidir. Foucault günah çıkarma uygulamasında karşılıklı ifşa ve feragat etme eylemleri olduğuna işaret eder. Bu süreçte benlik biçimlenir ve şekillenir. Dini pratikler aracılığıyla bireyler kendilerini dönüştürüp değiştirir. Dini söylem, benliği sadece bireysel düzeyde değil, kurumsal düzeyde de yönetir; çünkü dini benlik, her zaman benliği üreten ve sürdüren tarihin bir parçasıdır.¹⁵⁴

Bryan Wilson (1926-2004)

"Laikleşme" tezinin ilk savunucularından ve hatta fikri ilk ortaya atanlardan birisi olan, bir dönem eğitim, gençlik kültürü ve kitle iletişim araçlarıyla ilgilenen de temel ilgi odağını din sosyolojisini yakından ilgilendiren laikleşme ve mezhep konuları oluşturan ve *Laik Bir Toplumda Din* adlı çalışmasıyla ülke çapındaki tartışmayı alevlendiren İngiliz

¹⁵³ Furseth-Repstad, a.g.e., s. 123.

¹⁵⁴ Furseth-Repstad, a.g.e., ss. 126-127.

sosyolog Bryan Wilson'un din fenomenine yaklaşımını incelemek de oldukça önemli gözükmektedir.

Bryan Wilson, laikliği kısaca “dinsel düşünceler, pratikler ve kurumların önemini yitirmesi süreci”¹⁵⁵ olarak tanımlar. Laikleşme tezi toplumların sanayileşirken daha rasyonel, bilimsel ve uzmanlaşmış toplumlar haline geldikleri, bu yüzden geleneksel değerler, inançlar ve pratiklerin zayıfladığı teorisine dayanır. Sanayi toplumları artık hayatın anlamını açıklamak için dine ihtiyaç duymazlar; onlar bilim ve mantığa, rasyonalite ve bürokrasilere sahiptirler. Tanrı ve kilise artık toplumun değerleri ve hayat tarzının merkezî unsuru olmaktan çıkmıştır. Geleneksel düşünme biçimleri modern sosyal problemlerin çözümüne yardımcı olmayıp, aksine engeller. Din modern zengin sanayi toplumunda artık bir hedeften yoksundur.

Wilson, Laikleşme tezini beş temel argümana dayandırır. Dinin modern çağda nasıl algılandığı ile ilgili istatistiksel bilgi içermesi ve bundan dolayı da konumuzu yakından ilgilendirmesi bakımından bunları kısaca ele almak istiyoruz: İlk argüman, gelişmiş sanayi toplumlarında dinsel pratiklere katılmada bir azalma vardır. Örneğin kiliseye gitme oranı %10.2’den (1980) %8.1’e (1995) düşmüştür ve araştırmada bu oranın 2000 yılında 7.7’ye düşeceği tahmin edilmektedir. İkinci olarak, dinsel inançlarda bir zayıflama yaşanmıştır. Dinsel düşünme belki de en çarpıcı değişimlere şahit olan bir alandır. İnsanlar dinsel güdülerden giderek daha az etkilenmekte, dünyayı empirik ve rasyonel terimler çerçevesinde değerlendirilmektedir. Üçüncü argüman, temel toplumsal ve siyasal bir kurum olarak kilisenin statüsünde düşüş ve işlevlerinde azalma yaşanmıştır. Ortaçağdaki egemen rolüyle karşılaştırıldığında, Batı toplumlarında kilisenin “üye kaybı”na uğradığı görülür. Kilisenin geleneksel işlevlerini laik organizasyonlar üstlenmeye başlamıştır. Bilim artık açıklanamazları açıklamaktadır ve hatta günümüz insanı sadece doğa üzerinde değil, tüp bebeklerin oluşturulmasıyla birlikte, bizzat hayatın yaratılması üzerinde de kontrol gücüne sahiptir. Dördüncü olarak, kilise içinde de bir laikleşme süreci yaşanmıştır. Katolik Kilise, örneğin, artık Latin’den ziyade İngiliz Komünyonu sahiptir ve hatta bazı ayinlerde kadınlar da yer almaya başlamıştır. Son olarak, dinsel mezheplerin/tarikatların sayısındaki artış, dindeki ayrışmanın, her şeye yeten kilisenin güç ve etkisindeki zayıflamanın bir başka kanıtıdır. Böylece din, toplumsal konsensüsü ve ortak değerleri pekiştirmek yerine, modern toplumdaki inançlar ve hakikatler çoğulluğunu yansıtmaktadır.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Slattery, a.g.e., ss. 302-303.

¹⁵⁶ Slattery, a.g.e., ss. 302-304.

Laikleşme tezi yaygın bir destek kazandı, sosyolojide ve din sosyolojisinde bu çok önemli bir etki yarattı. Konumuzun temel araştırma konusunu teşkil eden, yaşayan din sosyologlarının içerisinde çok önemli bir mevkie sahip olan Peter L. Berger dâhil pek çok yazar/sosyolog tarafından geliştirildi. Çalışmamızın ikinci bölümünde derinlemesine ele alacağımız Berger, 1960'larda ve 1970'lerde –klasik çağ sosyologlarıyla benzer şekilde düşünerek– dinin gelecek on yıllarda konumunu kaybedeceğini, insanlığın dünyevileşme ile birlikte dinden uzaklaşacağını ve nihayetinde de dinin bu dünyadan tabiri caizse göçüp gideceğini söylemiş, 1980'lerden ve 1990'lardan sonra ise dünyanın yeni durumunun, önceki düşüncelerini yalanladığını ve dolayısıyla bu düşüncelerinden vazgeçtiğini çok dürüst bir şekilde ifade etmiş, önceleri "dinin krizi" dediği konunun artık "sekülerizmin krizi" haline geldiğini itiraf ederek, dilden düşürülmeyen "sekülerizm" konusunda din sosyolojisinde yeni bir geri dönüşün öncüsü olmuştur.

Ancak Wilson'un bu tezine ve ilgili beş argümana ciddi itirazlar yükselmiştir. İlk olarak, Wilson ve diğerlerinin kullandıkları kiliseye devam istatistiklerinin güvenilirlikten yoksun ve muhtemelen geçersiz oldukları gösterilmiştir. Bu bilgiler ve rakamlar sadece düzensiz olan (geleneksel kiliseler tarafından) toplanmıştır ve bir inanç yokluğunun kesin göstergesi olarak alınamazlar. Örgütlü bir dinsel uygulamaya katılmadan da Tanrı'ya inanmak ve kişisel olarak dine bağlı kalmak da mümkündür. İkinci olarak, kilise günümüzde çok az toplumsal işlevsel yüklense ve özellikle daha dinsel bir yapıya sahip olsa bile, bu genel eğilim sadece gelişmiş sanayi toplumlarında bütün organizasyonlarda gözlenen genel bir uzmanlaşma hareketiyle sürekli ilişki içindedir. Üçüncü olarak, dinsel mezheplerin gelişimi parçalı bir süreç olabilir, ancak o yine de, büyük ölçüde maddeci bir toplumda yeniden canlanan bir hakikat ve anlam arayışını yansıtmaktadır. Laikleşme tezinde temel problem, din tanımının yetersiz olması ve dinselliği –insanların inançlarının gücünü– ölçmenin kesin bir yolunun bulunmamasıdır.¹⁵⁷

İkinci bölümde Peter L. Berger açısından da genişçe ele alacağımız Laikleşme/ Sekülerleşme tezi, pek çok sosyolog tarafından tartışılmış, olumlu ya da olumsuz çok farklı görüşler serdedilmiştir. Örneğin, David Martin, terimin sosyolojiden atılmasını önermiştir. Çoğu kez laikleşme tartışmasıyla ilişkili olanlar farklı şeylerden söz etmişlerdir ve örgütlü dinin güç kaybettiği söylenebilse de, bireysel inanç ve manevi anlam ihtiyacı her zaman güçlü olmuştur. Post-modernistler de bilim ve rasyonalitenin cazibesini yitirmesi ve koruyuculuk görevini yerine getirememesi yüzünden, insanların yeniden irrasyonel ve

¹⁵⁷ Slattery, a.g.e., ss. 305-307.

manevi alanlara yönediklerini öne sürerler. Çünkü din –ister örgütlü olarak ister kült benzeri biçimde– yeniden canlanacak ve gençleşecektir.¹⁵⁸

Clifford Geertz (1926-2006)

Yukarıda görüşlerini ele aldığımız Talcott Parsons'un en etkili öğrencilerinden biri olan, yalnız İslam dini ve kültürü üzerine yaptığı araştırmaları ile değil aynı zamanda dine “kültürel bir sistem” olarak bakılması gerektiği önerisi ile de bilinen Amerikalı antropolog Clifford Geertz ise, ilk defa *Antropological Approaches to Study of Religion* adlı kitapta yayınladığı oldukça saygın “Kültürel Sistem Olarak Din” başlıklı makalesinde dini şu (organik) kavramlarla tanımlamıştır:

"Din; (1) bir simgeler dizgesidir, (2) insanlarda güçlü, yaygın ve uzun süre kalıcı ruhsal durumlar ve güdülenimler oluşturacak biçimde hareket eder, (3) bunu başarmak için genel bir varoluş düzenine ilişkin kavrayışları formüleştirir (4) ve bu kavrayışları öyle bir gerçeklik havası ile bezer ki (5) ruhsal durumlar ve güdülenimler eşsiz bir biçimde gerçekçi görünürler."¹⁵⁹

Dünyanın en önde gelen antropologlarından birisi olan Geertz'e göre "bir antropolog açısından, dinin önemi, onun bir birey ya da bir grup için dünya, ben ve bunlar arasındaki ilişkiye yönelik genel ama ayrı kavrayışların –dinin *ait* modeli– ve köklü, bir o kadar ayrı "zihinsel nitelik"lerin kavrayışlarının –dinin için modeli– kaynağı olarak hizmet görme kapasitesinde yatar. Bu kültürel işlevlerden de onun toplumsal ve psikolojik işlevleri kaynaklanır. Dinsel kavramlar özellikle metafiziksel bağlamlarının ötesine geçerek bir genel görüş çerçevesi sağlarlar; bu çerçeve yoluyla çok geniş bir deneyim yelpazesine –entelektüel, duygusal, ahlaksal– anlamlı bir biçim kazandırılabilir."¹⁶⁰

Dinin asla yalnızca metafizik olmadığını belirten Geertz'e göre bütün halklar açısından, tapınmanın biçimleri, araçları ve nesnelere derin bir ahlaksal ciddiyet havası içinde etrafa yayılır. Kutsal olan, içinde özünlülük duygusunu barındırır: sadakati yalnızca yüreklendirmekle kalmaz, onu talep eder; entelektüel onayı yalnızca kazandırmakla kalmaz, duygusal bağlılığı zorunlu kılar. İster mana, ister Brahma, ister Kutsal Teslis olarak formüleştirilsin, dünyevi ötesi olduğu gerekçesiyle bir kenara ayrılanın, insan davranışının yönlendirilmesinde daha geniş anlamları olduğunun düşünülmesi kaçınılmazdır. Asla yalnızca metafizikten oluşmayan din, asla yalnızca törel de değildir. Ahlaksal diriliğinin kaynağının, gerçekliğin temel doğasını ifade etmekte

¹⁵⁸ Slattery, a.g.e., s. 308.

¹⁵⁹ Clifford Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, Çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2010, s. 112.

¹⁶⁰ Geertz, a.g.e., s. 149.

kullandığı sadakatte yattığı düşünülür. Büyük bir zorlayıcı güç taşıyan "olmalı"nın gerçekçi nitelik taşıyan "olur"dan kaynaklandığı hissedilir; bu yolla din, insan eyleminin en özgül gereksinimlerini insan varlığının en genel bağlamlarıyla ilişkilendirir.¹⁶¹ Son olarak Geertz'in "din" hakkındaki başka bir tanımını dile getirelim: "Din başka ne olursa olsun, kısmen, her bir bireyin kendi yaşamını yorumlamak ve kendi hareketlerini düzenlemek için kullandığı genel anlamlar sermayesini koruma çabasıdır (bariz ve bilinçli bir biçimde tasarlanmış bir çaba türünden ziyade, kesin ve doğrudan hissedilen bir çaba)."¹⁶²

Niklas Luhmann (1927-1998)

1960'larda Talcott Parsons'un yönetiminde çalışmalar yapan ve sosyolojide daha çok formel/biçimsel, mantık, sibernetik ve biyolojiyi temel alıp bir sistem kuramı oluşturan Alman sosyolog Niklas Luhmann'ın din anlayışı ise daha çok, Talcott Parsons, Peter L. Berger ve Thomas Luckmann ile aynı çizgide olacak şekilde gelişmiştir. O, dini, özellikle Batı bağlamında, modern toplumun kutupsal farklılaşma ve çoğulcu bireysel kimlikler ile tanımlandığı görüşüne katılarak yorumlar. *Toplumun Farklılaşması* adlı eserinde o, modern toplumlarda görülen çeşitli farklılaşma şekillerinden birinin dinin özelleştirilmesi olduğunu savunur. Ona göre sekülerleşme, toplumdaki sistemlerin dini normlar, değerler ve meşruluklardan göreceli ve bağımsız hale geldiği farklılaşma sürecinin bir sonucudur. Din sadece toplumsal yaşamın önemli bölümlerinden geri çekilmekle kalmaz, aynı zamanda kendi özel sistemini geliştirmek için baskı altına girer.¹⁶³

Parsons gibi Luhmann da dinin belli işlevlere sahip olmasında herhangi bir şüphenin bulunmadığını ifade eder. Ona göre din diğer sistemlerin ortaya attığı sorularla ilgilenir. Sanat ve bilim sistemleri dinin ele aldığı soruları üretir. Ayrıca o, güvensizliği de azaltır.¹⁶⁴ Luhmann eğer din giderek özelleşmiş bir hal alırsa, muhtemel çözümün, onun, katı dini alan dışında geniş kapsamlı sonuçlara sahip olduğu etkili yolları bulmakta yattığına inanır. Bu duruma ilişkin bir örnek olarak özgürlük teolojisi gibi dini-siyasi hareketlerin dini norm ve değerlerin herkesi birleştirdiğini ileri sürmeye çalıştığı Latin Amerika'da dinin oynadığı kamusal rol verilebilir.

Thomas Luckmann (1927-)

1960'larda ve 1970'lerde din sosyolojisinin en gözde sosyologlarından biri olan, yaptığı çalışmalarıyla modern sosyolojiye "görünmeyen din" gibi çok önemli bir kavramı kazandıran, çalışmamızın ana eksenini oluşturan Peter L. Berger ile birlikte uzun yıllar

¹⁶¹ Geertz, a.g.e., s. 152.

¹⁶² Geertz, a.g.e., s. 153.

¹⁶³ Furseth-Repstad, a.g.e., s. 107.

¹⁶⁴ Furseth-Repstad, a.g.e., s. 108.

birlikte çalışıp *Gerçekliğin Sosyal İnşası –Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi–* adlı eser gibi birkaç eseri onunla kaleme alan Thomas Luckmann'ı ve din fenomenine ilişkin görüşlerini ele almak çok önemlidir. Zira Genç Berger'in sekülerizm paralelindeki düşüncelerini Thomas Luckmann ile birlikte okumak gerekmektedir. Bundan dolayı Thomas Luckmann'ı diğer düşünürlere göre daha geniş inceleme niyetindeyiz.

Thomas Luckmann, 1967 yılında kaleme almış olduğu meşhur eseri *Görünmeyen Din'e*, din sosyolojisinin sadece büyük orandaki çalışmalarla değil, aynı zamanda artan sayıdaki ihtisas dergileri, konferanslar, sempozyumlar ve kurumlarla da nitelenen, serpilip gelişen bir branş olduğuna dikkat çekerek başlar.¹⁶⁵

Luckmann'a göre din çok şey olabilir, ancak sadece diğer faraziyelerin büyük bir kısmı, bu ana faraziye ile çok yakından bağlantılıdır ya da doğrudan ondan çıkarılmıştır. Din hem ritüel olarak (kurumsallaşmış dini davranış) hem de doktrin olarak (kurumsallaşmış dini tecrübeler) sosyal bir olgu haline gelir. Sık sık, bireyin dini ihtiyaçlarının, dinin objektif sosyal olgularına –ki bunlar, bazı bakımlardan bireysel ihtiyaçları tatmin ederler– karşılık geldiği farz edilmiştir. Kilise ve mezhep gibi dini kurumların tarihi çeşitlerinin, farklı bireysel “ihtiyaçları” bir ölçüde tatmin edip etmedikleri, toplumsal-tarihsel şartların farklı örgütsel şekilleri açıklayıp açıklamadığı ve “din”in bütün bunların toplamı mı yoksa hepsinin ortak belirleyicisi mi olduğu açık bırakılmıştır.¹⁶⁶

Luckmann geleneksel pozitivistik bakış açısının din sosyolojisindeki etkisine ısrarla vurgu yapar. Bu görüşe göre din, belli akıl dışı inançların kurumsal karışımıdır. Bunların, bireylerin ve toplumların bilişsel ancak üstesinden gelinebilir bir gerçeklikle karşılaşmalarından kaynaklandığı farz edilir. Özgün pozitivistik konumun, dinin beşeri aklın evrimindeki ilkel bir aşama olarak en sonunda yerini bilime bırakacağı tezini içerdiği iyi bilinmektedir.¹⁶⁷ Luckmann'a göre pozitivist görüşten daha sonra ortaya çıkan ve neredeyse modern sosyolojinin temsili durumundaki sekülerleşme meselesi de bu bakış açısının bir devamı niteliğinde olduğunu ve meselenin anlaşılmasına ya da yanlış anlaşılmasına sebebiyet verdiğini¹⁶⁸ belirtmiştir.

Sekülerleşmenin tipik bir şekilde kiliselere devamın azalmasıyla ölçülen dini patolojik bir süreç olarak görüldüğünü belirten Luckmann'a göre kurumsal boşluk, Comte

¹⁶⁵ Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din –Modern Toplumda Din Problemi–*, Çev. Ali Coşkun-Fuat Aydın, Rağbet Yay., İstanbul, 2003, s. 13.

¹⁶⁶ Luckmann, a.g.e., s. 18.

¹⁶⁷ Luckmann, a.y.

¹⁶⁸ Luckmann, a.y.

tarafından öngörülen bir karşı Kilise tarafından doldurulmadığından, modern toplumun dindar olmadığı sonucu çıkarılabilir. Kiliseye içsel ya da mesleki bağlılıkları olan din sosyologları tarafından bu sürecin olumsuz olarak değerlendirilmesi de fazla önemli değildir. Çünkü onların yorum modeli, pozitivistik tezlerden ödünç alınmıştır. Bir tür söyleme göre, kiliseler sekülerizm (veya akıl) denizinde din (ya da akıl dışılık) adaları olarak varlıklarını sürdürürler.¹⁶⁹

Luckmann dini kurumların da, modern toplumda, artan bir şekilde, hususileşmiş bir fonksiyona sahip olduklarının kabul edildiğini söyler. Ona göre dini kurumların yapısındaki gözlenebilir değişimler, sosyal sistemin diğer alanlarındaki dönüşümlerle açıklanma eğilimindedir. Kiliselere devamın azalmasının sebepleri, diğer geleneksel kurumları da “zayıflatan” şehirleşme ve sanayileşme süreçlerinde aranır. Yalnızca din ve kilisenin özdeşliği varsayılırsa, bu açıklamanın yeni soruları çağrıştıracığı görmezden gelinemez. İster tarihi, ister sosyolojik sebeplerle olsun, kilise ve dinin özdeşleştirilmesini, yalnızca bütünüyle kiliseler için kabul edilebilir olduğuna işaret etmek önemlidir. Dinin kurumsal bir yorumu, kiliselerin genel olarak kendilerini anladıkları tarza, yani hem görünen hem de görünmeyen kilise hakkındaki teolojik delillere yakındır. Ayrıca müesseseleşen din hakkındaki fonksiyonalist bir görüş, kasti olmasa da, dini tekelciliğe dair kurumsal iddialar için iyi bir destek olarak görülebilir. Şayet günümüz için gözle görülür bir şekilde uygulanamaz olsa da, en azından geçmiş hakkındaki romantik bir görüşe teorik destek sağlayabilir.¹⁷⁰

Luckmann dindarlığın "objektif" ve "subjektif" olmak üzere iki boyutu olduğundan bahseder. Bir kural olarak, “objektif” boyut, “gözlenebilir” davranışla özdeşleştirilir. Uygulamada bu, kurumsal katılım olarak dindarlığın “objektif” boyutunun işlevsel bir tanımına götürür. Mahalli Kilise sosyolojisinin en güvenilir istatistikleri, kiliseye devam oranlarıdır. Dindarlığın “subjektif” boyutu, genel olarak dini kanaatler veya tutumlarla özdeşleştirilir. Sonuç olarak, kanaat araştırmasının standart teknikleri, yeterlilikleri hususundaki fazlaca şüpheli olunmaksızın dindarlık çalışmasında kullanılır.¹⁷¹

Luckmann'ın, kadınlar, erkekler, gençler ve yaşlılar ile ilgili yaptığı uygulamalı çalışmalarda varmış olduğu sonuçları Samiye Mustafa Haşşab, *İslam Sosyolojisi* adlı eserinde şu şekilde özetlemiştir:

¹⁶⁹ Luckmann, a.g.e., s. 19.

¹⁷⁰ Luckmann, a.y.

¹⁷¹ Luckmann, a.g.e., ss. 20-21.

-Kilise kurumuna tabi olanlar içerisinde kırsal kesimlerdeki dindarlık derecesi şehirdekilerden daha yüksektir.

-Kadınlar erkeklerden, yaşlılar ile gençler ise orta yaşta olanlardan daha dindardırlar.

-Erkeklerin yaptığı işlerde çalışan kadınlar, başka işlerde çalışan kadınlardan daha az dindardırlar.

-Tarımla uğraşanlarda ve toplumun orta tabakalarında dindarlık, işçi sınıfından daha yüksektir.¹⁷²

Luckmann, tartışılan ülkelerin en "modern"i olan Amerika'nın, kilise dinine en yüksek katılımı gösterdiğini belirterek, bu şartlar altında, modern toplumda hiçbir basit doğrusal ve tek boyutlu bir "sekülerleşme" teorisinin iddia edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Yine kilise dini ve toplumsal konumu hakkındaki Avrupai ve Amerikan bulgularını karşılaştırarak ve Avrupa ve Amerikan toplumundaki kilise dininin karakterindeki farklılıklara izin vererek, geleneksel kilise dininin, Amerika'da dahili bir sekülerleşme sürecine maruz kalmayla "modern" hale gelirken, Avrupa'da "modern" hayatın kıyısına itildiği¹⁷³ sonucunun çıkarılabileceğini belirtir.

Luckmann'a göre modern toplumda geleneksel dinin marjinalliği, birbiriyle bağlantılı ve sosyoloji tarafından cevaplandırılması gereken iki farklı teorik soru ortaya çıkar. Her iki soru, terimin genel olarak anlaşıldığı şekliyle, sekülerleşme problemine gönderme yaptığından, soruları ayrı ayrı ifade etmek yararlı olacaktır. Birincisi, geleneksel kilise dinini modern toplumun kıyısına iten sebepleri teşhis etme ve genel sosyolojik teori ile uyumlu olarak bu itilme sürecine bir açıklama getirme zorunluluğudur. İkincisi, sosyolojik tahlil çerçevesinde modern toplumda geleneksel kilise dininin yerini alan ve herhangi bir şeyin dini diye adlandırılıp adlandırılmayacağını sormak zorunluluğudur. Luckmann'a göre günümüze kadar din sosyolojisinin sadece birinci soruyla ilgilendiği açıktır. Din sosyolojisi, sekülerleşmeye bir açıklama getirmeye çalışırken, kendisini ciddi bir teorik açmazla karşı karşıya bulmuştur. Kilise ve dinin esas olarak bir olduğu öncülünden hareket eden din sosyolojisinin kendisine has bulguları, bu disiplini, anlaşılan en genel anlamıyla dinin, modern toplumda din olmayı bırakmadıkça marjinal bir fenomen haline geleceği sonucuna götürmüştür.¹⁷⁴

Luckmann, dini kurumların evrensel olmadığını; dini kurumların temelini oluşturan fenomenlerin, bireysel ve toplumsal düzenin ilişkilerinde benzer fonksiyonlar icra etmenin

¹⁷² Haşşab, a.g.e., s. 22.

¹⁷³ Luckmann, a.g.e., ss. 30-32.

¹⁷⁴ Luckmann, a.g.e., ss. 31-33.

ise evrensel olduğunu belirterek bazı orijinal sorular sormaktadır: "Din olarak kurumsallaşmış hale gelen şeyin genel antropolojik şartları nelerdir? Bu şartlar, kurumsallaşmadan önce bile, sosyal bir olgu olarak hangi gerçekliğe sahiptir? Din kurumlarının farklı tarihsel formlarından birini almadan önce, nasıl teşekkül etmiştir? Dinin altında bir kurum haline geldiği şartları belirlemek mümkün müdür?"¹⁷⁵

Sembolik evrenler, gündelik hayatın tecrübelerini gerçekliğin "aşkın" bir düzeyiyle ilişkilendirilen nesnelleşmiş anlam sistemleridir Luckmann'a göre. Diğer anlam sistemleri ise, gündelik hayat dünyasının ötesine işaret etmezler; yani, onlar aşkın bir referansı içermezler.¹⁷⁶ Sosyalleşme, dinin evrensel antropolojik bir durumuna, bilincin ve vicdanın sosyal süreçlerdeki bireyleşmesine dayanır ve tarihsel bir sosyal düzenin temelini oluşturan anlam bünyesinin içselleştirilmesinde hayata geçirilir ki, Luckmann bu anlam yapısına "Dünya Görüşü" ismini vermektedir. Dünya görüşü, birey için öznel (içkin) bir gerçeklik olduğu kadar nesnel ve tarihseldir de. Bireysel varoluş, anlamını aşkın bir Dünya Görüşünden alır.¹⁷⁷ Yine Dünya Görüşü, toplumda farklı şekilde nesnelleştirilir. Bir Dünya Görüşünün içerisinde toplumsal olarak nesnelleştiği en önemli forum dildir. Dünya Görüşü, toplumsal yapıyla diyalektik bir yapıya sahiptir. O, en azından kısmen kurumsallaştırılan beşeri faaliyetlerden kaynaklanır. Aynı şekilde, bir nesilden öbürüne en azından kısmen kurumlara bağlı süreçlerde nakledilirler. Buna mukabil, icralar ve kurumlar, bir Dünya Görüşünün devamlılık kazanan içselleştirilmesine dayanırlar.

"Dünya Görüşü" fikrini Luckmann derinlemesine tartışır. Dünya Görüşünü, dinin toplumsal bir formu olarak tanımlamasını iki faraziyeye dayandırır. Bunlardan ilki, Dünya Görüşünün, esas olarak dini bir işlev görmesi iken, ikincisi ise, onun toplumsal olarak nesnelleşen gerçekliğin bir parçası olmasıdır.¹⁷⁸ Ona göre, bir bütün olarak Dünya Görüşünü nitelendiren ve Dünya Görüşünün dini işlevinin temeli olan anlam hiyerarşisinin Dünya Görüşü içindeki anlamın üstten belirlenen bir düzeyinde açıklandığını söyleyebiliriz. Sembolik temsiller vasıtasıyla söz konusu düzey, açık bir şekilde gündelik hayat dünyasından ayrı bir gerçeklik alanına gönderme yapar. Bu alan, uygun bir şekilde kutsal bir kozmos olarak gösterilebilir. Kutsal kozmosu temsil eden semboller, hususi ve yoğunlaşmış bir tarzda, bir bütün olarak Dünya Görüşünün geniş dini işlevini icra ettiklerinden dolayı dini temsiller olarak kavramlaştırılabilir. Bütünlüğü içinde Dünya Görüşü, daha önce dinin evrensel ve hususi olan toplumsal şekli olarak tanımlanmıştı.

¹⁷⁵ Luckmann, a.g.e., s. 38.

¹⁷⁶ Luckmann, a.g.e., s. 39.

¹⁷⁷ Luckmann, a.g.e., ss. 45-47.

¹⁷⁸ Luckmann, a.g.e., s. 51.

Sonuç olarak, kutsal bir evren oluşturan dini temsiller bütünü, dinin hususi bir tarihsel sosyal formu¹⁷⁹ olarak tanımlanabilir.

Luckmann'a göre, din, temel bir antropolojik olguda köken bulur ki, o da şudur: Beşeri organizmaları sebebiyle biyolojik doğanın aşkınlığı. Aşkınlık hususundaki bireysel beşeri potansiyel, esasen, yüzyüze durumların karşılıklılığına dayanan toplumsal süreçlerde gerçekleşir. Bu süreçler, nesnel dünya görüşlerinin inşasına, kutsal evrenlerin açıklanmasına ve muayyen şartlar altında, dinin kurumsal hususileşmesine yol açar. Böylece, dinin toplumsal formları, belli bir anlamda, bir bireysel dini fenomen olan şeye, yani beşeri öznellikler arasıllık matrisinde bilincin ve vicdanın bireyleşmesine dayanır.¹⁸⁰

Luckmann, modern toplumdaki din hakkında yeterli bir kanıya ulaşabilmek için, doğru sorular sormak gerektiğini belirtir. Çünkü onun, dinin sosyal biçimlerine dair teorik analizlerinin maksadı, bu soruların ne olduklarına karar verebilmek için bir kriter temin etmektir. Luckmann can alıcı sorularını şu şekilde sıralar: “Çağdaş sanayi toplumlarının Dünya Görüşlerindeki anlam hiyerarşisi nedir? Bu hiyerarşi kutsal bir kozmosta ifade edilmiş midir, eğer ifade edilmişse, bu ifade ne kadar farklı ve ne kadar tutarlıdır? Kutsal kozmosu oluşturan dini temsillerin doğası ve kökeni nelerdir? Onların toplumsal yapıdaki temeli nedir? Modern dini kurumsal hususileşmeyi önceleyen dinin toplumsal bir formunu “geriliyor” olarak telakki edebilir miyiz? Veya modern toplumdaki kutsal kozmosun, kurumsal herhangi bir temeli var mıdır? Eğer yoka, kutsal kozmos toplumda nasıl nesnelleştirilir? Yani, hangi tarzda, kutsal kozmos, nesnel sosyal gerçekliğin bir parçasıdır? Dinde “hususileşen” geleneksel kurumlar bu bağlamda hangi rolü oynarlar?”¹⁸¹

Walter H. Capps, Luckmann'ın *Görünmeyen Din* adlı kitabında, dini “sembolik bir kendi kendini aşkınlştırma” olarak tanımladığını ve onu insan organizmasının objektif, her şeyi kuşatan ve ahlaken sınırlayıcı anlam evrenleri inşa etmek suretiyle kendi özelliklerini aştığı bir süreç olarak tasarladığını ifade eder. Yine Capps'a göre hem Luckmann hem de Berger dinin kurumlarda, yani kilise, sinagog ve mabet gibi doğrudan organizasyonlarda mevcut olduğunu kabul ederler. Fakat onlar dinin sosyal gerçekliğinin bu kurumsal formlarla sınırlandırılmasına karşı çıkarlar. Hatta 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 manâ evrenleri inşa etmek suretiyle bir

¹⁷⁹ Luckmann, a.g.e., s. 56.

¹⁸⁰ Luckmann, a.g.e., s. 64.

¹⁸¹ Luckmann, a.g.e., s. 85.

toplumun temel değerlerini meşrulaştırır.¹⁸² Luckmann'ın dini, "sembolik bir kendi kendini aşkınlaştırma" olarak tanımlaması, bize pozivist gözle yapılan din tanımlarını hatırlatmaktadır. Fakat Luckmann'ın bu tarz tanımları yapan sosyologlardan farkı, onun dine, insanoğlunu şu ya da bu şekilde manevi anlamda kuşatıcı bir alan olarak bakmasıdır.

Din Toplum Kültür adlı eserinde ise Ali Coşkun, 1960'lı ve 1970'li yıllarda, dine bir manâ ve kimlik sistemi olarak bakma eğilimi olduğunu ve ferdin modern karmaşık yapısı içerisinde hayatının anlamını ve yeni kurumsal baskılar karşısında bireysel kimliğinin ne olduğunu sorgulamaya başlar hale geldiğini söyler. Bu bağlamda Peter L. Berger ve Thomas Luckmann'ın gündelik hayata ait bilginin fenomenolojik tahlilini yaptıklarını belirten Coşkun, kişisel bir din diye tanımlanagelen "Modern Din" in, Luckmann'da "Görünmeyen Din" adını aldığını ifade eder.¹⁸³

Luckmann'ın görünmeyen din kuramı, dini antropolojik bir olgu olarak anlamasıyla bağlantılıdır. İnsanların, ahlaki bakımdan bağlayıcı ve her şeyi içeren anlam sistemleri oluşturarak biyolojik doğalarını aştıklarını iddia eden Luckmann, buradan hareketle insanla ilgili neredeyse hemen her şey dinidir, der. Furseth ve Repsad'ın da belirttiği gibi, Luckmann'ın bu bakış açısı, aralarında Berger'in de bulunduğu pek çok kişi tarafından eleştirilmiştir. Çünkü insanla ilgili her şeyin dini olduğu kabul edilmesi durumunda, bu kez dini olan ile olmayan arasında ayırım yapılamaz hale gelir.¹⁸⁴

Robert N. Bellah (1927-)

Çağdaş sosyolojiye "sivil din" gibi çok önemli bir kavramı kazandıran, klasik çağdaki dinin gelecekte miadını dolduracağı düşüncesini kabul etmeyip özellikle Amerika bağlamında bunun yanlışlığını ortaya koyan, *Civil Religion in America* adlı ufuk açıcı eser sahibi Robert N. Bellah'ın modernleşme ve din bağlamındaki düşüncelerine ayrıntısına fazla girmeden yer vermek istiyoruz.

Modernliği yalnızca siyasi ya da ekonomik bir sistem olarak değil, aynı zamanda bir zihniyet biçimi ya da ruhsal bir görüngü olarak değerlendiren Bellah'ın modernleşme analizi, en temelde, Batı dışı toplumların modernleşme süreçlerinin hızlandırılmasında kültürel faktörlerin rolü ile ilgilidir.¹⁸⁵

Bellah'ın yaklaşımını ortaya koyması açısından, 1958 yılında yayımlanan ve süreç içerisinde modernleşme açıklamaları arasında bir damarı oldukça etkileyecek olan

¹⁸² Capps, a.g.e., s. 46.

¹⁸³ Ali Coşkun, "Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu", *Din Toplum Kültür*, Der.-Çev.: Ali Coşkun, İz Yay., İstanbul, 2005, ss. 16-17.

¹⁸⁴ Furseth-Repsad, a.g.e., s. 117.

¹⁸⁵ Fahrettin Altun, *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*, Küre Yay., İstanbul, 2005, s. 114.

“Religious Aspects of Modernization in Turkey and Japan” isimli makaleyi ele almak yararlı olacaktır. Bellah’ın izini sürdüğü temel mesele, modernleşme sürecine muhatap olan ülkeler arasından Japonya ve Türkiye’yi örnek alarak bunların nasıllığını ortaya koymak olmuştur. Bellah, makale boyunca modernliğin belli başlı niteliklerinin neler olduğunu ortaya koymaya çalışır ve bu niteliklere ulaşmada dinin ne derece işlevsel olabileceğini tartışır. Bellah’a göre Türk modernleşmesi, toplum genelinde meşruiyet kazanmış bir ideoloji üretmemiştir. Bunun nedeni, tahrip edilen geleneksel yapıların sunduğu kültürel temelin Türk modernleştirici elitlerince yok sayılmasıdır.¹⁸⁶ Bellah’ın cevabını aradığı başka bir önemli soru ise, örfi-geleneksel toplumdaki ilkesel-modern toplumla nasıl geçilebileceği sorusudur. Ona göre, ancak yeni bir dini girişim, yalnızca kendi kendisi için dinsel temel iddiasında olan yeni bir hareket, eski değer sistemine ve onun dini temeline meydan okuyabilir. Böylelikle, toplumsal değişim, bir başka deyişle modernleşme meşrulaştırılabilir ve modernleşmenin yaşandığı topluma kültürel bir temel sunulabilir. Modernleşmenin gereklerini yerine getirebilmek için bu yeni dini hareketin devreye girmesi gerekmektedir.¹⁸⁷

Yukarıda da bahsettiğimiz *Civil Religion in America*, çoğu Amerikalının inanç sistemini karakterize eden aşkın dinin garip karşıtlıklarına ve milli-zihni bağılıklara dikkat çeken bir eserdir.¹⁸⁸ Peki makalelerinde ve bu eserinde derinleştirdiği "sivil din" tabiriyle Bellah neyi kastetmektedir?

"Sivil din" tabirinin J. J. Rousseau’dan mülhem olduğunu belirten Bellah, "Amerikan Hayat Şekli'nin dini" ya da Amerikan Şintosunun aslında sivil din hakkında konuştuğunu ifade eder. Genel olarak dini bir polemikte, onlar kendi dini geleneklerinde en iyisini kriter olarak alırlar ve sivil din geleneğinde ise en kötüsünü karakteristik olarak ele alırlar. Bu kriterler karşısında, sivil dinin, evrensel ve aşkın dini gerçekliğin gerçek bir kavrayışı anlamında tartışmanın gerekliliğine dikkat çeken Bellah, kilise liderlerinin ısrarlı bir şekilde sivil dinin sözcülerinden daha yüksek bir seviyede vukufiyet/kavrayış sunduğu konusunda da ikna olmadığını ekler.

Bellah’a göre Amerikan sivil dini hiçbir zaman ruhban olmayan bir sınıfa ait olmamış ya da saldırgan bir şekilde seküler değildir. Buna karşın o, seçici bir şekilde genelde Amerikalıların ikisi arasında hiçbir çatışma görmediği dini gelenekten bazı şeyleri ödünç almıştır. Bu şekilde, sivil din, ulus birlikteliğinin güçlü sembolleri konumundaki

¹⁸⁶ Altun, a.g.e., s. 115.

¹⁸⁷ Altun, a.g.e., s. 116.

¹⁸⁸ Grace Davie, “Din Sosyolojisi,” Çev. Ali Coşkun, *Din Toplum Kültür*, Der.-Çev.: Ali Coşkun, İz Yay., İstanbul, 2005, s. 110.

kilise ile herhangi bir çatışma içerisine girmeden kendisini geliştirebilmiş ve ulusal amaçlara erişmek için kişisel motivasyon seviyesini yukarılara doğru çıkartmıştır.

Amerikan sivil dini hâla yaşamaktadır, hayattadır. Sivil din açık bir şekilde, günün baskın ahlaki ve politik meseleleri ile ilgilidir. Fakat o, şu an çok da farkında olunmayan teorik ya da teolojik bir tür başka krizin içerisindedir. "Tanrı" açık bir şekilde en baştan beri sivil dinde merkezi bir sembol olarak yer almıştır ve bugün de halen böyledir. Bu sembol Judaizm ya da Hıristiyanlık için de nitekim merkezi bir konum teşkil etmektedir.¹⁸⁹

Bellah "sivil din" fikrini ilk defa, 1966 yılında, Amerikan başkanı John F. Kennedy'in suikastından sonra ortaya koymuştur. Bellah'ın fikri, 1960'larda şiddetle eleştirilmiş ve tartışılmıştır.

Temel olarak, Bellah, Amerikan ulusunda, normal dini geleneklerden ayrı ve farklı olan bir şeyin var olduğunu, ulusal kriz zamanlarında ya da yüksek halk kitlelerinin seromonisi zamanlarında daha da belirgin olan, tanınmayan/tanıtılmayan bir "sivil din"in olduğunu belirtmiştir. Bellah'a göre "gerçekten Amerika'da kiliselerden açık bir şekilde farklı olan süslü ve iyi-kurumsallaşmış bir sivil din vardır." Özel olarak da Bellah, devlet (cenaze) törenlerinin ve başkanların seçildiği zamanlarda yapılan başkanlık konuşmalarının, Amerikan sivil dininin daha da belirgin hal aldığı iki olay olduğuna dikkat çeker.

Teorisini ispatlamak için ise Bellah, George Washington'dan başlamak üzere, her Amerikan başkanlarının başkanlık konuşmalarını örnek vererek bazı ilginç sonuçlara ulaşmaktadır. Örneğin Washington'dan beri her başkan, açılış/başkanlık konuşmalarında mutlaka Tanrı'dan bahseder. Bellah, Tanrı'nın bu konuşmalarda önemli bir rol oynadığını vurgular. Bellah'a göre ise o, belirli olmayan bir Tanrı'dır. Başka bir deyişle, İsa'nın babası olarak Tanrı'ya atıftan daha ziyade başkanlar, insanlığın gerçek/nihai hükümranı ya da insan özgürlüğünün yaratıcısı olarak atıfta bulunuyorlar. Kennedy'in başkanlık konuşmasıyla ilgili olarak ise Bellah şunları söylemektedir: "Kennedy, özel anlamda herhangi bir dine atıfta bulunmamıştır. Hıristiyan İsa'ya, Musa'ya ya da Hıristiyan kiliseye atıfta bulunmamıştır kesinlikle. Gerçekte onun tek referansı, tüm Amerikalıların kabul edeceği, fakat pek çok farklı insana boş/geçersiz bir simge/işaret olan çok farklı şeyleri içerisine alan bir kelime konseptine yönelikti."¹⁹⁰

¹⁸⁹ Robert N. Bellah, "Civil Religion in America", *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, from the issue entitled, "Religion in America," Winter 1967, Vol. 96, No. 1, pp. 1-21.

¹⁹⁰ Frank Rodriquez, "Bellah's Theory of Civil Religion in America", <http://www.ou.edu/cls/online/1std2233/pdfs/AmericanCivilReligion.pdf>, 19.04.2012.

Yine Amerikan başkanı Bush da başkanlık konuşmasında Tanrı'ya atıfta bulunduğu için bazıları tarafından eleştirilmiştir. Bir gazeteci Bush'a bu konuda babası Bush'dan bir tavsiye alıp almadığını sorduğunda Bush şu cevabı vermişti: "Benim kendisine yalvardığım daha yüce/büyük bir Baba var." Bu cevap bazılarınca Bush'un kendini üstün gören ve öne çıkaran bir cümle olarak yorumlandı. Fakat Bellah'a göre Bush'un cevabı doğrudan doğruya Amerikan Sivil Dini ile ilgiliydi. Bellah şunları söylemekteydi: "Amerikan politik teorisinde, egemenlik bir yerlere dayandırılır, elbette ki insanlara. Fakat gizli bir şekilde ve hatta sık sık da açık bir şekilde, esas/nihai egemenlik/hükümranlık Tanrı'ya atfedilir. Bu, bayrağa olan antta/yeminde yer alan "Tanrı'nın (hükümranlığı) altında" cümleciğinde olduğu gibi, "Biz Tanrı'ya inanırız" şiarı anlamındadır. Ne tür bir farklılık egemenliği acaba Tanrı'ya ait kılmaktadır? Çoğunluk oy olarak açıklanan insanların iradesi, özenli bir şekilde, işleyen siyasi otorite kaynaklarına göre kurumsallaşsa da nihai bir önemden yoksun kalmaktadır. İnsanların iradeleri, yalnızca kendi doğru ya da yanlışlarının kriteri konumunda değildir. Kendisinden hüküm verilecek daha yüksek bir kriter mercii vardır ve insanların yanılma ihtimalleri de bulunmaktadır. İşte Başkanın vazifesi bu yüksek kritere kadar genişlemektedir."¹⁹¹

Tanrı'ya inanmanın devlet açısından nihai otorite olarak kabul edilmesinin köklü bir Amerikan geleneği olduğunu söyleyen Bellah, hatta Amerika Birleşik Devletleri'nin ilahi bir yönü olduğunu ve Tanrı tarafından ilham edilen bir ulus olduğuna inanmanın da Amerikan Sivil Dininin bir parçası olduğunu iddia etmektedir.

Jürgen Habermas (1929-)

Felsefe ve sosyoloji bağlamında önemli eserler veren bir diğer düşünür de Jürgen Habermas'tır. Habermas, rasyonel ve özgürleştirilmiş bir topluma dair bir plan oluşturmak amacıyla mantık ve modernite ile demokrasi arasındaki ilişkiye sürekli olarak odaklanmış olsa da, pek çok konuyu ele almıştır. Habermas eserlerinde din fenomenine ya açıktan ya da kapalı bir şekilde az da olsa yer vermiştir.

Habermas'a göre din, rasyonelliğin gücü karşısında feragat edilmesine bağlı olan ve bilim ve siyasetten ayrı bir şekilde oluşturulan özel bir alan şeklinde ele alınması gereken bir olgudur.¹⁹² Habermas'ın din kuramı, hem sistemi hem de yaşam dünyasını kapsayan toplumun çift yönlü yapısına dair anlayışı ile bağlantılıdır. Habermas, yaşam dünyasını "anlamın sınırlı/sonlu bir bölgesi" ve iletişimsel eylemin kamusal alanı olarak görmektedir. Habermas, bireylerin kişisel bütünleşmeye, kimlik ya da anlama ihtiyaç duyduklarını ve

¹⁹¹ Rodriquez, "Bellah's Theory of Civil Religion in America".

¹⁹² Furseth-Repstad, a.g.e., s. 102.

anlamın toplum tarafından yaratılan bütünleştirici kültürel normlara dayandığını belirtmektedir. Habermas, burada Durkheim ve Peter L. Berger'i temel almaktadır.¹⁹³ Böylece, gelenekler, değerler ve din, iletişimsel yeterliliğin dayandığı yaşam dünyasının bir parçasını oluşturmaktadır.

Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında* adlı eserinde, çağımızın entelektüel durumunu, iki karşıt eğilimin belirlediğini, bunların da doğalcı dünya görüşünün yaygınlaşması ve dini taassupların siyasi etkisinin artışı olduğunu ifade etmiştir. Doğalcı dünya görüşlerinin yaygınlaşması eğilimine karşı, diğer tarafta dini cemaatler ve gelenekler beklenmedik biçimde yeniden canlanmakta ve dünya çapında politikleşmektedir.¹⁹⁴ Daha çok laiklik, sekülerizm ve bugünün dünyasında laik/seküler devletlerdeki dinin konumunu derinlemesine ele aldığı bu eserinde Habermas, modern bilimin, dinsel çoğulculuğun, anayasa hukukunun ve seküler toplum ahlakının bilişsel meydan okumalarının dogmatik bir biçimde yorumlanışının "başarılı" olup olmadığının ve burada "öğrenim süreçleri"nin söz konusu olup olmadığının, ancak modern yaşam kurallarına uyum gösteren geleneklerin perspektifinden yorumlanabileceğini belirtir.¹⁹⁵

Dini cemaatlerin, sadece kendi aralarındaki kanlı çatışmaların yıkıcı sonuçlarına karşı değil, sekülerist bir toplumun din düşmanı tutumuna karşı da koruduğunu düşünen Habermas'ın bütün yazılarının ana motifi, doğalcılık ve dinin karşıt ama birbirini bütünleyen meydan okumalarına, aşkınlıktan koparılmış bir aklın normatif anlamına dair metafizik sonrasına ısrarla karşı çıkma niyetidir.¹⁹⁶

Doğalcılıkla "modern doğal bilimlerini", "din"le de daha çok günümüz dünyasında politize olmuş bir din anlayışını kasteden Habermas, Peter L. Berger'in *The Desecularization of the World* adlı eserinden alıntı yaparak, dini geleneklerin ve cemaatlerin, 1989/1990 yıllarında gerçekleşen çağ dönümünden bu yana gelişme kaydettiğini ve o zamana kadar beklenmeyen siyasi bir anlama kavuştuğunu ifade etmiştir. Diğer taraftan Batı'ya da eleştirel bir gözle bakan Habermas, "Batı tarafında da uluslar arası ilişkilerin ve anlaşmazlıkların algılanışı, bir "medeniyetler çatışması"nın çıkması korkusunun ışığında değişime uğradı –"şer eksenini" bunun öne çıkan örneklerinden biridir sadece. Şimdiye kadar özeleştiril davranan Batılı aydınlar da, Batı'nın başkalarının

¹⁹³ Furseth-Repstad, a.g.e., s. 101.

¹⁹⁴ Jürgen Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında –Felsefi Denemeler–*, Çev. Ali Nalbant, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2009, s. 7.

¹⁹⁵ Habermas, a.g.e., s. 10.

¹⁹⁶ Habermas, a.g.e., s. 13.

gözündeki Oksidentalist imajına saldırgan bir biçimde tepki vermeye başlamaktadır"¹⁹⁷ diyerek, Batı'nın Üçüncü Dünya Ülkeleri üzerindeki baskıcı tutumunu kabul etmiştir.

Görüleceği üzere Habermas, bir taraftan Batı'nın modernizasyona uğramamış Üçüncü Dünya Ülkeleri üzerindeki zorbalığını yukarıda ele aldığımız eserinde defalarca kabul edip dinin bugünkü politik konumunun bu tutumlar sebebiyle olduğunu vurgulayarak din fenomenine zaman zaman olumlu yaklaşırken, diğer taraftan da kimi görüşleriyle olumsuz bir yaklaşım sunmaktadır. O halde Habermas'ın genel anlamda din karşıtı olduğunu söylemek mümkün müdür? Habermas'ın din alanındaki çalışmalarına ilişkin bir derleme eser yazan filozof Eduardo Mendieta, Habermas'ın din karşıtı olduğuna ilişkin görüşlerin yanlış olduğuna inansa da, kesinlikle onun sekülarist olduğunu kabul etmektedir. Bunun yerine, Habermas, Batı kimliğinde dinin oynadığı rolü kabul etmektedir. Ona göre; "felsefesiz bir din dilsiz; dinsiz bir felsefe ise içeriksizdir; hem din hem felsefe kesin garantisi olmadan antropolojik kırılğanlıklarımızla karşılaşmadıkça küçültülemez şekilde olacaktır."¹⁹⁸

Pierre Bourdieu (1930-2002)

Fransız sosyal bilimlerinde uluslar arası bir şöhrete sahip olan, otuzdan fazla eserin yazarı Pierre Bourdieu da yayımlamış olduğu makalelerle din konusuna eğilmiştir. Genelde din fenomenine olan bakışı diğer eserleri içerisinde mündemiç olan Bourdieu, özellikle dinin egemenliği konusuna değinme ihtiyacı hissetmiştir.

Üç temel kavram, Bourdieu'nun çalışmasında merkezi konuma sahiptir. "Habitus", "kapital" ve "alan". Habitus kavramı, sosyal sınıfın ya da sınıf kesimlerinin uygulamalarını üreten ve yeniden üreten ilkelere referansta bulunur. Habitus, bireysel tecrübeleri değil, bilinçsiz bir düzlemde işlevi olan kolektif tecrübeleri yansıtır ve her bir bireyin yaşamındaki önemli belirleyiciler haline gelir. Kapital kavramı, kişinin kendisi ve diğer insanların gelecekleri üzerinde kontrol sahibi olma kapasitesi ile ilgilidir. Ekonomik, sembolik ve kültürel olmak üzere üçe ayrılır. Son olarak alan kavramı ise, statülerin ve statü sahibi aktörlerin çok boyutlu alanlarına açıklama getirmek amacıyla kullanılır. Bu üç kavramı temel alarak Bourdieu sosyal uygulamayı, mevcut kapital ile belli bir alanda gerçekleştirilen sınıf habitusu arasındaki ilişki bakımından yorumlamaktadır.¹⁹⁹

Bourdieu, Max Weber'in dini otorite kavramına da ciddi bir şekilde eğilmektedir. Ona göre dini alanda meydana gelen sembolik etkileşimler, mevcut dini çıkarların bir

¹⁹⁷ Habermas, a.g.e., s. 113.

¹⁹⁸ Furseth-Repstad, a.g.e., s. 105.

¹⁹⁹ Furseth-Repstad, a.g.e., ss. 119-120.

sonucudur. Bu çıkarlar ise, bir bireyin veya grubun varlığına ilişkin açıklamalardan meydana gelmektedir. Bourdieu'ya göre dini otorite ve egemenlik, algılama kategorilerinin egemenliğiyle ilişkilendirilmelidir. Bu algılamalar her zaman güç sahibi olanlara yönelmektedir ve bu da egemen olmayanların, kendilerini ve algılamalarını azaltma eğiliminde oldukları anlamına gelmektedir. Bu, Bourdieu'nun sembolik şiddet olarak tanımladığı bir durumdur. Böylece dinî şiddet, sembolik şiddetin başka bir biçimidir.²⁰⁰

Roland Robertson (1938-)

Daha önce Zygmunt Bauman'ın da görüşlerine başvurduğumuz, sosyolojinin ve din sosyolojisinin başat konularından olan "küreselleşme"yle ilgili, dünyadaki en öncü isimlerinden birisinin, Roland Robertson'un yaklaşımını ele almak istiyoruz.

En başta şunu belirtelim ki Roland Robertson'a göre modernleşme, “dünyanın her yerinde aynı şekilde gelişen bir süreç değil, aksine bir toplumun seçkinlerinin kendi toplumlarını küresel hiyerarşi içine yerleştirme çabalarının bir sonucudur.”²⁰¹

Küreselleşme kavramının din sosyolojisi açısından incelenmesi, daha çok 1990'larda küresel değişimin dini yönünü ele alan Roland Robertson'la ilişkilendirilir. Dünya sisteminin ekonomik güçler tarafından meydana getirilmesine şiddetle karşı çıkar Robertson. Bunun yerine o, dinin küreselleşme süreçlerinin ve alternatif yönlerle ilişkin çatışmaların cereyan ettiği önemli bir alanın bütünleşmiş bir parçası olduğunu öne sürer.²⁰²

Küreselleşme süreçlerinin ilk olarak 1880-1925 yılları arasında başladığını ve hızla ilerlediğini, bu sürecin ikinci aşamasının ise 1960'larda görülmeye başladığını belirten Robertson, ikinci aşamanın “uluslar arası toplum” olarak dört ana referans noktasının (toplumlar, bireyler, uluslar arası ilişkiler ve insanlık) yeniden yapılandırılmasını içerdiğine dikkat çeker. Yine ona göre küreselleşme toplumların ve bireylerin kimliklerini tartışmaya açtığı ve farklı uygarlıkları tek bir kamusal alanda topladığı için, dini gelenekler, dünya düzeninin yeni imgeleri için güçlü kaynaklar haline gelebilir.²⁰³ Robertson, dinin, küreselleşmenin yönünü belirlemeyecek olsa da, küresel durumun tanımını etkilemeye yardımcı olacağını savunur.

Anthony Giddens (1938-)

Günümüz dünyasının modernite ve postmodernite konularında en saygın sosyologlarından birisi olup otuzdan fazla eser kaleme alan, akademik ve entelektüel dünyanın çoğunluğu tarafından çok iyi tanınan İngiliz sosyolog Anthony Giddens'in

²⁰⁰ Furseth-Repstad, a.g.e., ss. 120-121.

²⁰¹ Furseth-Repstad, a.g.e., s. 151.

²⁰² Furseth-Repstad, a.y.

²⁰³ Furseth-Repstad, a.g.e., s. 152.

düşüncelerine de değinmek hayli önemli gözükmektedir. Zira Giddens, modernliği salt sosyolojik jargonlarla açıklamamış, pek çok disiplinle ve konuyla ilişkilendirerek çok önemli bir mevkiye sahip olmuştur.

Modernliği "on yedinci yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisine alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimi"²⁰⁴ olarak tanımlayan Giddens, geleneksel ve modern toplum arasındaki farklılıklara da değinmiştir. Modern toplumsal kurumları geleneksel toplumsal düzenlerden ayıran süreksizlikleri, *değişim hızı*, *değişim alanı* ve *modern kurumların doğası*²⁰⁵ olarak belirlemiştir.

Giddens'a göre modernliğin başat özelliği, yeni olana karşı bir açlık olduğu söylene de bu tümüyle doğru olmayabilir. Modernliği belirleyen şey, yeninin yalnızca yeni olduğu için kucaklanması değil, büyük çapta bir düşünümsellik beklentisidir; bu da kuşkusuz, bizzat düşünümün doğası üzerine düşünüm geliştirmeyi de içerir.²⁰⁶ Modernliğin üç temel kaynağını ise şu şekilde belirtir: İlk olarak, zaman ve uzamın ayrılması: Bu, sınırsız ölçekte zaman-uzam uzaklaşmasının bir koşuludur; zaman ve uzamın kesin biçimde dilimlenmesinin yollarını sağlar. İkinci olarak, yerinden çıkarma düzeneklerinin gelişimi: Bunlar, toplumsal etkinliği yerleşmiş bağlamlardan "kaldırıp" toplumsal ilişkileri geniş zaman-uzam uzaklıklarında yeniden düzenlerler. Son olarak ise bilginin düşünümsel temellükü: Toplumsal yaşama ilişkin sistematik bilgi üretimi, toplumsal yaşamı geleneğin değişmezliklerinden uzaklaştırarak sistemin yeniden üretiminin bütünleyici bir parçası durumuna gelir.

Anthony Giddens'in modern sosyolojiye en büyük katkılarından biri de hiç şüphesiz "ontolojik güvenlik" kavramıdır ki kendisi bunu, "çoğu insanın kendi öz kimliklerinin sürekliliğine ve çevredeki toplumsal ve nesnel eylem ortamlarının sabitliğine duydukları bir itimat"²⁰⁷ olarak tanımlar. Giddens'in modernlik ve paralelindeki konularla ilgili düşünceleri başlıbaşına bir tezin konusu teşkil edeceğinden, konuyu burada bırakıyoruz.

Anthony Giddens, hemen belirtelim ki, dini ayrıntılı bir şekilde incelememiştir. Fakat *Modernliğin Sonuçları* ve *Modernite ve Öz-Kimlik* gibi modernite konularındaki kitapları modern ya da geç modern toplumlardaki dinle ilgili çalışmalarla ilgilidir.

Giddens'a göre din, birden çok anlamda, güven düzenleyici bir araçtır. Manevi anlamda güvenilir desteği yalnızca Tanrılar ve dinsel güçler değil, din görevlileri de sağlar. Hepsinden önemlisi, dinsel inançlar olay ve durumlarla ilgili deneyimlere güvenilirlik

²⁰⁴ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, 4. baskı, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2010, s. 9.

²⁰⁵ Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, ss. 13-14.

²⁰⁶ Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 41.

²⁰⁷ Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 86.

enjekte ederler ve bunların açıklanabilmesini ve karşılıklarının verilebilmesini sağlayan bir çerçeve çizerler. Gelenek-din ilişkisine de değinen Giddens'a göre, gelenek, dinden farklı olarak, belli bir inanç ve uygulama manzumesine değil, bu inanç ve uygulamaların, özellikle zamanla ilişkili olarak, düzenleme biçimine işaret eder.²⁰⁸ Din ve gelenek her zaman yakından ilişkili olagelmıştır ve gelenek, ona tam bir karşılık oluşturan modern toplumsal yaşamın düşünümselliği tarafından dinden çok daha ciddi şekilde baltalanmaktadır.

Robert J. Wuthnow (1946-)

Robert N. Bellah ve Charles Y. Glock'un öğrencisi olan ve din sosyolojisine "yamalı/bohçalı din" (patchwork religion) tabirini kazandıran önemli bir sosyologdur Wuthnow. Tek başına bir din sosyolojisi tezine temel konu teşkil edebilecek sosyologlardan biri olan Wuthnow, din sosyolojisi hakkındaki kuramını "Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Sociology" başlıklı makalesinde özetlemiştir.

Din hakkında oldukça geniş çaplı açıklamalarda bulunduğu için biz Wuthnow'un sadece "yamalı/bohçalı din" (patchwork religion) kavramından bahsedeceğiz. Wuthnow, bu kavramla modern zamanlarda bireyin artık sadece bir din çerçevesinde düşünmediğini, farklı farklı dini geleneklerden parça parça bir şeyler alarak kendi inanç dünyasını şekillendirdiğini anlatmaya çalışır. Yalnızca modern insana ait olan bu özellik, öyle ki, kişiyi "dindar değilim fakat spiritüelim" demeye kadar bile götürebilir.

Çalışmamızın temel sosyologu olan Peter L. Berger, 2006 yılında yapmış olduğu bir konuşmada, kendisinin "çoğulculuk" diye isimlendirdiği duruma Wuthnow'un "yamalı/bohçalı din" dediğini ifade etmiştir. Berger'in ısrarla üzerinde durduğu bir mesele vardır ki, o da, insanların artık modern zamanlarda, daha önceki geleneksel yaşamlarda çok etkin konumda bulunan "kader" anlayışının görünürlüğüne ve kabullenilirliğinin çok alt seviyelere indiği, insanların artık seçimler dünyasında bir seçim yapmak zorunda kaldıkları, artık "kader" değil de "seçimin/seçme işinin" önemli hale geldiğidir. İnsanlar artık bu dönemde kendi gelenekleriyle başka dini geleneklerdeki özellikleri ve anlayışları birleştirerek yeni bir tarz oluşturmakta ve bundan dolayı da "Evet... Katoliğim, ama..." diyebilmektedir. Buradaki "ama/fakat" çok önemlidir ve bu sözde pek çok şey gizlidir. İşte Berger, kendisinin bu düşüncelerinde yalnız olmadığını belirterek, aynı durum için, kendisinin takdir ettiği Amerika'nın en önemli din sosyologlarından biri olan Wuthnow'un "yamalı/bohçalı din" tabirini kullandığını vurgular.²⁰⁹ Berger'e göre, gerek Wuthnow

²⁰⁸ Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, ss. 96-97.

²⁰⁹ <http://pewresearch.org/pubs/404/religion-in-a-globalizing-world>, 28.03.2012.

gerekse başka araştırmacıların Amerika’da birbiri ardına yaptıkları araştırmalar, insanların farklı dini geleneklerden kendilerince parça parça unsurları seçerek mevcut mezheplerle pek de uyuşmayan bir din profili oluşturduklarını belirlemiştir. Bu insanlardan birçoğu kendilerini dindar olarak tanımlamamakta, fakat bir ruhsallık arayışında olduklarını belirtmektedirler.²¹⁰

“Yamalı/bohçalı din” ile, farklı geleneklerden parçalar alarak bireyselleşmiş bir din yaratan insanlar, kurumsal geleneğe kolay kolay uymayacak bir dini profil ortaya çıkarmaktadırlar. Berger bu durumun sebebi olarak dini çoğullaşmayı ve kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasını görüyor.

Günümüzde hakikaten, yalnızca büyük dinler sınıfı dışında telakki edilen dinlere mensup insanlar değil, içerisinde Hıristiyanlığı ya da İşlam’ı barındıran büyük/ilahi dinlere mensup pek çok insan da, farklı dinlere ait ayinleri ya da gelenekleri hayatlarında uygulamakta ve bunda da herhangi bir beis görmemekte, kısacası, Wuthnow’un “yamalı/bohçalı din” dediği yeni bir bireyselleşmiş dine artık inanmaya başlamaktadır. Mesela çok koyu bir Katolik olduğu bilinen şarkıcı Madonna, kendisini artık Yahudi öğretileri “kabala”ya vermiştir. Yine ülkemizde de bu durumun örnekleri oldukça yaygındır. Öyle ki, artık belki de “dindar” olarak tanımlanabilen kişiler arasında bile “yoga yapmak”, gayet sıradan bir durum olmakta ve kimseyi pek de fazla şaşırtmamaktadır.

Daniele Hervieu-Leger (1947-)

Grace Davie’nin “ait olmadan inanma” (believing without belonging) tabirine tam tezat oluşturan “hafıza zinciri” (chain of memory) tezini ortaya koyan en önemli Fransız din sosyologlarından birisidir Hervieu-Leger.

Hervieu-Leger, dini bir hafıza zinciri olarak değerlendirir ve kolektif kimliğin önemli bir unsuru olduğunu savunur. Herviu-Leger’e göre bir hafıza zinciri olarak din, inanan bireyi cemaate ve topluma bağlar, gelenek/kolektif hafıza bu insan topluluğunun varlığının temelini oluşturur. Hervieu-Leger, din konusunun merkezine geleneği, yani bir inanç zincirine referansı yerleştirmekle dinin geleceğinin birdenbire kolektif hafıza problemi ile bağlantılı hale geleceğini belirtmektedir.²¹¹ Hervieu-Léger, modern Batı toplumlarının ve özellikle de Fransa’nın bir dereceye kadar kolektif hafıza krizi yaşadığını ve bu krizin dini hafıza zincirinden mahrum bırakacak bir kopuşa neden olduğunu iddia etmektedir. Bütün

²¹⁰ Peter L. Berger, “Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri”, Çev. Ali Köse, *Laik Ama Kutsal*, Haz.: Ali Köse, Etkileşim Yay., İstanbul, 2006, s. 96.

²¹¹ Talip Küçükcan, “Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İşlam Dünyası”, *İşlam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 13, İstanbul, 2005, s. 115.

bunlara rağmen Hervieu-Leger, modern Avrupa toplumlarında kolektif hafıza ile din arasındaki zincirin tekrar keşfedildiğini savunmaktadır.²¹²

Fransız din sosyologu Daniele Hervieu-Leger'e din özel bir inanma biçimidir ve temel özelliği de geleneğin yasallaştırıcı otoritesine başvurusudur. Dindar olmak "dedelerimizin inandığı" gibi inanmaktır. Bu yönüyle din kolektif bir hafıza zinciridir. Öyle ise bir dine inanma, sembolik bir sistem vasıtasıyla, gücünü ve meşruiyetini gelenekten alan özel bir inanç zincirine hem bireysel hem de kolektif ait olma bilincidir. Hervieu-Leger'e göre modern toplumların sekülerleşmeleri, onların daha çok rasyonel olmalarından değil, modern toplumların temel özelliği olan hızlı değişimden, hafızanın ayakta tutulamamasından ve kuşaklar arası sürekliliğin sağlanamamasından, dolayısıyla da geleneğin inanma olgusundaki belirleyiciliğini kaybetmesinden kaynaklanmaktadır. Modern toplumlar, kitle iletişim araçlarının ürettiği yüzeysel ve günübirlik hafıza ile yaşamaktadırlar. Bu anlamda modern toplumlar hafıza kaybına uğrayan toplumlardır.

Hervieu-Leger'e göre modern din çoğulculukla nitelendirilir; akışkan ve devingendir. O, kurumsallıktan arındırılmaktadır. Köklü gelenekler modernizm karşısında itibarını kaybetmiştir. Riskler ve karmaşıklık, toplum duygusunun yitirilişi, bireysel ufku daraltmaktadır. Gerek kilise içinde ve gerekse kilise dışında beklenmedik dini yenilikler gerçekleşmektedir. Hervieu-Léger, yenilenmelerin çoğunlukla kişisel sorumluluğu vurgulayan gönüllü gruplar tarafından gerçekleştirildiğine işaret etmektedir. Bu gruplar, bedensel işaretler gibi dini ifadenin sözel olmayan biçimlerinin ön planda olduğu manevi toplulukları oluşturur. Entelektüel din ve öğretilere ilişkin bir güvensizlik sergilenmektedir. Bireysel tecrübenin üstünlüğü vardır. Manevi toplulukların bu oluşumu iki biçimde algılanabilir: Başlangıçtaki temel dini tecrübeye bir dönüş ya da modern toplumda dine atfedilen dar sınırlara karşı bir protesto olarak. Ayrıca, çoğunlukla, kiliselerin moderniteye uyarlanmasının bir eleştirisi şeklinde formüle edilen bu protesto, "sekülerleşmenin bir tür duygusal ikmali" olarak da görülebilir. Duygusal yenilenmeler, genel sembollerden arınma sürecine bir yanıt da olabilir. Kolektif duyguya başvurma, evrensel bir sembolik dil sorunu ile karşılaşmadan, tutarlılık ihtiyacını artırmaktadır. Sonuç olarak, manevi yenilenmeler ve sekülerleştirici yönelimler, manevi topluluklarda birlikte hareket etmektedir. Yüksek modernlik bağlamında, geleneksel bir otoriteye başvurma yolu da seçilebilir. Geleneğin kullanımı pragmatik nedenlerledir. Birileri bir geleneği ve onun yolunu benimsemeyi tercih edebilir. Gelenek, nesilden nesle aktarılan bir yaşam şekli olmaktan çıkıp subjektif

²¹² Küçükcan, a.g.m., s. 116.

tercihlerin nesnesi haline gelmektedir. Hervieu-Léger, dinin doktriner ve entelektüel taraflarından ziyade manevi ve maddi tarafları üzerinde durarak bilişsel teoriler tarafından açılan alanı genişletme eğilimini takip etmektedir.²¹³

“Din ve hafıza” ilişkisine din tanımında önemli bir yer veren Hervieu-Leger, söz konusu olgunun “inananlar zincirinin devamlılığı ilkesine” uymadığını ileri sürmektedir. Yani, Batılı bireyin geçmişiyle ilişkisinin, geçmişle bugünün devamlılığının ne kadar sağlanabildiği noktasında soru işaretleri vardır. Bu durum, modern dönemde ortaya çıkan bir kaos olarak değerlendirilmektedir. Buradan modern toplumun “hafıza kaybına” uğradığı, dolayısıyla bir hafıza toplumu olmadığı, geleneksel toplumların ise, bütün yaşam alanlarında kendini hissettiren “hafıza toplumu” oldukları anlaşılmaktadır.²¹⁴

Peter L. Berger, modern dünyada insanların/grupların homojen olmadığı konusunu ele alırken, Hervieu-Leger’in Avrupa’daki dindarlığı tanımlamak için Claude Levi-Strauss’dan alarak kullandığı “brikolaj” kavramına atıfta bulunur. Buna göre insanlar tıpkı lego oynayan çocuklar gibi mevcut farklı dini materyaller seçerek kendilerine ait yeni bir din oluşturmaktadırlar. Bu insanlar hem kilise ile ilişkisini devam ettirenler hem de kilise ile hiçbir bağı olmayanlar arasından çıkabilmektedir. Amerikalılar bu açıdan da Avrupa’dakilere göre farklıdırlar. Kendilerince yeni bir din oluşturanlar arasında kilise ile ilişki içinde olanların oranı Avrupa’dakilere göre daha fazladır. Bu veri aynı zamanda Amerikalıların bireyselliklerinin daha kuvvetli olduğuna işaret etmektedir.²¹⁵

Sekülerleşme sürecini, toplumsal yaşamın bütününe etkisi altına alan dini kültürün yaygınlaşmasının sona ermeye başlaması kadar, toplum ve din arasındaki bağlantının kesilmesi olarak da değerlendiren Hervieu-Leger, 20. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte Batı toplumlarında ve özellikle de ABD’de gündeme gelen ve toplumsal hareketlerin genel adı olan Yeni Dini Hareketlerin, sekülerleşme tezine karşı güçlü bir argüman olduğunu belirtmiştir.²¹⁶

Hervieu-Leger’e göre, Weberyen bakış açısıyla olaya bakıldığında YDH, bağlılarının bizzat kendi dini yaşamlarına verdikleri anlamlar bağlamında dini yapılar olarak kabul edilmeyi hak etmektedir. Modern bireyler, YDH’nin kendilerini bu bilimsel rasyonel gerçekliğin getirip bıraktığı noktada anlamsızlık evreninden kurtaracağı ümidini taşımakta

²¹³ Ole Riis, a.g.m., ss. 315-316.

²¹⁴ Mehmet Özay, a.g.e., s. 79.

²¹⁵ Berger, “Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri”, s. 97.

²¹⁶ Özay, a.g.e., s. 211.

ve anlam arayışlarına yönelik çeşitli sorgulamalara yanıt veremeyen modern kurumlar yerine, bu hareketleri tercih etmektedirler.²¹⁷

Son olarak, şunu da ilave edelim ki, Hervieu-Leger'e göre, din ve toplumsal hafıza ilişkisinin modern toplumda zayıflamış olması, anlam arayan bireyler için bir özgüven sorunu doğurmaktadır. İnsanların da bundan dolayı çeşitli şekillerde ortaya çıkan YDH ile ilişkileri anlamında bir "hafıza inşasına"²¹⁸ gittikleri söylenebilir.

Steve Bruce (1954-)

Günümüzde klasik sekülerleşme kuramının halen en hararetli savunucularından biri olan İskoçyalı sosyologun düşüncelerine de yer vermek istiyoruz.

İncelememizin ikinci bölümünü teşkil eden Peter L. Berger, daha sonra genişçe inceleyeceğimiz gibi, önceleri sekülerizmin sıkı bir savunucusu iken sonraları bu düşüncelerinden vazgeçmiş ve dinin her halükarda galip gelecek yok olup gitmeyeceği fikrini savunmaya başlamıştır. İşte Steve Bruce, Genç Berger'i ve Wilson'u takip etmektedir. Steve Bruce, rasyonel seçim konusundan esinlenen din kuramlarının temel aldığı rasyonel ve bireyci insan görüşünü eleştirmiştir. Ona göre, insanların sürekli karşılaştırmalı bir dinler pazarındaymış gibi, çoğu zaman kendileri için en avantajlı olanı seçtiklerini iddia etmek, din tercihi konusunda var olan sosyal ve kültürel kısıtlamaları aşagılıamak anlamına gelir. Çünkü bu tür bir dini değişim kuramı, ancak dinin artık önem taşımadığı bir toplum için doğru olabilir.²¹⁹

Furseth ve Repstad'a göre, Steve Bruce çağdaş modern liberal toplumda dini organizasyonlara ilişkin neredeyse çözümsüz olan bir ikilemi dile getirmektedir. Bu konuda iki seçenek vardır. Bunlardan birisi, katı ve köktenci bir yaklaşımın benimsenmesidir. Bu, birtakım kimseler için cazip gelebilirken, diğerleri içinse alay konusu olabilir. Örnek vermek gerekirse, eski otoriter toplum içerisinde dinin kalıcılığını sağlamak için cehennemden uzun uzadıya bahsetmek bir strateji olabilirdi; ancak günümüz toplumlarında böyle bir tutum, amaca ulaşmak bir yana, insanların pek çoğunu dine karşı yabancılaştırabilir. Bundan dolayı alternatif bir strateji olarak daha liberal yaklaşımın benimsenmesidir.²²⁰ Bruce'un sözleri toplumumuz için de geçerlilik arz etmektedir aslında. Zira bundan yirmi-otuz yıl önce insanları dine davet etmek ya da dini pratiklerini artırmak için onlara daha çok cehennem temalı vaz-u nasihatler edilirken, günümüzde tam tersine

²¹⁷ Daniele Hervieu-Leger, "Secularization, Tradition and New Forms of Religiosity: Some Theoretical Proposals", Eileen Barker and Mergit Warburg, *New Religions and New Religiosity*, Aarhus University Press, Denmark, 1998, ss. 28-30'dan aktaran Özay, a.g.e., s. 209.

²¹⁸ Özay, a.g.e., s. 220.

²¹⁹ Furseth-Repstad, a.g.e., s. 166.

²²⁰ Furseth-Repstad, a.g.e., ss. 171-172.

cennet temalı konular anlatılmaktadır. Eskiden cehennemden korkularak dine davet varken, bugün daha çok cennetin güzellikleri aracılığıyla davet yapılmaktadır. Çünkü cehennemden korkutmanın araç olarak kullanıldığı bir davetin, bugünün bazı insanların dinden daha da soğutma ihtimali her zaman için vardır.

Grace Davie

Din ile modernite arasındaki ilişkiler üzerinde önemli görüşler serdeden, sosyolojinin modern çağı sosyologlarından biri de İngiliz Grace Davie'dir. Davie, *Religion in Britain since 1945* adı ile 1994'de yayımladığı kitabında kullanmış olduğu kavramlarla din sosyolojisinde haklı bir öneme haiz olmuştur. Davie'nin din fenomenine bakış açısını derinlemesine incelemek elbette çalışmamızın esas konusu değildir, bundan dolayı biz onun yalnızca, din sosyolojisinde şöhrete kavuşmuş iki kavramından bahsedeceğiz ki, bunlardan biri "ait olmadan inanma (believing without belonging)", diğeri de "vekaleten din (vicarious religion)"dir.

1980'lerin ortalarından itibaren din ile modernlik arasındaki bağlantılara odaklanan Davie'nin, *Religion in Britain since 1945* adlı eserinin son bölümünün hareket noktası, modernite ve post-modernite gibi üzerinde yoğun tartışmanın yapıldığı iki düşünce biçimi; bir taraftan, modernizm ve postmodernizm, diğeri taraftan, aralarındaki flu ayrımı akılda tutarak, öncekinin temel ilkelerinin sosyo-ekonomik yapılar açısından, sonrakinin kültürel formlar açısından anlaşılması söz konusudur. Tartışmanın amacı, bunların her birinin parçası oldukları toplumlar gibi, yüz yıl içinde de yakından gözlemlendiği gibi, dinin görünümünün her iki sosyal yapı ve kültürel formlar içindeki yerini tam olarak anlamaktır.²²¹

"Modern Avrupa toplumlarında toplumun önemli kesimlerinde çekiciliğini devam ettiren dini hayat formları nelerdir? Dünyanın bir parçası ve değişen küresel bir ekonomi içinde, fakat tarihi ve hususi olarak tanımlanabilecek biçimde derin bir Hıristiyan geçmişe sahip bir toplumda karşımıza çıkan nedir?" gibi sorularla düşüncelerini derinleştiren Davie, kutsal açıdan iki alternatif, yani iki inanç grubuna dikkat çektiğini ifade eder. Birincisi, en azından 'Yeni çağ' kavramına eşlik eden varlık ve düşünme biçimi olarak değilse de, çok kolay bir şekilde geç modernliğe adapte edilebilecek dini hayat formlarıyla alakalıdır. İkincisi ise, kiliselerin ana çizgisinin içinde ve dışında, zorluk ve belirsizlikle yaşamının

²²¹ Grace Davie, "Din Sosyolojisinde Yeni Yaklaşımlar: Batılı Bir Bakış", Çev. Mehmet Akgül-İhsan Çapcıoğlu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. XLVI, Sayı 1, Ankara, 2005, s. 203.

(post-modernizmin göstergelerinin) ortaya çıkardığı sıkıntılar karşısında insanlara bir sığınak sağlayan yansıma olarak dile getirilebilecek çok farklı bir tarz önermektedir.²²²

Grace Davie, özellikle 1990'lardan itibaren sekülerlik ile din arasındaki ilişki noktasında yanlış giden bir şeyler olduğunu kavramıştı. Özel anlamda İngiltere'de, geniş anlamda ise Avrupa'da, insanlar bir yandan Tanrı'ya olan "inanç"larının oldukça yüksek olduğunu ifade ederken, diğer taraftan yapılan istatistiksel çalışmalarda insanların kiliseye "ait olma" oranlarında önemli ölçüde düşüşün olduğu gözlemleniyordu. Pek çok sosyolog bu iki duruma ilişkisiz iki şey olarak bakarken ya da bunları uyumsuz olarak addederken, Davie bu meseleye önemli oranda kafa yormuş ve bu iki zıtlığı açıklamak amacıyla "ait olmadan inanma", yani "believing without belonging" tabirini ortaya atmıştır. Bu tabir o denli etkili olmuştur ki, din sosyolojisi literatürüne, kelimelerin baş harfleri bir araya getirilerek "BWB" olarak geçmiştir. Davie'nin bu tabirine göre insanlar, modern-öncesi dönemde örneği görülmemiş bir şekilde, bir yandan hiçbir kiliseye düzenli bir şekilde devam etmemekte ya da kendisini oraya ait hissetmemekte, ama diğer taraftan da Tanrı'ya olan inanç varlığını da elden bırakmamaktadır. Böylece modern dönemde birtakım insanlar, herhangi bir yere aidiyetlik duygusu hissetmeden Tanrı'ya inanışlarını sürdürmeye devam ettirmektedirler.

Modern dönemde Avrupalılar, elle tutulur pek çok ateistin iddia ettiğinin aksine, Tanrı'ya inanmaya devam etmişler ve dini ya da en azından "manevi" hassasiyetlere sahip olmuşlardır. İnananların oranı bugün oldukça, hatta hiç de tahmin edilmediği ölçüde yüksek durumdadır. Davie'ye göre bugün özellikle İngiliz toplumundaki pek çok insan Tanrı'ya olan inancının varlığından bahsetmekte; fakat bunu pratiğe dökmemekte, dini ayin şekline büründürmemektedir. Ya da şurası kesindir ki, kutsal kesinlikle kaybolup gitmemiştir.²²³

Davie, kendi tezine istisnalar oluşturabilecek ülkelerin varlığına da işaret etmeden geçememektedir. Sözelimi Fransa, ülkenin tarihine atıfta bulunmadan açıklanamayacak bir tezat olarak diğer Katolik ülkelere farklı bir profil ortaya koymaktadır. Diğer istisnalar -özellikle "ait olmadan inanma" çerçevesine hiç uymayanlar- tarihî bir bakış açısından da görülmelidirler. Bilinmelidir ki, sınırın her iki tarafında da dinin İrlanda'lı kimliğine ilişkin sorunlarla karışık hale gelmiş olduğu iki İrlanda bulunmaktadır. Hem Cumhuriyet, hem de Kuzey İrlanda'da yüksek dînî inanç ve pratik düzeyleri, bu birbirine

²²² Grace Davie, "Din Sosyolojisinde Yeni Yaklaşımlar: Batılı Bir Bakış", s. 208.

²²³ David Voas-Alasdair Crockett, "Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging", *Sociology*, volume 39, number 1, February 2005.

dolaşmışlığın hem sebebi, hem de sonucudur. Özellikle Cumhuriyet'te dînî pratiklerle ilgili istatistikler alışılmadık ölçüde yüksek olmaya devam etmektedir.²²⁴

Çalışmamızın ana temasını oluşturan sosyolog Peter L. Berger de, Avrupa'nın sekülerleşme konusunda Amerika'dan farklı olarak bir istisnayı teşkil etmesinin açıklanmasının oldukça zor olduğunu söylemekle birlikte, Davie'nin "ait olmadan inanma" tezinin bu konuda yararlı olabileceğini söylemektedir.²²⁵ Yine bir söyleşisinde Berger, Avrupa'nın dünyanın her tarafında yaygın olan dinin görünürlüğü konusunda niçin bir istisna oluşturduğunu açıklamak için Davie'nin kullandığı bu tabirin çok yerinde olduğunu belirterek, onun oldukça güzel ve doğru bir üslup keşfettiğini söyler.²²⁶

Davie'nin ortaya atmış olduğu kavramlardan birisi de "vekaleten din"dir (vicarious religion). Bu kavramla Davie, önemli bir oranda Avrupalının kendi kiliselerini, genelde de devlet kiliselerini, artık kendilerinin yapmayı düşünmedikleri şeyler konusunda vekil kıldıklarını kastetmiştir. Ona göre bin yıl arifesinde birçok Avrupalı, bir bütün olarak halk adına birçok işi yerine getirdiklerini kabul ederek, kiliselerine kızgınlık duymaktan çok müteşekkir olmaya devam etmektedir. Sözelimi kiliselerden bireyler ve ailelerin yaşam döngülerinde ve ulusal kriz veya kutlama zamanlarında kutsalı dile getirmeleri istenmektedir. Bu işlerin yerine getirilmesinin reddi, hem bireysel, hem de kolektif beklentileri ihlal edecektir. Bu denklemin merkezinde aktif ve pasif gruplar arasındaki ilişkiler bulunmaktadır. Şimdiye dek Avrupa'da dînî açıdan pasif durumda olan yeterince insan, kiliselerin temsilci rolünün hala mümkün olacağı şekilde kiliselerine nominal bir bağlılığı muhafaza etmektedir. Aslında bir çok bakımdan bu rol -ister ibadet, ister yaşam döngüsü, ister ahlaki meseleler, isterse siyâsî tartışma bakımlarından olsun- teşvik olunmaktadır. Bunun daha fazla devam edip etmeyeceği oldukça yerinde bir sorudur. Vekâleten işgörmenin çok açık risklerinden biri, kiliselerle halk arasında doğrudan temas yokluğudur. Bu, hemen bir dînî duyarlılık yitimiyle sonuçlanmayabilirken (veriler bunun aksini ortaya koymaktadır), dînî bilgide kuşaktan kuşağa çarpıcı bir düşüşe yol açmaktadır. Modern Avrupa'da, özellikle de gençler arasında Hıristiyan öğretinin temel anlayışlarına ilişkin olarak bile cehalet bir kuraldır; bu da güven verici bir durum değildir.²²⁷

²²⁴ Grace Davie, "Avrupa: Kuralı Doğrulayan İstisna mı?" Çev. İhsan Toker, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 47, sayı 1, 2006, s. 204.

²²⁵ Peter L. Berger, "Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler", Çev. İhsan Çapcıoğlu, *Dini Araştırmalar*, c. 5, sayı 13, Ankara, Mayıs-Ağustos 2002, s. 6.

²²⁶ Charles T. Mathewes, "An Interview with Peter Berger," *The Hedgehog Review*, 8: 1 & 2 (Spring & Summer 2006), p. 155.

²²⁷ Grace Davie, "Avrupa: Kuralı Doğrulayan İstisna mı?", s. 238.

Davie ile ilgili söyleyeceklerimizi onun “din” hakkındaki veciz sözüyle bitirelim: “Avrupa’da din, bir buzdağı gibidir. İlginç olan büyük bölümü suyun altındadır, görüş açısı dışındadır.”²²⁸

1.2.3. Modern Çağda Dine Yaklaşımlar Çerçevesinde Peter L. Berger

Yukarıda bahsettiğimiz pek çok sosyologdan sonra sıra, esas incelememize konu olan sosyolog Peter L. Berger’e (1929-) geldi. Günümüzün yaşayan belki de en önemli sosyologu olarak tavsif edilebilecek Amerikalı sosyolog Berger’in düşüncelerini çok geniş bir şekilde ilerleyen bölümde ele almaya çalışacağımız için bu başlıkta sadece önemli görüşlerine ana hatlarıyla açıklamaksızın değineceğiz.

1960’larda akademik ve entelektüel dünyada yazıları görülmeye başlanan Berger, önceleri, çalışma arkadaşı Thomas Luckmann ile birlikte, hocaları Alfred Schutz’dan etkilendikleri konuların başında gelen “fenomenoloji”ye yönelik yazılar yazmaya başlamıştı. Zaten “din”e fenomenolojik bakış açısını ilk defa sistemleştiren kişiler, çalışmamızın Giriş bölümünde de bahsettiğimiz gibi, Berger ve Luckmann’dır. Türkçe’ye *Gerçekliğin Sosyal İnşası* ismiyle çevrilen eserlerinde, bilgi sosyolojisi ile din sosyolojisini uzlaştırmışlar ve dine fenomenolojik bakış açısını uyarlamışlardır. O hale gelmiştir ki, din sosyolojisinde “fenomenoloji” kelimesi geçtiğinde bu iki isim ve birlikte yazdıkları bu eser akla gelmeye başlamıştır. Düşüncelerini bu iki sosyolog hem birlikte yazdıkları makale ve eserlerde, hem de tek başlarına yazmış oldukları yazılarla derinlemesine tartıştılar ve din sosyolojisinde haklı bir önemi elde ettiler.

1960’larda sekülerliğin çok önemli olduğuna ısrarla vurgu yapan Berger, insanlık modernleştikçe dine eskisi kadar ihtiyaç kalmayacak diyordu. Yaklaşık yirmi-yirmi beş yıl kadar sürdürmüş olduğu bu düşüncesinden 1990’larda vazgeçmiş, sekülerliğin kaçınılmaz olarak modernleşmeye sebebiyet vermediğini, “çoğulculuşma”ya neden olduğunu ve dinin etkisinin kaybolmasının bir tarafa, eskiye nazaran daha görünür hale geldiğini belirterek, tabiri caizse düşüncelerinde bir devrim yapmıştı. Önceleri sekülerliğin savunucuları arasında en başta yer alırken, sonraki yıllarında sekülerlik-karşıtı grubun en önemli isimleri arasında yer aldı. 1967’de yazmış olduğu ve sosyolojide hayli önemi haiz olan *Kutsal Şemsiye* adlı eseri, “Genç Berger” dönemi diyebileceğimiz, sekülerliğin savunucusu olduğu yılların düşüncelerinin en önemli ürünüdür. Özellikle 1997 yılında kaleme almış olduğu “Secularism in Retreat” başlıklı makalesi ise, düşünceleri değişmiş Berger’in ilk

²²⁸ Grace Davie, “European Religious Exceptionalism,” CEWERN Briefing, Paper 17, July 2003 at <http://www.faithineurope.org.uk/davie.html>, 29.03.2012

örneklerinden biridir. Sonraki yıllarda Berger, eşi Brigitte Berger ve Hansfried Kellner ile birlikte kaleme aldıkları eserde “bilincin modernleşmesi”ne odaklanmışlardı. Bu eser de din sosyolojisinde olmazsa olmaz eserler arasında yer aldı. Daha burada değinemeyeceğimiz pek çok eser ve makale ile Berger, kendi ismiyle bir ekol oluşturacak çapta din sosyolojisinde çok önemli bir konuma sahip olmuştur.

Kısaca, modern çağda “din fenomeni”ne yaklaşım konusunda yukarıda da gördüğümüz üzere pek çok söylem dile getirildi, pek çok kavram ortaya atıldı, pek çok ilginç sonuçlar ortaya kondu. Aslında bütün bunlardan çıkan tek bir sonuç vardı: Din, günümüzün modern dünyasında kesinlikle gözlerden kaybolup gitmemiş; aksine çeşitli veçhelerle tekrar insanoğlunun düşünce dünyasının merkezine en az eski etkinliğiyle tekrar oturmuştu. İşte sosyologlar, belki de dile getirdiğimiz bu sonucu, özellikle 1990’lardan itibaren Berger’in yazılarında görmeye başladılar ve yıllar geçtikçe Berger’in düşüncelerinin ne derece yerinde olduğunu daha iyi kavramaya başladılar, kendisinin entelektüel kişiliği ve eserleri üzerine makaleler yazmaya, editöryal kitaplar oluşturma işine giriştiler.²²⁹ Çünkü Berger, kendisinin katkısının da olduğu, bilinen kalıplaşmış yanlışların mantıksızlığını ortaya koymuş ve o güne kadar “dokunulamayan” konulardan olan meselelere yazılarında dokunmuş ve ilmek ilmek yeni sosyolojik dokuyu oluşturmuştur.

²²⁹ Linda Woodhead-Paul Heelas-David Martin (ed.), *Peter Berger and the Study of Religion*, second edition, Rotledge, London and New York, 2002.

II. BÖLÜM

PETER L. BERGER VE DİN FENOMENİNE YAKLAŞIMI

2.1. Berger'in Hayatı ve Eserleri

Peter Ludwig Berger, 17 Mart 1929'da Avusturya'da, Viyana'da doğdu. II. Dünya Savaşı'ndan sonra, henüz daha gençlik yıllarında, parasız-pulsuz, ailesiyle birlikte Amerika Birleşik Devletleri'ne göç etti. Wagner College'dan 1949'da lisans derecesini; New School for Social Research'ten 1950'de yüksek lisans, 1952'de de doktora derecelerini aldı. 1955 ve 1956'da Almanya Bad Boll'daki Evangelische Akademie'da çalışan Berger, 1956'dan 1958'e kadar University of North Carolina'da asistan olarak, 1958'den 1963'e kadar da Hartford Theological Seminary'de doçent olarak görev aldı. Daha sonra, New School for Social Research, Rutgers University ve Boston College'da profesörlük yapan Berger, 1981'den bu yana Boston University'de Sosyoloji ve Teoloji profesörü olup, ekonomik gelişme ile dünyanın farklı yerlerindeki sosyo-kültürel değişimler arasında ilişkiler konusunda sistematik tarzda incelemeler yapan Boston University bünyesindeki The Institute for the Study of Economic Culture isimli kuruluşun 1985'den bu yana direktörlüğünü yapmaktadır. Berger'in, sosyolojik teori, din sosyolojisi ve Üçüncü Dünya ülkelerinin gelişimi ile ilgili yazmış olduğu onlarca eser, neredeyse bir düzine sayıda dile çevrilmiştir. 1992'de, kültüre önemli katkılar sağladığı için Avusturya hükümeti tarafından Manes Sperber ödülüne layık görülen Berger, Boston University'den emekliye ayrılmıştır.²³⁰ Lutherci olarak bilinen Berger, evli ve iki çocuk babasıdır.

Berger'in eserlerinin ve makalelerinin sayısını tam olarak bilmenin hakikaten imkânı yoktur. Eskilerin deyimiyle oldukça “velûd” bir yazar olan Berger'in çalışmalarının tam bir listesini ne eserlerinde ne de internet ortamında onunla ilgili hazırlanmış sayfalarda bulmak mümkün. Bununla birlikte, Coşkun'un, *Kutsal Şemsiye*'nin Giriş'inde belirttiği gibi,

²³⁰ <http://www.bu.edu/religion/faculty/bios/berger/>, 06.04.2012.

Berger'in elliye yakın kitabı ve yüz elliye yakın da makalesinin olduğu tahmin edilmektedir.²³¹

Eserlerini, kronolojik olarak şu şekilde sıralayabiliriz:

1961a *The Noise of Solemn Assemblies: Christian Commitment and the Religious Establishment in America*, Garden City, NY: Doubleday,

1961b *The Precarious Vision*, Garden City, NY: Doubleday,

1963 *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*, Garden City, NY: Doubleday,

1964 *The Human Shape of Work: Essays in the Sociology of Occupation*, (editör ve katkıcı), NY, Macmillan,

1965 *The Enclaves* (Felix Bastian takma adıyla yayınladığı bir roman), Garden City, NY: Doubleday,

1966 *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, (Thomas Luckmann'la), Garden City, NY: Doubleday,

1967 *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, NY: Doubleday,

1969a *Marksizm and Sociology: Views from Eastern Europe* (ed.), NY: Appleton Century,

1969b *A Rumour of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, NY: Dobleday, (Yeni Baskı 1990),

1970 *Mouvement and Revolution* (Richard Neuhaus'la), NY: Dobleday,

1972 *Sociology: A Biographical Approach* (Brigitte Berger'le), NY: Basic Books,

1973 *The Homeless Mind: Modernisation and Consciousness*, (Brigitte Berger ve Hansfried Kellner'le), NY: Random Hause,

1974 *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change*, NY: Dobleday,

1975 *Protocol of a Damnation* (roman), NY: Seabury,

1976 *Against the World for the World: The Hartford Appeal and the Future of American Religion* (Richard Neuhaus'la ortak editör ve katkıcı), NY: Seabury,

1977a *Facing up to Modernity: Excursions in Society, Politics and Religion*, NY: Basic Books,

²³¹ Berger'in 1986'ya kadar yayınladığı kitaplarıyla 1954'den 1984'e kadar yayınladığı yüzü aşkın makalelerinin tam bir listesi için bak, Hunter, James Davison ve Ainlay, Stephen C., *Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of Interpretive Sociology*, Routledge and Kegan Paul, London ve NY, 1986, s. 236-243.

- 1977b *To Empower People: The Role of Mediating Structures in Public Policy* (Richard Neuhaus'la), Washington, American Enterprise Institute,
- 1979a *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City, NY: Doubleday,
- 1979b *Future Directions for Public Policy*, Forum,
- 1981a *The Other Side of God* (editör), Garden City, NY: Doubleday,
- 1981b *Sociology Reinterpreted: An Essay on Method and Vocation* (Hansfried Kellner'le), Garden City, NY: Doubleday,
- 1983 *The War Over the Family: Capturing the Middle Ground* (Brigitte Berger'le), Garden City, NY: Doubleday,
- 1986 *The Capitalist Revolution: Fifty Propositions About Prosperity, Equality and Liberty*, NY: Basic Books,
- 1987a *Capitalism and Equality in America* (Nordal Akerman'la editor),
- 1987b *Capitalism and Equality in the Third World* (editör),
- 1988 *In Search of an East Asian Development Model* (editör) vd.,
- 1990 *The Capitalist Spirit: Toward a Religious Ethic of Wealth Creation* (editör),
- 1992 *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*, NY: The Free Press,
- 1993 *Institutions of Democracy and Development* (editör),
- 1995a *New Migrants in the Marketplace: Boston's Ethnic Entrepreneurs*, (editör Marilyn Halter),
- 1995b *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning* (Thomas Luckmann'la),
- 1996 *To Empower People: From State to Civil Society* (vd.),
- 1997a *Four Faces of Global Culture*
- 1997b *Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experience*,
- 1998 *The Limits of Social Cohesion: Conflict and Mediation in Pluralist Societies: A Report of the Bertelsmann Foundation to the Club of Rome*,
- 1999 *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (editör),
- 1999 *Business and Democracy: Cohabitation or Contradiction?* (Annette Ahern'le editor),
- 2002 *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World* (Samuel P. Huntington'la), Oxford University Press,
- 2003 *Questions of Faith: A Skeptical Affirmation of Christianity*, Blackwell Publishing,

2009, *In Praise of Doubt: How to Have Convictions Without Becoming a Fanatic* (Anton Zijderveld'le), HarperOne,

2011, *Adventures of an Accidental Sociologist -How to Explain the World Without Becoming a Bore-*, Prometheus

Ayrıca yayın yıllarını tespit edemediğimiz şu çalışmaları da bulunmaktadır:

-*American Apostasy: The Triumph of 'Other' Gospels*, (vd.),

-*Aspiring to Freedom: Commentaries on John Paul II's Encyclical the Social Concerns of the Church*,

-*Religion in a Revolutionary Society*,

-*Speaking to the 3rd World: Essays on Democracy and Development*,

-*The Structure of Freedom: Correlations, Causes and Cautions*, (vd.),

-*Christian Social Ethics in a Global Era* (editör Max L. Stackhouse vd.),

-*A Future South Africa: Visions, Strategies, and Realities*, (Bobby Godsell'le editor),

-*Modernization and Religion*.²³²

Berger'in yukarıdaki eserlere ilaveten iki tane de roman eseri vardır ki bu, aslında Berger'in sıradan bir kişi olmadığını da ortaya koyar. Sosyoloji, din sosyolojisi, teoloji gibi pek çok alanda onlarca eser yazan Berger'in romanları ise şunlardır:

1965 *The Enclaves*

1975 *Protocol of a Damnation*

Berger'in eserleri görüldüğü üzere oldukça fazla ve bu kadar eseri sanki tamamlarcasına, Haziran 2011'de *Adventures of an Accidental Sociologist -How to Explain the World Without Becoming a Bore-* adında bir kitap daha yayımlar. Amerika'nın önde gelen gazetelerinde, hakkında makalelerin yayınlandığı²³³ bu son eserinde hayatının önemli safhalarını da anlatan Berger, aynı zamanda entelektüel dünyaya kazandırmış olduğu düşüncelerini, özet mahiyetinde okuyucularına tekrar sunmuştur.

2.2. Berger'in Entelektüel Portresi ve Modern Sosyolojideki Önemi

Adventures of an Accidental Sociologist: How to Explain the World Without Becoming a Bore adlı son entelektüel yaşamöyküsünün sonunda, Berger, Viennese'deki çocukluğundan bir olayı nakleder:

²³² Ali Coşkun, "Peter Ludwig Berger'in Din Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi", *Kutsal Şemsiye*, Peter L. Berger, Çev. Ali Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul, 2005, s. 10

²³³ Michael Dirda, Book review: 'Adventures of an Accidental Sociologist,' by Peter L. Berger, http://www.washingtonpost.com/entertainment/books/book-review-adventures-of-an-accidental-sociologist-by-peter-l-berger/2011/07/07/gIQAZQfODI_story.html, 06.04.2012.

“...4 ya da 5 yaşlarında olmalıydım. Doğum günü yıldönümüm için bana çok karmaşık elektronik bir oyuncak tren vermişlerdi. Çok önemli teknik özellikleri olmasına rağmen, ben bu oyuncuğun mekaniğine hiç ilgi duymamıştım. Bunun yerine ben, yere uzanıp trendeki hayali yolcularla konuşmuştum.” Bunlar, ünlü sosyologun notlarından. O, “Bütün kaprisleriyle birlikte insan dünyasının sonsuz cazibesine kendisini kaptıran ve onu anlamak için çaba sarfeden” bir sosyologdur. Mesut bir şekilde, Berger, bu meraka entelektüel bir disiplin ortam aracılığıyla, yani kendisinin dikkate değer ve kalıcı katkılar sunduğu sosyolojiye kapılmıştır.²³⁴

Yıllarca birlikte olup eserler yazdığı çalışma arkadaşı Thomas Luckmann, okul günlerinden şu şekilde bahseder: “Bunalmanın/can sıkıntılarının paylaşılmaya başlandığı anlardan bir gündü. Berger ve ben New York’taki Graduate Faculty for Political and Social Science of the New School for Social Research’te öğrenci idik. Kendisini son yüzyılın en önemli filozoflarından biri olarak gördüğüm Karl Löwith o enstitüde 1950’lerin başlarında din hakkında bir seminer verdi. O hem büyük bir filozof, hem de zor zamanlarında çok onurluca bir yaşam süren insandı. O seminerden çok az şey hatırlıyorum, fakat o monoton bir şekilde hem Hıristiyan hem de nazik (gentleman) bir insan olma ikilemi hakkında yazmış olduğu denemelerinin birinden diğerine geçiyor, onları okuyordu. Derste uyanık kalmak için kâğıda rastgele bir şeyler karalıyordum. Ne yazdığımı, hangi dilde yazdığımı, ya da nasıl bir şey yaptığımı falan hatırlamıyorum. Hatırladığım şey, yanı başımdaki öğrencinin (Berger) de aynı benim durumumda olduğuydu. Berger ve ben o günden itibaren arkadaş olduk artık.”²³⁵

Luckmann’ın aynı makalesinden, Graduate Faculty of the New School’da her ikisi de öğrenci iken, önemli bir Weberyan din sosyologu olan Carl Mayer’den etkilendiklerini öğreniyoruz. Albert Solomon gibi pek çok hocadan etkilenseler de Berger ve Luckmann’ın düşünce dünyaları üzerinde en fazla etki sahibi hocaları, Alfred Schutz’du. Schutz’un, Max Weber’in inşa ettiği tarihsel bir kurumsal sosyolojisinin ve kültürel formasyonların üzerine oluşturduğu eylem teorisi için katı bir fenomenolojik bir temel sağlama işi girişimleri, onlara devam ettirilmesi ve yukarılara çekilmesi gereken bir proje gibi göründü. Dolayısıyla Schutz’un öncülüğünü ettiği bilgi sosyolojisi ve fenomenolojik yaklaşımı onlara oldukça ilginç ve çekici göründü.²³⁶

²³⁴ George Weigel, “In Praise of Peter Berger”, 2011,

<http://www.firstthings.com/onthesquare/2011/08/in-praise-of-peter-berger>, 19.04.2012.

²³⁵ Thomas Luckmann, “Berger and His Collaborator(s)”, *Peter Berger and the Study of Religion*, p. 19.

²³⁶ Luckmann, “Berger and His Collaborator(s)”, a.y.

Luckmann, birlikte yazdıkları eserler konusunda da tabiri caizse itiraflarda bulunur ve özellikle önemli eserlerin çoğunda Berger'in katkısının kendisinininkinden çok daha fazla olduğunu belirtir. Örneğin, *Gerçekliğin Sosyal İnşası* adlı eserleri. “Bunu hakikaten kim yazmıştı? Bu soru, hem arkadaşlarımız hem de öğrenciler tarafından, resmi ve gayri resmi toplantılarda, oturumlarda yöneltildi. Ancak, kitabı yazma aşamasında ya da daha sonraki zamanlarda ne ben bunu düşündüm ne de Berger. Şimdi, üzerinden o kadar yıl geçtikten sonra, eğer kitapları birlikte yazmışsak, bu nasıl olmuştu, kim ne kadar yazmıştı? Hatırladığım kadarıyla, kitabın ilk iki sayfasına başlayış Berger'den gelmişti. Başka bir kitapta da geçen sekülerizasyon ve çoğulculukla ilgili yazılanlar, benden çok Berger'e ait. Şurası kesindir ki, her ne zaman ben kitabın bitmesiyle ilgili umut kaybına düşsem, ya da çeşitli nedenlerden dolayı yazmakta yavaş davransam, Berger, hem benim zaman zaman yavaşlığımı hoşgörüyor hem de olanca enerjisiyle bana motivasyon veriyordu. Örneğin *Gerçekliğin Sosyal İnşası* kitap projesinde normalde o bana eşlik eden bir yazar olacaktı, fakat kitabın büyük bir bölümünü yazan Berger'di ve çalışmanın tamamlanması için büyük çaba sarfetti. ... Çünkü Berger, benim yazdığımdan hem daha çok hem de daha etkileyici yazıyordu. ... Yazılarımızda, Weber, Schutz, Marx, Durkheim, Halbwach, Gehlen gibi kişilerin etkisi büyüktü. Devlerin omzuna çıkarak, Berger ve ben, onların fikirlerini yeniden biçimlendiriyor ve yeni bir sentez oluşturuyorduk.”²³⁷

Gary Dorrien'e göre Berger, 1970'lerdeki akımlara kapılıp başka sosyologlar gibi herhangi bir sol ya da o türden başka bir gruba ideolojik olarak bağlanmadı ve onların söylemleri çerçevesinde görüşlerini sunmadı. Teoloji'yi de hakkıyla okudu. Philadelphia'da Lutheran Theological Seminary'de çalışarak papazlıkla ilgili bir kariyer olasılığı olan yere bir yılını verdi. Berger'in teolojik tutuculuğu ve papazlık çerçevesindeki bakış açısı, modern teolojik bilimle tanışmasına kadar hayatta kalabildi. Tarihsel-kritik yaklaşım ve teoloji onun çok ilgisini çekiyordu.²³⁸

Kendisini tanıyanların tanıklığına göre Berger inançlı bir Protestan'dır. Yine de fenomenolojik ve kültürel yaklaşımların çoğunun analizinde ilahi bir realiteye yer vermez. Çünkü bir sosyolog, insani ve sosyal realitenin arkasında, ötesinde ilahi bir realitenin varlığı konusunda sessiz kalır genelde. Fenomoneoloji diliyle söyleyecek olursak, sosyoloji hakikat sorununu parantez içine alır. Bu pozisyon “metodolojik agnostisizm” olarak isimlendirilebilir. “Metodolojik agnostisizm”, ise, sosyolojinin dinin boyutları ve yansımaları hakkında malumat sağlayabildiğini ama dinin hakikatine/gerçekliğine dair

²³⁷ Thomas Luckmann, “Berger and His Collaborator(s)”, pp. 20-21.

²³⁸ Gary Dorrien, “Berger: Theology and Sociology”, *Peter Berger and the Study of Religion*, p. 28.

herhangi bir iddiasının olmadığını ifade eder.²³⁹ Yani, inançlı bir Lutheryan Hıristiyan olmasına rağmen, Peter Berger, tam bir profesyonel sosyolog olarak, yazılarında ve düşüncelerinde hiçbir zaman Avrupa Lutheryan geleneğinde şekillenen Hıristiyanlığa inanan bir kişi sırrını açığa vurmamıştır.²⁴⁰

Berger'in önemli eserlerinden biri olan *A Rumour of Angels*, şu anki zorbalığından sıyrılmış/kurtulmuş bir teolojinin, "aşkınlığın işaretleri/remzleri"ni, bu dünyanın içerisinde, doğal dünyanın sınırlarının da ötesinde olabileceği de dâhil olmak üzere aramaya koyulması gerektiğini belirten bir teklif sundu. Dini tecrübeyle başlamak demek, aziz figürlü tek-yönlü bir mistik tecrübesine odaklanmak demek değil; sevmek, ilgilenmek, teklif etmek, oynamak, gülmek, kötülüklerle karşılaşmak ve umudu bulmak gibi insanoğlunun olağan deneyimlerinin dini imajlarını keşfetmek için yola koyulmaktır. Hıristiyanlık tecrübesi de bu konuda hiçbir ayrıcalığa sahip değildir ya da bu genel kanıdan azade değildir. Hıristiyanlık İncil'i de "özel kompleks bir insan deneyiminin" kayıt altına alınmış şeklidir. Bundan dolayı da diğer dini kalıplarla kıyaslandığında onun hiçbir özel statüsü yoktur. Aynı sorular İncil'e de sorulmalıdır: "Burada ne söylenmek isteniyor? Bu cümlelerde insanoğlunun hangi insani tecrübesi ortaya konuyor? Aşkın doğruluğun gerçek keşiflerini biz burada, bu dünyada görebilir miyiz, ya da ne şekilde görebiliriz, ya da hangi sınıra kadar görebiliriz?" Bu işte, Berger'in dini düşüncesindeki kritik bir dönüşü temsil eder. 1960'ların sonlarından itibaren artık diğer dini tecrübeleri de araştırmaya koyuldu. Din sahasına karşılaşılan modernliği, tarihsel ve kültürel göreceliğin etkilerini tartıştı. Tüm dindar dünya-görüşlerinin tarihsel şartlardan kaynaklandığını ve insan tecrübesini de olabildiğince etkilediğini söyledi. Hıristiyanlığa karşı getirmiş olduğu bu farklı anlayış yaklaşımından sonra, Hıristiyanlığın yanılmaz, dışsal otoritesi üzerine temellenen bir din olduğuna ilişkin görüşünü yansıtan *The Heretical Imperative*'i 1979'da yayımladı ve modern teknolojik girişimin merkezinde yeniden canlanma ve yeniden formüle etme amacı güden bu "heretik"²⁴¹ projeyi ortaya koydu.²⁴²

Berger'in İncil'le ilgili çalışmalarına David G. Horrel de değinir. Berger'in İncil'in toplumu-dönüştürücü rolünü anlama çabalarına yönelik kaleme almış olduğu yazılarının/ çalışmalarının önemine ilk defa işaret eden kişinin, 1972'de yazdığı makalesinde Mayne Weeks olduğunu, yine 1975'de *Kingdom and Community* adlı eserini yayınlayarak

²³⁹ Abdurrahman Kurt, "Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, Sayı 2, 2008, s. 84.

²⁴⁰ Bernice Martin, "Berger's Anthropological Theology", *Peter Berger and Study of Religion*, p. 187.

²⁴¹ **Heretic:** Bir dinin ya da topluluğun inançlarına ters düşen inançlara sahip kimse.

²⁴² Dorrien, a.g.m., pp. 33-34.

Hıristiyanlığın ilk dönemlerinin sosyal-bilimsel perspektifini gösteren kişi olan John Gager'ın da görüşlerini oluşturmasında Berger'e çok şey borçlu olduğunu belirtir.²⁴³

Horrel'a göre, Berger'in İncil (Yeni Ahit) ile ilgili çalışmalarında dikkate değer önemli noktalar vardır. Bir kere Berger, İncil'e ya da herhangi bir dini fenomene, sosyolojik olan fakat aynı zamanda dini içeriğin önemini azaltmayan yeni bir yaklaşım şekli teklif eder. Çünkü Berger'e göre insani olarak üretilmiş olan anlam evreni, hiçbir zaman açıklanamaz ya da sosyo-ekonomik bir temele indirgenemez. İkinci olarak "kutsal şemsiye" olarak adlandırılan dini bir nosyonla, -sembolik bir evren- Berger, teolojik ve sosyolojik unsurları bir araya getiren yeni bir yol teklif eder. Böylelikle Berger'in çalışmaları, özel sosyal pratikleri ve sosyal etkileşimin görünümünü yasallaştıran teolojik fikirlerin içerisinde bulunduğu şekilleri çalışmak için bir uyarıcı niteliğinde olmuştur. Yine Berger'in teorik çalışmaları –ve özellikle onun çalışma arkadaşı Luckmann'la yürüttükleri çalışmalar– son dönem sosyal-bilimsel İncil çalışmalarında çok geniş bir nüfuzla sahip olmuştur. Bu nüfuzun ise pek çok sebebi vardır: Berger'in ufuk çerçevesi İncil metinlerini teolojik olarak değerli bir malzeme olarak görmek, anlamlı bir insan dünyası inşa eder ve "dünya" içerisinde yer alan insan yapıp-etmelerini şekillendirir.²⁴⁴

Berger'in ilginç yanlarından biri de onun pek çok sosyologun aksine, sadece kendi alanıyla ilgili eserleri okuması değil, edebiyatla, özellikle de öyküyle ilgilenmesidir. Hatta o ilgilenme düzeyiyle de yetinmemiş, yukarıda da dile getirdiğimiz gibi, *The Enclaves* (1965) ve *Protocol of a Damnation* (1975) adlarında iki tane de roman yazmıştır. Çünkü Berger, daima bir disiplinin, özellikle de sosyolojinin, edebiyatla pek çok bağlantıya sahip olması gerektiğine inanmıştır. Öykü okumaları, hiçbir zaman istatistik verilerle onaylanamayan insani şartların/insani özelliklerin bütün yönlerinin örtüsünü açtıkça, o, insanoğlunun sosyolojik analizini yaptı; üzeri örtülü gerçekler edebiyatla açıldıkça o, sosyolojide zirveye tırmandı.

Berger, düşünceleri üzerine makaleler, hatta eserler yazılan ve bu yüzden de kanımızca kesinlikle sıradan olmayan bir sosyologdur. Onun düşünceleri üzerine yazılan bu eserler, ulaşabildiğimiz ve tespit edebildiğimiz kadarıyla, üç tanedir. Bunlardan birisi Titus Hjelm tarafından yazılan *Peter L. Berger on Religion: The Social Reality of Religion*²⁴⁵; ikincisi, J. D. Hunter ve S. C. Ainlay'ın editörlüğünde yazılan *Making Sense of*

²⁴³ David G. Horrel, "Peter Berger and New Testament Studies", *Peter Berger and the Study of Religion*, pp. 144-145.

²⁴⁴ Horrel, a.g.m., pp. 8-15.

²⁴⁵ Titus Hjelm, *Peter L. Berger on Religion: The Social Reality of Religion*, Equinox: London.

*Modern Times*²⁴⁶, üçüncüsü de yine bir editöryal bir çalışma olan *Peter Berger and the Study of Religion*²⁴⁷ adlı eserdir. Son bahsettiğimiz kitaba bir tanıtım yazısı yazan Linda Woodhead, arkadaşı Paul Heelas ile birlikte “Modern Zamanlarda Din” başlıklı kitap yazma konusunda anlaştıklarında, klasik dönem sosyologlarından sonraki dönemde, özellikle II. Dünya Savaşı sonrası sosyolojide dinle ilgili derli toplu eser bulunmadığını keşfettiklerini ve bunun çok önemli bir ihtiyaç olduğunu belirterek böyle bir derleme esere karar verdiklerini söyler. Böyle bir eser yazma niyetinden sonra da acaba hangi sosyolog temele alınmalı sorusunu sorduklarını ve sosyolojide din fenomenine araştırmaya yönelik çalışmalar yapan hemen herkesin bir şekilde atıf yaptığı kişi olarak Peter L. Berger’i gördüklerini ve bundan dolayı çalışmaya da Berger’i temel aldıklarını belirtirler. Berger’in dinle ilgili çalışmalarının bir “meta-teori” olarak görülebileceğini iddia ederler.²⁴⁸

Berger’in teorik çerçevesinin temelleri, daha kariyerinin başlarında, çalışma arkadaşı Thomas Luckmann’la birlikte yazdıkları *Gerçekliğin Sosyal İnşası* (1966) kitabında yer alır. Bilgi sosyolojisindeki bu esaslı eser, kanaat, bağlılık ve sosyal gerçeklik arasındaki bağlantıları keşfedip ortaya çıkarmaktadır. Berger bu argümanlarını din alanına da uyarlayarak 1967’de *Kutsal Şemsiye*’yi (1967) yayımladı. Modern dönem şartlarıyla ilgili olarak *Homeless Mind*’i (1973) ve *Facing up to Modernite*’yi (1979) yayımladı. Aile ile ilgili olarak *The War over the Family*’i (1983), ekonomik kültürler ve gelişme ilgili olarak da *Pyramids of Sacrifice* (1974) ve *The Capitalist Revolution*’u (1987) yayımladı. Berger’in din fenomeniyle ilgili ilgilenmesi, kariyeri boyunca devam etti. O, daha çok Amerika’da ve Avrupa’da yaşanan dinin (özellikle Hıristiyanlık) kaderi üzerine odaklandı, fakat daha sonra ilgisi küresel dini hareketlere, İslam’ın yayılışı ve Karizmatik Hıristiyanlığa kadar hızlı bir şekilde genişledi. Bu tür gelişmelerin sekülerizasyon konusunda kariyerinin ilk dönemlerinde benimsemiş olduğu görüşlerini tekrar gözden geçirip değiştirmesi (örnek olarak 1999’da yayımlamış olduğu *The Desecularization of the World* adlı eserine bakılabilir), onun deneysel kanıtlara ve gelişmelere ne kadar açık olduğunu bir ispatıdır.²⁴⁹ Ve bu son eserlerinde artık Berger, gençlik dönemlerinde benimsemiş olduğu görüşlerin yanlış olduğunu belirterek dinin hâlihazırda bugün de var olduğunu ve (belki Avrupa hariç) en modern toplumlarda bile hayatîyetini sürdürdüğünü, ancak belki uygulama farklılıklarının var olduğunu vurgulamıştır.

²⁴⁶ J. D. Hunter-S. C. Ainlay (ed.), *Making Sense of Modern Times, Peter L. Berger and the Vision of Interpretive Sociology*, New York, 1986.

²⁴⁷ Linda Woodhead-Paul Heelas-David Martin (ed.), *Peter Berger and the Study of Religion*, second edition, Rotledge, London and New York, 2002

²⁴⁸ Linda Woodhead, “Introduction”, *Peter Berger and the Study of Religion*, p. 1.

²⁴⁹ Woodhead, a.g.m., p. 2.

Berger’i diğer modern çağ sosyologlarından ayıran pek çok özellik var: Onun arkadaşları Berger’in “aracı kurumlar” olarak isimlendirdiği kiliselerin varlığınının ya da görünürlüğünün artışıını önemsemezken, o bu konuya ısrarla vurgu yapmıştır. Dünyanın pek çok düşünürü fakirliğin, kimsesizliğin, çaresizliğin kol gezdiği Üçüncü Dünya ile ilgili fikriyat oluşturma çabasına girişmezken, o bu konuda da pek çok şey yazıp-çizmiştir. Rahipler ve sosyal bilimciler, evanjelizmi modern-öncesi bir şey olarak azlederken, Peter Berger, doğru bir şekilde, onu dünyayı dini alan olarak yeniden şekillendiren moderniteye farklı bir cevap olarak görmüştür. Aynı şekilde çalışma arkadaşlarının çoğu modernizasyonun Batılılaşmayı ima ettiğini iddia ederken, Berger, bir kere daha düşünerek, pek çok modernitenin olduğunu ve modernizasyona giden tek bir yolun bulunmadığını haykırarak dile getirmiştir.²⁵⁰

Din sosyolojisi sahasında anti-sekülerist tarafın en sıkı savunucusu olan ve hatta bu kuramın literatürden atılmasını dahi teklif eden David Martin’in de pek çok sosyolog gibi Berger’in entelektüel kişiliğinden etkilendiğini, makalesinden açık bir biçimde görmekteyiz. Çok önceleri bir kütüphanede görmüş olduğu *The Precarious Vision* adlı kitabında, Berger’in muhtemel bir gelecekte İslam’ın tekrar yükselişe geçebileceğini ve hükmedebileceğini söylediğini; herkesin, himayenin seküler sol politika altında olacağını tahmin ettiği o günlerde böyle bir şey söylemenin tuhaf olmakla birlikte Berger’in çılgınlığını da ortaya koyduğunu belirterek, Berger’in entelektüel kişiliğiyle ilk defa bu şekilde tanıştığını söyler. Martin’e göre, onun yazılarının özel meziyeti, somutlukların çok iyi yerleştirilmiş olmasıdır ki, belki de bu, Berger’in dünya hakkındaki merakının, onun soyut zihni faaliyetlerine ağır basmış olmasından kaynaklanmaktadır. Ona göre Berger’in yazıları sadece akıcı ve çekici değil, aynı zamanda hemen hemen tüm yazıları akıl almaz bir şekilde berraktır. Berger’in dilinin son derece berrak olması, Martin’i oldukça şaşırtır. Zira Avusturya’dan İngilizce konuşulan bir dünyaya gelen bir göçmenin bu şekilde yalın yazı yazabilmesi, ancak ona verilmiş bir lütuf olabilir.²⁵¹

Martin’e göre, Berger’in hüneri, umulmadık şekilde, onun geleneksel sapkınlığın kuşkulu bir heretiği olduğunu onaylar. Bu onu dıştan görünüşü çok katı olan sıradan bir muhafazakâr yapmaz; fakat sosyal istikrarsızlıklarımızı ele alan ve konuyu önemle işleyen kişilerle aynı kategoriye sokar. O sadece sıradan anti-entelektüel bir entelektüel değildir, aynı zamanda Batı-eğitilmiş yardımcıları (practitioner) üzerinde yorumsamacı şüpheleri de kullanan birisidir. Berger, aynı zamanda postmodernizm gibi genelleştirilmiş nosyonlar

²⁵⁰ Weigel, “In Praise of Peter Berger”.

²⁵¹ David Martin, “Berger: An Appreciation”, *Berger and the Study of Religion*, pp. 11-12.

içerisinde ele alınan derin güncel meseleleri keşfetmeyi de istemez; fakat sabırlı bir şekilde durum her neyse onu aynen ortaya çıkarır.²⁵²

Hepsi olmamakla birlikte bazı teologların, Berger'i radikaller kadar rahatsızlık duyan birisi olarak bulmalarına şiddetle karşı çıkan Martin, Berger'in *The Noise of Solemn Assemblies* (1961b) ve *The Precarious Vision* (1961a) adlı eserleri her ne kadar teolojik bağlantılara işaret etse de, özellikle *A Rumour of Angels*'da o teolojik yapıyı inşa etmeye başladığını ve kavram dünyamıza "aşkınlığın işaretleri/remzleri" ifadesini kattığını belirtir. Onun sosyolojisi insancıl olduğu için, teolijisi de hareketlerimizin/jestlerimizin her türlü imalarının da üzerinde "insan"la başlar. Martin'e göre, Berger, insanî düzenlemelerin meydana getirdiği değişiklikler dâhil olmadan toplumu anlamaya çalışan Hıristiyan bir hümanisttir. O aynı zamanda, insan yüzünün ayırıcı niteliklerinde, vücudun jest-mimiklerinde ve halet-i ruhiyelerimizin uyuşmazlıklarında, Tanrı'nın tezahürlerini bulma çabasında olan bir sosyologdur. Berger'in teolojik liberalizmi ise, *The Heretical Imperative* ve *A Far Glory* adlı eserlerinde yer alan dini düşüncelerinde daha da belirginleşir.²⁵³

Martin'e göre, Berger'in *A Far Glory* adlı eseri, az bilinen ama Berger'in özünü yansıtan bir kitaptır. Bu kitapta Berger, bir seviyede tüm repertuarının tematik bir indeksini sunar: görecelilik, çoğulculuk, makuliyet, anlamlı evren (cosmoi), bilişsel edinimlerimiz ve geri dönütlerimiz, çağdaş evsizlik ve nerede olduğumuza dair belirsizlik. Bu Berger'in onun, Lutheryan bir din adamı olduğu konusunda şüpheleri olduğu anlamına gelmez. Berger, aynı zamanda uluslararası "bilgi sınıfının" emperyalizmi ve onunla nasıl başa çıkılacağı, sekülerizm tezinin gerçek ilintisi, dinin her yerde yükselişte olmasına rağmen, "Avrupa istisnasının" nasıl hesaba katılması gerektiği, İslam'ın ve Evangelizm'in gittikçe küresel bir anlam kazanması meselelerinde de ufuk açıcı analizlerde bulunmuştur.²⁵⁴

David Martin'e göre, sosyolojiye olan tutku derecesindeki bağlılığı ve anlık sessizliklerle ve yalnızlıkla iletişime geçme arzusu Berger'e bizim kelimelerimizi canlandıracak, ufuk çerçevelerimizi yenileyecek ve bizim algılarımızı değiştirecek bir kabiliyet kazandırmıştır.²⁵⁵ Bu sözler de aslında Berger'in diğer sosyologlara nazaran ne kadar "farklı" ve "öncü" bir sosyolog olduğunun kanıtıdır.

Berger'in entelektüel portresi olarak sunulanlar, onun aslında bu disiplindeki önemini de bütün çıplaklığıyla ortaya koymaktadır. Berger'in etkisi, açık bir şekilde, din

²⁵² Martin, a.g.m., s. 13.

²⁵³ Martin, a.g.m., s. 14.

²⁵⁴ Martin, a.g.m., s. 15.

²⁵⁵ Martin, a.g.m., s. 16.

çalışmalarında, en merkezi araştırma ve tartışma konuları da içine alacak şekilde çok geniş bir alanda görülebilir: dini bağlılığın sosyolojik doğası, modern zamanlarda dinin dönüşümü, din ile ekonomi alanı arasındaki ilişki, sekülerizasyon teorisi ve onun yeniden gözden geçirilmesi, İncil’le ilgili çalışmalar, teoloji ile sosyoloji arasındaki kesişim noktası.²⁵⁶

Her şeyden önce, bazı yazarların, Berger’in, yirminci yüzyılın en üretken ve en çok okunan sosyologlarından biri olduğunu söylediklerine²⁵⁷ dikkat çekmekte yarar vardır. P. E. Hammond’un da işaret ettiği gibi Berger, yüzyılımızda akademisyen olsun veya olmasın, dinle ilgilenenler arasında en geniş okuyucu kitlesi oluşturmuş sosyologlardan birisidir. Ona göre Berger’in böyle bir okuyucu kitlesine hitap etmedeki başarısı, dinsel meseleleri ele alışındaki sosyolojik kavrayış inceliğine ve büyük soruları, herkesin anlayabileceği kavramlarla ifade etmesine atfedilebilir.

Berger’in çalışmaları, “çağdaş sosyolojideki en önemli dünyevileşme teorilerinden biridir.”²⁵⁸ Yine Berger’in başarısı “klasik sosyolojinin yorumcu bakış açısını yeniden ihya için yapılan bir girişim olarak gelişmiştir.”²⁵⁹

Yukarıda belirtilenlerden de anlaşılacağı üzere Berger, kitaplarının bir kısmı Amerika’da milyonlarla ifade edilen rakamlar üzerinde satışları yapılan, çalışmaları ve görüşleri üzerine sempozyum, tez, araştırma, eleştiri vb. türden çok sayıda yayınlar yapılan, hatta bugünün dünyasında çok yaygın bir hal alıp etkin bir sanal mekan haline gelen sosyal paylaşım sitelerinde, konferans veya söyleşi görüntüleri paylaşılıp hakkında uzun uzadıya yorumlar yapılan günümüzün en önde gelen sosyologlarından biridir.²⁶⁰

Yarım yüzyılı aşkın süredir devam eden entelektüel hayatı boyunca, Peter Berger, toplumu, kültürü, kutsal kabul edilen fikirleri anlamamıza yönelik çok orijinal katkılar yapmış ve yapmaya da devam etmektedir.

2.3. Berger’in Sosyoloji Anlayışı

Çalışmamızın merkezini Berger’in “din fenomeni”ne bakışını irdelemek oluşturduğu için, biz onun sosyolojik bakış açısını derinlemesine el al(a)mayacağız. Fakat din fenomeni

²⁵⁶ Woodhead, a.g.m., p. 5.

²⁵⁷ P. E. Hammond, “Religion in the Modern World,” *Making Sense of Modern Times*, ed. J. D. Hunter and S. DC. Ainlay, London 1986, p. 158.

²⁵⁸ S. Seidman-A. Jeffery, ed. *Culture and Society: Contemporary Debates*, Cambridge University Press, New York, 1990, p. 224.

²⁵⁹ C. S. Ainlay-J. D. Hunter, ed. *Making Sense of Modern Times*, Routledge&Kegan, New York, 1986, p. 4.

²⁶⁰ Bununla ilgili pek çok web adresi var. Birkaçını söyleyecek olursak; CEU’daki (Central European University) bir konferansı için bkz. <http://www.youtube.com/watch?v=RUIJfwaFXoAw>, (08.04.2012). Boston University’deki bir söyleşisi için de bkz. <http://www.youtube.com/watch?v=hea3zf7ISNQ>, (08.04.2012).

ile ilgili söyledikleri de genel sosyoloji anlayışı doğrultusunda geliştiği için, temel başlıklar halinde Berger'in sosyoloji anlayışına değinmek istiyoruz.

2.3.1. Berger ve Luckmann'ın Bilgi Sosyolojisi

Peter L. Berger ve çalışma arkadaşı Thomas Luckmann'ın “bilgi sosyolojisi” ile ilgili yazmış oldukları en meşhur çalışma, 1966 yılında *The Social Construction of Reality / A Treatise in the Sociology of Knowledge* özgün adıyla yayımlanmış oldukları eserdir. Türkçe'ye *Dinin Sosyal Gerçekliği –Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*²⁶¹ adıyla çevrilen eser, bilgi sosyolojisi alanında başyapıt olarak kabul edilmiş ve bu disiplinin temellerinin atıldığı eser olarak sosyoloji dünyasında önem kazanmıştır.

Berger ve Luckmann'ın söz konusu eserleri, kaynaklarıyla itibariyle oldukça eklektiktir ve hocaları Alfred Schütz'un etkisi pek çok yerde belirgindir. Onlar, antropolojik varsayımlarını ve diyalektik metodu Karl Marx'tan, özellikle de onun ilk yazılarından, insan ve tabiatı ile ilgili antropolojik açılımları H. Plessner, A. Gehlen'den ve Gehlen'in insan biyolojisi ile ilgili düşüncelerinden almışlardır. Toplumsal gerçekliğin tabiatı ile ilgili görüşlerinde büyük oranda etkilenmiş olsalar bile, Marx'tan alınan diyalektik perspektif ve Weber'den gelen öznel anlamlar vasıtasıyla toplumsal gerçekliğin inşası üzerine vurguyla, Durkheim'in yapısalcı anlayışı yumuşatılmıştır. Onların diyalektik perspektifleri, bireylerin toplumsal yapı tarafından şekillendirildiğini ve onların toplumsal dünyayı yaratmada hiçbir rollerinin olmadığını öne süren yapısalcı ve determinist yaklaşıma bir alternatif oluşturmuştur.²⁶²

İşte bu eserin önsözünde, yazarlar, büyük İslam mutasavvıflarından olan İbn-i Arabi'nin “Adlar denizinden kurtar bizi ey Rabbim!” sözünden hareketle, sosyolojik teoriye yönelik okumalarında, bu feryadı sık sık dile getirdiklerini ve nihayetinde de, asıl argümanlarındaki adların tümünü çıkarmaya karar verdiklerini belirtirler.²⁶³

Yazarlar, bu kitabın temel tezlerini şu şekilde belirtirler: Gerçeklik, sosyal olarak inşa edilmiştir ve bilgi sosyolojisi, bu inşanın meydana geldiği süreci analiz etmek zorundadır. “Gerçeklik” ve “bilgi” onların bu tezlerindeki anahtar terimlerdir. Bunlar, sadece gündelik konuşmalarda kullanılmakla kalmayıp, uzun bir felsefi sorgulama tarihini gerilerinde bırakan terimlerdir. “Gerçeklik”i, irademizden bağımsız bir varlığa sahip olarak tanıdığımız (bizden “uzakta olmalarını isteyemeyeceğimiz”) fenomenlere ait bir nitelik

²⁶¹ Peter Berger-Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası –Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, Çev. Vefa Saygın Öğütle, Paradigma Yay., İstanbul, 2008.

²⁶² Lütfü Ülver, *Peter L. Berger'in Sosyoloji Anlayışına Göre Modern Toplumda Din Sorunu*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Danışman: M. Emin Köktaş, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2002, s. 1.

²⁶³ Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, s. XII.

olarak, “bilgi”yi de bu fenomenlerin gerçek olduklarının ve spesifik özellikler taşıdıklarının kesinliği olarak tanımlamak, amaçlarımız açısından yeterli olacaktır.”²⁶⁴

“Gerçek nedir? Nasıl bilinir? Bunlar, sadece felsefi sorgulamaya değil, aslında insani düşünceye özgü en kadim sorulardandır. İnsan özgür müdür? Sorumluluk nedir? Sorumluluğun sınırları nerededir? Bütün bunlar nasıl bilinir?” gibi kışkırtıcı sorularla bilginin sınırlarını irdeleyen yazarlar, bilgi sosyolojisinin, bilgi’nin nihai geçerliliğine ya da geçersizliğine bakmaksızın, bir toplumda “bilgi” olarak kabul gören her ne varsa bizzat ilgilenmesi gerektiğini ifade ederler. Bütün insani “bilgi”nin sosyal durumlar içerisinde geliştirilmesi, nakledilmesi ve korunması ölçüsünde, bilgi sosyolojisi, bunu ortaya çıkaran süreçleri (ki bunlar, olduğu gibi kabul edilen bir “gerçeklik”in sokaktaki adam açısından katılması sonucu bu biçimde oluşan süreçlerdir) anlamaya çalışmalıdır. Bir başka deyişle, bilgi sosyolojisi, gerçekliğin sosyal inşasını analiz etmekle ilgilenir.²⁶⁵

Bilgi sosyolojisi (Wissenssoziologie) teriminin Max Scheler tarafından ortaya atıldığına dikkat çeken yazarlara göre bilgi sosyolojisi, Alman düşünce tarihinin belirli bir döneminde felsefi bir merkezle ortaya çıkmıştır. Bu yeni disiplin, özellikle İngilizce konuşan dünyada, sonradan uygun bir kontekse yerleşmişse de, ortaya çıktığı entelektüel döneme ait problemlerin damgasını taşımaya devam etmiştir.²⁶⁶

Bilgi sosyolojisindeki “bilgi”, bir topluluğun hatta bireyin “bilgi” olarak kabul ettiği şeylerin tamamıdır. İnanç, fikir, yorum, uygulama, bir teorinin anlamı bu kapsama girer mesela. Bu sözü edilen şeyler, toplumsal evren hakkında olabildikleri gibi fiziksel evren hakkında da olabilirler. Aynı şekilde “görünenler”e ilişkin oldukları kadar, “görünmeyenlere” de ilişkindirler.²⁶⁷

Berger’in, eşi Brigitte Berger ve Hansfried Kellner ile 1981 yılında birlikte yazmış oldukları meşhur *The Homeless Mind –Modernization and Consciousness–* (Modernleşme ve Bilinç) adlı eserin başında da bilgi sosyolojisine değinirler. Yazarlara göre, bilgi sosyolojisi; düşünce tarihi veya felsefe tarihi gibi teorik bilincin analizi ile değil, olağan yaşamlarını sürdüren sıradan insanların bilinci sorunu ile ilgilenmelidir.²⁶⁸

Yine yazarlara göre, bilgi sosyolojisinin ilk görevi, bilincin mihenk taşlarının sistematik bir betimlemesi olmalıdır. Burada, fenomenoloji son derece yararlı bazı

²⁶⁴ Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, s. 3.

²⁶⁵ Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, s. 6.

²⁶⁶ Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, ss. 6-7.

²⁶⁷ Adil Çiftçi, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları –Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması–*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2009, ss. 39-41.

²⁶⁸ Peter L. Berger-Brigitte Berger-Hansfried Kellner, *Modernleşme ve Bilinç*, Çev. Cevdet Cerid, 2. baskı, Pınar Yay., 2000, s. 24.

vasıtaları bizim kullanımımıza sunar. Bilgi sosyolojisi ile çok yakından ilişkili olan fenomenoloji terimini Giriş bölümünde açıkladığımız için burada bunu açıklamıyoruz. Yine yazarlara göre bilgi sosyolojisi, özel bir duruma yaklaşırken şu soruyu soracaktır: “Bu durum için bilincin bu duruma özgü diğer durumlarındakinden farklı elemanları değildir?” Bilgi sosyolojisinin bir başka görevi, bilincin yapısı ile belirli özel kuruluşlar ve kuruluş süreçleri arasındaki ilişkiyi kurmaktır. Bir başka deyişle, bilgi sosyolojisi daima belirli bir sosyal durumun muhtevası dâhilinde bilinç ile ilgilenir. Bu işin başarılabilmesi için, fenomenolojinin yerini bu iş için daha uygun bir vasıta olan kuruluşların sosyolojik analizi almalıdır.²⁶⁹

2.3.2. Toplumsal Yaşamın İnşası:

Dışsallaşma – Nesnelleşme – İçselleşme

Berger’in bilgi sosyolojisinde topluma yaklaşımının temelini, üç adımdan oluşan diyalektik bir süreç oluşturmaktadır ki, bu üç aşama, “dışsallaşma” (externalization), “nesnelleşme” (objectivation) ve “içselleşme”dir (internalization). Yani onlar toplumun kuruluşunu üç safhadan müteşekkil görürler. Özet olarak şimdi bunları açıklamaya çalışalım:

Dışsallaşma: Yazarlar, toplumun/dünyanın kuruluşu konusunda ortaya attıkları diyalektik sürecin ilk safhasına bu ismi vermişlerdir. Burada bireyler kendi etkinleri ile kendi dünyalarını inşa ederler. Toplum düzenine, devam eden insani bir üretim olarak bakarlar. Toplumsal düzen, geçmiş insan etkinliğinin bir sonucudur ve “insan etkinliği onu üretmeye devam ettiği sürece vardır.” Buna göre dışsallaşmanın iki boyutundan söz etmek mümkün: Bunlardan birisi, insanların yeni bir dost/arkadaş edinmek, çeşitli konularda bilgi birikimini artırmak için çeşitli eğitimsel/sanatsal faaliyetlere katılmak ya da yeni bir iş kurmak gibi, yeni kültürel ortamlar oluşturmaları anlamına gelir. Diğeri ise, insanların öteden beri sürdürdükleri dostluklarını devam ettirmeleri demektir. Örneğin arkadaşlık, hem insanlar tarafından üretilen hem de onların dışında olan bir kurum olması hasebiyle devam eden insani bir üretimdir. Yine evlilik, yeni bir iş uğraşının hazırlanması da dışsallaşmanın örnekleri olarak sunulabilir.²⁷⁰ Antropolojik ve biyolojik bir zorunluluk²⁷¹ olan dışsallaşma safhası, diyalektik sürecin üretim safhasıdır.

Nesnelleşme: Bireylerin gündelik hayatı, düzenli, önceden tertiplenmiş, kendisini insanlara kabul ettiren, ama görünüşte onlardan bağımsız bir gerçek olarak algılama

²⁶⁹ Berger vd., *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 25-28.

²⁷⁰ Wallace-Wolf, a.g.e., s. 326.

²⁷¹ Çiftçi, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları*, s. 49.

sürecidir. Çünkü Berger ve Luckmann'a göre bireye günlük hayatın gerçekliği, nesnelleşmiş gibi görünür. Bu süreçte dil, nesnelere belirleyen en önemli araçtır. Gündelik hayatın ortak nesnelleştirilmesi, dile ait anlamlarla korunur. Gündelik hayat, benim gibi insanlarla birlikte sürdürdüğüm yaşam olduğu için dili anlamak zorunludur. "Arkadaşlık örneğinden hareket edecek olursak; nesnelleştirme, iki kişi arasında etkileşimlerinin sonucu oluşan arkadaşlık, bu iki arkadaşın karşısında bir toplumsal gerçek olarak çıkacak demektir. Arkadaşlar bu gerçeğe "biz" diye söz ederken, arkadaşlığı bir nesnel gerçek olarak gördüklerini belirlemek için dili kullanmaktadırlar. Bu ikisinin arkadaş olduklarını duyan başka insanlar, bu ilişkinin ne olduğunu anlarlar."²⁷²

Diyalektik sürecin nesnelleşme safhası, Berger'in çalışmalarında izine sıkça rastladığımız "insan görüşü" ile de yakinen ilgilidir. İnsan, fıtratı gereği anlam aramaya mecbur bir varlıktır ve "anlam verme", bireysel olarak gözükebilecek bile toplumsal bir tona da sahiptir. Bu şekilde birey birey yapılan anlamlandırmalar sonucunda anlam yapıları inşa edilir ve böylece toplumsal/kültürel bir "anlam dünyası" kurulmuş olur ki buna da "sembolik evren" adı verilebilir.²⁷³

İçselleşme: Yaygın bilinen yanlış anlayışın aksine, insan, toplumun bir ferdi olarak dünyaya gelmez, sadece buna eğilimli bir donatımla doğar. Bu bilinç yöntemi ile başkalarının bilincinin ona yüklenmesi sonucu toplumsal bir diyalektik oluşur ki, buna "sosyalleşme" adını verebiliriz. Berger'in penceresinden konuya yaklaştığımızda bu "sosyalleşme"ye "içselleş(tir)me" de demek mümkündür. Başka bir söyleyişle, "bireyin toplumsal davranış kalıplarını (babalık, annelik vs.) yani birtakım bilgi stoklarını kendine mal etmesine"²⁷⁴ içselleş(tir)me demektedir. Biraz daha açacak olursak, kişi dünyaya gelmeden önce, kendisinden önceki insanların hayatlarını idame ettirdikleri "nesnel bir dünya" vardır. İnsan doğup belli bir aklî olgunluğa eriştikten sonra "önemli ötekiler" ile karşılaşır ki yakın ailenin ve sülalenin içerisine girdiği bu grup, çocuğun gerçek dünyasıdır. İşte Berger, kişinin, tanıdığı olduğu insanları "anne, baba vb." olarak kategorileştirerek onlarla özdeş bir dünya kurmasına "içselleş(tir)me" adını vermektedir.

Berger ve Luckmann, sözünü ettiğimiz bu üç safhayı şu cümlelerle özetlerler: "Toplum insani bir üründür. Toplum, nesnel bir gerçekliktir. İnsan, sosyal bir üründür."²⁷⁵ Çiftçi, tercümeyle az bir farkla şu şekilde yapar: "Toplum bir insani üretimdir. Toplum bir

²⁷² Wallace-Wolf, a.g.e., s. 327.

²⁷³ Çiftçi, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları*, ss. 50-51.

²⁷⁴ Çiftçi, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları*, s. 53.

²⁷⁵ Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, s. 92.

nesnel/dışsal gerçekliktir. İnsan bir toplumsal üretimdir.”²⁷⁶ Buradaki “Toplum bir insani üretimdir” ifadesi “dışarıya vurma, dışsallaş(tır)ma”ya; “Toplum bir nesnel/dışsal gerçekliktir” ifadesi “nesnelleş(tir)me”ye; “İnsan bir toplumsal üretimdir” ifadesi ise “içselleş(tir)me”ye tekabül eder.²⁷⁷

Hatta, Adil Çiftçi, Berger-Luckmann’ın “dünya kurma” kavramını ve “kuruluş süreci” hakkında yazdıklarını genel anlamda “din”e, özel anlamda “İslam”a da teşmil etmiştir: “Böylece “dünyanın kuruluşu” hakkında konuşma, “dinsel dünyanın kuruluşu” hakkında konuşma olarak okunabilir. Tek “dinsel dünya” kuşkusuz yoktur; fakat Müslümanlar söz konusu olduğunda bu “genel”in ismi “İslam”dır. Nasıl ki fenomenolojide “toplum” veya “dünya”, “kurulan” bir toplum veya dünya ise, fenomenolojik din sosyolojisinde de İslam “kurulan bir toplum veya dünya”dır. Herkes zaten sık sık “İslam’ın kuruluşu”ndan söz ettiğine göre, malumu ilanda bulunmuş olmuyor muyuz.”²⁷⁸

Günay da, “Dışsallaşma”, “nesnelleşme” ve “içselleşme”nin, Berger’in fenomenolojik sosyolojik kuramının anahtar kavramları olduğunu belirtir.²⁷⁹ O halde şurası açıktır ki, Berger’in toplumla ilgili düşünceleri, Durkheim’in görüşlerinden farklıdır. Yani toplum Durkheim’in dediği gibi sadece insanın “dışında” değil, içsel varlığının bir parçası olarak “içinde”dir. Toplum sadece hareketlerimizi kontrol etmekle kalmaz, kimliğimizi, düşüncelerimizi ve duygularımızı şekillendirmektedir. Toplumdaki yapılar kendi bilincimizdeki yapılar haline dönüşmektedir.²⁸⁰

Berger, özellikle *The Sacred Canopy* adlı eserinde bahsini ettiğimiz dışsallaştırma, nesnelleştirme ve içselleştirme şeklindeki kuramsal diyalektik şemasını kullanır. Bireylerin toplumsal kurumlarının hem üreticileri hem de ürünleri olduklarını vurgular. Din de bir toplumsal kurum olarak, diğer kurumların yaşadığı sürecin aynısına tabiidir. Diğer bir deyişle, din insanî olarak yaratılmıştır,²⁸¹ bir nesnel gerçeklik olarak geliştirmiştir ve

²⁷⁶ Çiftçi, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları*, s. 49.

²⁷⁷ Çiftçi, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları*, a.y.

²⁷⁸ Çiftçi, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları*, s. 59.

²⁷⁹ Ünver Günay, “Kuramsal Yaklaşım ve Türk Sosyolojisi”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 21, yıl: 2006/2, ss. 512.

²⁸⁰ Mehmet Cüneyt Birkök, *Sosyolojik Düşünme ve Metodolojisi*, Elektronik Sürüm 1.6, İstanbul 1998, ss. 23-24.

²⁸¹ Berger’in bu düşüncesine küçük bir şerh koymak gerekirse, “dinin insani olarak yaratılması”, ilahi dinler ve özellikle de İslam açısından biraz sıkıntılı görünmektedir. Zira vahiy kaynaklı olduğu için bu dinlerin tamamen insani olarak yaratılmaları mümkün gözükmemektedir. Ancak şunu söyleyebiliriz: Din ilahi kaynaklıdır; fakat insanla bağlantıya geçtiğinde, insani olarak dışsallaştırılmakta, nesnelleştirilmekte ve içselleştirilmektedir.

modern dünyadaki erkekler ve kadınlar üzerinde etkide bulunmaya ve onlar tarafından etkide bulunmaya devam etmektedir.²⁸²

2.3.3. Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi

Berger ve Luckmann'ın *Gerçekliğin Sosyal İnşası* adlı eserleri, daha önce de bahsini ettiğimiz gibi, sosyoloji dünyasında etkili olduğu kadar din sosyolojisi dünyasında da etkili olmuş, bu disiplindeki yeni açılımlara olanak sağlamıştır. Bu eserde geliştirmiş oldukları teorik çerçeveyi Berger, *Kutsal Şemsiye*'de; Luckmann da *Görünmeyen Din*'de din fenomenine uygulamışlardır. Berger ve Luckmann'a göre nesnelleşme, kurumsallaşma ve meşrulaştırma ile ilgili analizler, din sosyolojisi, sosyal eylem teorisi, kurumlar ve din sosyolojisine doğrudan uygulanabilir. Onlara göre din sosyolojisi, sosyolojik teorinin çevresel bir uzmanlık alanı değildir. Bundan dolayı da din sosyolojisi olmaksızın bilgi sosyolojisi düşünülemez.²⁸³

Berger'e göre bir disiplin olarak bir din sosyolojisi, bilgi sosyolojisinin bütünleyici, hatta merkezi bir parçasıdır. Din sosyolojisinin en önemli görevi, toplumsal olarak inşa edilmiş bir evreni meşrulaştıran bilişsel ve normatif mekanizmaları tahlil etmektir. Çok tabii olarak din sosyolojisi, bu mekanizmaları hem kurumsallaşmış hem de kurumsallaşmamış görünüşlerini tahlil edecektir. Buna ilave olarak din sosyolojisi, sekülerleşmiş bir toplumda önemi gittikçe artan psikolojizm, bilimcilik ve komünizm gibi dünya görüşleri ve anlam sistemleriyle de ilgilenmelidir.²⁸⁴

2.3.4. Din ve Meşrulaştırma

Bir kurumsal düzen, yeni nesillere aktarılacağında onun apaçık orada olma özelliği yeni nesiller için mevcut değildir. Kurumsal düzenin yeni nesillere aktarılması esnasında, meşrulaştırma bir problem olarak ortaya çıkar. Bundan dolayı, kurumsal düzenin yeni nesiller için açıklanması ve haklılaştırılması gerekir. İşte buna bağlı olarak Berger, meşrulaştırmayı, “kurumsal düzenin nesnelleşmiş anlamlarına bilişsel bir geçerlilik atfetmek suretiyle bu düzeni “izah eder.”²⁸⁵ Meşrulaştırma, kurumsal düzenin pratik buyruklarına normatif bir itibar kazandırmak suretiyle bu düzeni haklılaştırır. Şurası oldukça önemlidir: Meşrulaştırma, normatif bir unsurun yanısıra bilişsel bir unsura da sahiptir. Başka bir deyişle, meşrulaştırma, salt “değerler”le ilgili bir mesele değildir. O daima “bilgi”yi de içerir. Meşrulaştırma bireye sadece neden bir eylemi yapması ve bir

²⁸² Margaret M. Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. Hayriye Erbaş, Gündoğan Yay., Ankara, 1993, s. 268.

²⁸³ Ülver, a.g.t., ss. 26-27.

²⁸⁴ Peter L. Berger-Thomas Luckmann, “Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi”, Çev. M. Rami Ayas, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 30, Ankara, 1988, s. 381.

²⁸⁵ Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, s. 136.

diğerini yapmaması *gerektiğini* anlatmakla kalmaz; aynı zamanda ona, şeylerin neden o şekilde şeyler *olduklarını* da anlatır. Bir başka deyişle “bilgi”, kurumların meşrulaştırılmasında “değerler”den önce gelir.²⁸⁶

Berger’e göre farklı meşrulaştırma düzlemleri arasında analitik bir ayırım yapmak mümkündür. Bu farklı meşrulaştırma düzlemlerinin dört tane olduğunu belirten Berger’e göre insani tecrübeye ait bir dilsel nesnelleşmeler sistemi aktarılır aktarılmaz, başlangıç halindeki meşrulaştırma hazır duruma gelir. “Örneğin bir akrabalık vokabülerinin aktarılması, *ipso facto* (sırf bu nedenle) akrabalık yapısını meşrulaştırır. Temel meşrulaştırıcı “izahatlar”, tabiri caizse, bu vokabüler içerisinde inşa edilir. Böylelikle bir çocuk, diğer çocuğun bir “kuzen” olduğunu öğrenir ki bu, “kuzenler”e ilişkin adlandırılmalarıyla birlikte öğrenilen davranışı dolaysızca ve doğallığında meşrulaştıran bir bilgi parçasıdır.”²⁸⁷

İkinci meşrulaştırma düzlemi ise, henüz gelişmemiş şekildeki teorik önermeleri içerir. Burada, nesnel anlam dizileriyle ilgili muhtelif açıklayıcı şemalar bulunabilir. Bu şemalar, doğrudan somut eylemlerle ilgili olmaları anlamında, oldukça pragmatiktir. Atasözleri, ahlaki ilkeler ve bilgece sözler, bu düzlemde yaygın olarak bulunur. Sıklıkla şiirsel biçimlerde aktarılan efsaneler ve halk hikâyeleri de buraya aittir.²⁸⁸

Berger’e göre üçüncü meşrulaştırma düzlemi, kurumsal bir kısmın ayrılaşmış bir bilgi gövdesi aracılığıyla meşrulaştırıldığı belirgin teorileri içerir. Böylesi meşrulaştırmalar, kurumlaşmış davranışın ayrı kısımları için kapsamlı referans sağlar. Böylelikle “kuzenler arası ilişki”ye, bu ilişkinin hak ve yükümlülüklerine ve standart resmiyetlerine dair ayrıntılı bir ekonomi teorisi oluşabilir.²⁸⁹

Dördüncü meşrulaştırma düzlemini ise Berger, sembolik evren olarak isimlendirir. Sembolik evren, sosyal olarak nesnelleşmiş ve öznel bakımdan gerçek her anlamın dolyatağı olarak kavranır; her tarihsel toplum ve bireyin biyografisi, bu evrenin içerisinde vuku bulan olaylar olarak görülür. Burada önemli olan şey şudur: bireyin yaşamındaki olağandışı (olağandışı, yani toplumdaki gündelik varoluşun gerçekliğine dahil olmayan) durumlar da sembolik evren tarafından kuşatılır. Sembolik evrenlerin bireysel biyografi açısından taşıdığı stratejik meşrulaştırıcı işlevlerden biri de, “ölümün yeri”ne dairdir. Başkalarının yaşadığı ölüm tecrübesi ve bunu müteakip kişinin kendi ölümüne dair öngörüsü, birey açısından *par excellence* (tam anlamıyla) olağandışı bir durum demektir.

²⁸⁶ Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, ss. 136-137.

²⁸⁷ Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, s. 137.

²⁸⁸ Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, s. 138.

²⁸⁹ Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, a.y.

Yine ölüm ayrıca, gündelik hayatın olduğu-gibi-kabul-edilmiş gerçekliklerine dönük en korkunç tehdidi teşkil eder. Bu yüzden ölümü sosyal varoluşun üstün gerçekliğiyle bütünleştirmek, herhangi bir kurumsal düzen açısından hayati öneme haizdir. Ölümün meşrulaştırılması, nihayetinde, sembolik evrenlerin en önemli sonuçlarından biridir. Buradaki temel sorun, bunun, gerçekliğin mitolojik, dini ya da metafizik yorumlarına başvurarak yapılıp yapılmaması değildir. Mesela ölüme, ilerlemeci evrim ya da devrimci tarih dünya görüşüne uygun bir anlam vermiş olan bir modern ateist de, gerçekliği-kuşatan bir sembolik evrenle ölümü bütünleştirerek bunu yapar. Ölüme yönelik her meşrulaştırma, aynı temel görevi üstlenmelidir. Kolayca görülecektir ki, ölüm fenomenini sembolik bir evrenle bütünleştirmeksizin, bu türden bir meşrulaştırmaya ulaşmak zordur.²⁹⁰

Berger’le ilgili çalışmalarıyla kendisini tanıdığımız Adil Çiftçi de Berger’in “Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi” adlı makalenin çevirisinde, kendi notu olarak, Berger’in “din ve meşrulaştırma”sına açıklık getirir. Berger’e göre “meşrulaştırmalar, kurumsal düzenlemelerin “niçin”i ile ilgili soru(n)lara verilen cevaplardır.” Bu tanım akılda tutularak denilebilir ki, “...din tarihsel olarak en yaygın ve en etkili meşrulaştırma aracıdır.” Her türden meşrulaştırma, toplumsal olarak tanımlanmış gerçeklik durumunu devam ettirir. İşte din de, toplumun kırılğan gerçeklik inşalarını nihai gerçeklik ile irtibatlandırdığından dolayı bu denli etkili bir meşrulaştırıcıdır; zira onları kutsal “gerçeklik”e yerleştirir. Başka bir ifadeyle; “din, toplumsal kurum ve davranışları bir atıf çerçevesine yerleştirerek meşrulaştırır.”²⁹¹

2.3.5. Din ve Makuliyet Yapısı

Berger’e göre bilgi sosyolojisinin temel önermelerinden birisi de şudur: “Gerçeklik kavrayışları veya dünya görüşleri, makul olmalarını, aldıkları toplumsal desteğe borçludurlar.” Gerçeklik toplumsal olarak inşa edildiği gibi, aynı toplumsal yollarla da korunacaktır. İnsanların toplumsal olarak inşa ettikleri dünya, orada yaşayanların bilincinde nesnel bir gerçeklik statüsü kazanır. İçinde yaşadığımız toplumsal dünya bizim tarafımızdan yaratılsa bile, devamlı olarak onaylanma ihtiyacı duyar. Bu onaylama, aynı dünyada yaşayan başkaları tarafından yapılır. Yani bu dünyada birlikte yaşadığımız başkaları onaylayıcı bir işlev görürler.²⁹² Bundan dolayı da, toplumsal olarak belirlenmiş

²⁹⁰ Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, ss. 140-147.

²⁹¹ Peter Berger, “Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi”, Çev. Adil Çiftçi, *Din ve Modernlik –Toplumbilim Yazıları I–*, Adil Çiftçi-Robert J. Wuthnow-Peter L. Berger, Der.-Çev.: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002, s. 132.

²⁹² Peter L. Berger, *Facing up to Modernity: Excursions in Society, Politics and Religion*, NY: Basic Books, 1977, p. 7.

dünyanın makuliyeti ve istikrarı, bu dünya hakkındaki diyalogun devamlı olarak tekrarlanacağı anlamlı ilişkilerin gücüne ve sürekliliğine bağlıdır.²⁹³

Berger'e göre "makuliyet yapısı" kavramı, toplum ve bilinç arasındaki ilişkinin anlaşılması için çok önemlidir. İnsanların gerçeklik hakkındaki görüşleri ve inançları toplumsal tasdike gereksinim duyar. Örneğin cesaret, şeref, yiğitlik ve itaat, askeri değerlere ait kavramlardır. Bir asker, ancak bunların kabul edildiği bir toplumsal bağlam içerisinde kaldığı sürece bu değerlerin onun için makul olması söz konusudur. Onun böyle bir bağlamın dışına çıkması durumunda, bu değerlerin gerçekliğini sorgulaması muhtemeldir.

Yani Berger'e göre bizler toplumsal olarak inşa edilmiş bir dünya hakkındaki temel anlayışımızı "başkaları"ndan elde ederiz. Bundan dolayı da bunlar başkaları tarafından kabul edildikleri sürece bizim için makul olmaya devam ederler. Öyleyse, her bir dünya görüşü onu kabul eden insanlarca gerçeklik olarak varlığını devam ettirebilmek için toplumsal bir desteğe ve temele gereksinim duyar. Berger bu temeli, söz konusu dünya görüşünün "makuliyet yapısı" olarak adlandırmaktadır. Ona göre, makul olma özelliği zayıfladıkça söz konusu dini dünyanın öznel gerçekliği de zayıflayacak ve bir belirsizlik baş gösterecektir.²⁹⁴

Yine Berger'e göre, dini tecrübenin sosyal hayat içerisinde kurumsal bir gerçeği olduğunu ve onun makuliyetinin diğer herhangi bir tecrübeyi makul yapan aynı süreçler tarafından ayakta tutulduğunu söylemek gerekir. Bu süreçler ise, temel olarak, sosyal konsensüs ve sosyal kontroldür. Herkes onun öyle olduğunu kabul ettiği ya da öyleymiş gibi davrandığı için bu dini tecrübeye güvenilir. Bu açık bir şekilde, bireyin bilincindeki dini tecrübenin yerini tayin etmede önemli bir değişiklik meydana getirir. Muhammed (a.s.)'ın Allah'tan almış olduğu emirleri bu bağlamda irdeleyen Berger, Kadir suresinin mealini baştan sona eserine almış ve ayet-i kerimelerin nazil olduğu günün sosyal ortamından başlamak üzere bugüne değin Müslüman toplumlarda bunların kabul gördüğünün önemine işaret etmiştir. Çünkü Müslüman toplumunda Kur'an ile ilgili kesin bir ön kabul vardır ve bundan dolayı da Kur'an'daki ayetlerin ya da onu Müslümanlara ulaştıran Hz. Muhammed'in söylediklerinin sorgulanmasının kolay kolay mümkün olmayacağını, bunun da geleneksel Müslüman toplum imajındaki algı ve anlayıştan kaynaklandığını söylemektedir. Böylelikle insanların dini emir ve yasakları, zihinlerinde

²⁹³ Ülver, a.g.t., s. 40.

²⁹⁴ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 222.

nasıl “makulleştirerek” anlamlı bir şekle soktuklarını ve bunları uygulamaya koyduklarını örneklendirmeye çalışmıştır.²⁹⁵

Robert J. Wuthnow da Berger’in makuliyet yapıları kavramının önemine işaret eder. Berger’in makuliyet yapıları kavramı, bazı araştırmacılara, Berger’ci bir referans çerçevesinde, dinin analizi için önemli bir temel teşkil etmiştir. Dini, nihai hakikat veya otonom bir kültürel sistem olarak görenler ile toplumsal şartlardan kaynaklanan sosyal bir ürün olarak kabul edenlerin hepsi bu kavramı kullanmışlardır. Yine ona göre bu kavram, dini, sosyal şartlara bağlayarak onun gerçekliğini ortadan kaldıran sosyolojik bir indirgemeciliğe sebep olacak bir yapıdadır.²⁹⁶

2.3.6. Din ve Yabancılaşma

Berger’e göre yabancılaşma, birey ile onun dünyası arasındaki diyalektik ilişkinin bilinçte kaybolduğu bir süreçtir. Birey, söz konusu dünyanın kendisi tarafından ortaklaşa üretilmesi ve sürdürülmesi gerektiğini “unutur”. Yabancılaşan bilinç diyalektik olmayan bir süreçtir. Sosyo-kültürel dünya ile doğa dünyası arasındaki esas farklılık, yani insanların ikinci aşamada değil de daha ilk aşamada ayırt edebildikleri bir farklılık pek belirgin değildir. Yabancılaşan bilinç, bu yanlış düşünsel temel üzerine oturtulduğu sürece yanlış bir bilinç olmaktan öteye gidemez. Yine başka bir deyişle yabancılaşma, toplumsal dünyanın insani (canlı) nesneliliğinin, bilinçte tabiatın gayri-insani (ölü) nesneliliği haline dönüştürüldüğü bir aşırı-uzamlı nesnelleşme sürecidir.²⁹⁷

Yabancılaşma ile ilgili üç önemli noktanın bulunduğu dikkat çeker Berger. Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki, yabancılaşan dünya bütün yönleriyle bir bilinç olayıdır, özellikle de bir yanlış bilinç olayı. O katıyetle yanlıştır, çünkü insan kendisinin olan ve kendi aktivitesi olarak kalacak olan yabancılaşmış aktivitesiyle yabancılaşmış bir dünyada yaşıyor iken bile bu dünyanın ortak-üreticisi olmayı sürdürür. Paradoksal bir biçimde insan böylece kendini inkâr eden bir dünya üretir. İkinci olarak, yabancılaşmayı geç kalmış bir bilinç gelişmesi ve yabancılaşmamış cennetimsi bir varlık halini izleyen, ilahi inayetten bilişsel bir düşüş olarak sanmak oldukça yanıltıcı olabilir. Üçüncü olarak ise, yabancılaşma anomiden tamamen farklı bir olaydır.²⁹⁸

Berger’e göre, din, insanlık tarihi boyunca anomiyeye karşı en etkin siperlerden biri olmuştur. Burada şuna dikkat etmek önemlidir: Bu gerçek olgu dolaysız bir şekilde dinin

²⁹⁵ Peter L. Berger, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City, NY: Doubleday, 1979, pp. 47-48.

²⁹⁶ Robert J. Wuthnow, “Religion as Sacred Canopy”, *Making Sense of Modern Times*, p. 136.

²⁹⁷ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 142.

²⁹⁸ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 143-144.

yabancılaştırıcı eğilimiyle yakından alakalıdır. Din, tamamen güçlü, belki de en güçlü bir yabancılaşma aracı olduğu için, çok güçlü bir yasallaştırma aracı da olmuştur. Aynı varsayımdan ve yukarıda gösterilen kesin anlamından hareketle diyebiliriz ki, din yanlış bilincin çok önemli bir tecrübe şeklidir.²⁹⁹

Berger, dinin tarihte hem dünya idame-ettirici hem de dünya-sarsıcı bir güç olarak görülebileceğini söyler. Söz konusu her iki görünümde de o hem yabancılaştırıcı hem de yabancılaşmadan uzaklaştırıcı olmuştur. Dini yabancılaşmanın en büyük paradoksu, köklerini bir bütün olarak realitenin insan için anlamlı bir yere sahip olabileceğine dair temel arzuda bulunan sosyo-kültürel dünyanın hızlı bir biçimde beşeri olmaktan çıkarılması (dehumanizing) sürecidir. Dolayısıyla biri çıkıp yabancılaşmanın dahi kâinatı beşeri açıdan anlamlı kılma arayışındaki dini bilinç tarafından ödenen bir bedelin karşılığı olduğunu söyleyebilir.³⁰⁰

Berger, ileride çok genişçe ele alacağımız modernlik konusuyla yabancılaşma arasında da bir ilişkinin varlığına işaret eder. Ona göre modernliğin özgür kılma vasfı, en büyük etkisini insanları bireyselleştirme yolunda göstermiştir. Bireysel özgürlük temasının, modern dünya görüşü için belki de en önemli tema olduğuna işaret edilmiştir. “Yabancılaşma” ise aynı bireyselleşme olayının kardeş bileşenidir. Daha basit bir biçimde ifade edilecek olursa, “yabancılaşma”, bireyselleşme olayının bedelidir.³⁰¹

2.3.7. Din ve Dünya-Kurma

Berger, konuya *Kutsal Şemsiye* adlı meşhur eserinde, oldukça etkili şekilde giriş yapar: “Her insan topluluğu bir dünya-kurma girişimidir. Bu girişimde din özel bir yer işgal eder. Bizim burada asıl maksadımız, insanların dini ile insanların dünya-kurmaları arasındaki ilişki üzerine birtakım genel değerlendirmeler yapmaktır.”³⁰²

Berger’e göre toplum, bir insan ürünü olmak ve bir insan ürünü olmaktan başka bir şey olmamakla ve fakat sürekli bir şekilde üreticisi üzerinde karşı etki icra etmekle diyalektik bir olgudur. Yani toplum bir insan ürünüdür. O, insan eylemi ve bilinci tarafından verilmemiş başka hiçbir varlığa sahip değildir. İnsandan ayrı hiçbir sosyal gerçeklik olamaz. Berger’e göre şu da söylenmelidir ki, insan da bir toplum ürünüdür. Her bireysel özyaşamöyküsü, hem kendinden önce var olan hem de ondan sonra var olmaya devam edecek olan toplumun tarihi içerisinde bir sayfa veya perdedir. Toplum fert doğmadan önce vardı ve öldükten sonra da var olmaya devam edecektir. Toplum insanın

²⁹⁹ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 145.

³⁰⁰ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 160-161.

³⁰¹ Berger vd., *Modernleşme ve Bilinç*, s. 219.

³⁰² Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 36.

ürünü ve insanın da toplumun ürünü olduğu ifadesi tezat teşkil etmez. Aksine bunlar toplumsal fenomenin tabiatında mevcut olan diyalektiği yansıtırlar.³⁰³

Berger, bilindiği üzere, toplumun temel diyalektik sürecininin üç aşamadan oluştuğunu iddia eder. Bunlar dışsallaşma (externalization), nesnelleşme (objection) ve içselleşmedir (internalization). Daha önce izah ettiğimiz bu kavramları kısaca tekrar açıklayacak olursak; dışsallaşma, insanların hem fiziki hem de zihni faaliyetleriyle dünyaya doğru sürekli taşmalarıdır. Nesnelleşme, kendi asli üreticilerini kendilerinden çok dışa dönük bir olgusalılık (facticity) olarak karşılayan bir realitenin (yine hem fiziki hem de zihni) bu faaliyetinin sonucunda ulaşılan bir noktadır. İçselleşme ise sözü edilen aynı realitenin kendisini bir kez daha objektif dünyanın yapılarından subjektif bilincin yapılarına aktarırken insanlar tarafından tekrar kendi içlerine mal edilmesidir. Dışsallaşırken toplum, bir insan ürünüdür. Nesnelleşirken ise sui generis (nev-i şahsına münhasır) olur. İçselleşme boyunca insan artık, toplumun bir ürünüdür. Dışsallaşma, antropolojik bir zorunluluktur. Ampirik olarak bildiğimiz kadarıyla insan, sürekli taşmak suretiyle kendisini yine kendisi olarak bulacağı bir dünyadan bağımsız kavranamaz. İnsanoğlu bir çeşit içine kapanık, kimi saklı iç dünyalarda seyreden ve daha sonra da kendisini kuşatan dünyada ifade etmek için açmaya koyulan bir varlık olarak anlaşılmalıdır.³⁰⁴

Berger'e göre, insan, hayvanlar âleminde özgün bir konum işgal eder. O, diğer yüksek memeli hayvanlardan farklı olarak, hiçbir türe-özgü çevreye, yani kendi içgüdü terkihi tarafından katı bir biçimde yapılandırılmış hiçbir çevreye sahip değildir. Bir köpek-dünyasından ya da bir at-dünyasından bahsedilebileceği anlamda bir insan-dünyası yoktur. Tek bir köpek ya da tek bir at, tek başına diğerlerinden farklı bir eğitim ve birikim edinebilecekse de, kendi türünün diğer bütün üyeleri ile paylaştığı çevresiyle büyük ölçüde sabitlenmiş bir ilişki içindedir. İnsan-olmayan hayvanların tümü, türler ve türlerin tek tek üyeleri olarak, çeşitli hayvan türlerinin biyolojik donanımının önceden belirlediği yapılara sahip kapalı dünyalarda yaşarlar. Bunun tam tersine, insanın çevresiyle kurduğu ilişki, dünyaya-açıklık (world-openness) ile karakterize olur. İnsanın, yeryüzünün daha büyük bir parçası üzerine yerleşmeyi başarmış olması bir yana, kendisini kuşatan çevreyle kurduğu ilişki, hangi yerde olursa olsun, kendi biyolojik terkihi tarafından oldukça eksik bir biçimde yapılandırılmıştır.³⁰⁵

³⁰³ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 37-38.

³⁰⁴ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 37-39.

³⁰⁵ Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, ss. 71-72.

İnsan varoluşunun empirik olarak, bir düzen, istikamet ve istikrar kontekstinde ortaya çıktığını söyleyen Berger, bu durumda şöyle bir soru sormak gerektiğini belirtir: “İnsani düzenin empirik olarak varolan istikrarı nereden kaynaklanır?” Bu soruya pek çok düzeyde cevap verilebilse de en genel cevabı şudur: Sosyal düzen, insani bir üründür ya da daha doğrusu, süregiden insani bir üretimdir. O, insan tarafından, insanın süregiden dışsallaşması esnasında üretilir. Sosyal düzen, biyolojik olarak verili değildir ya da empirik tezahürlerinde herhangi bir biyolojik datadan türemez. Sosyal düzen, söylemeye bile gerek yok, insanın doğal çevresinde de verili değildir. Sosyal düzen, “şeylerin doğası”nın bir parçası değildir ve “doğa olayları”ndan türetilmez.³⁰⁶ Sosyal düzen, yalnızca insan faaliyetlerinin bir ürünü olarak var olur.

Berger’e göre madem insan varoluşunun söylenildiği gibi farklı bir tarafı var, o halde insan organizmasının dünyadaki konumu, kararsızlık (instability) halinde olmakla nitelendirilebilir. Çünkü insan dünyaya karşı verili bir ilişki modeline sahip değildir. O sürekli bir şekilde dünya ile farklı ilişki kurmak zorundadır. Aynı kararsızlık insanın kendi bedeniyle ilişkisinde de söz konusudur. İnsan tuhaf bir şekilde kendisiyle “dengesiz” bir varlıktır. Kendi içinde huzurlu değildir, fakat kendini aktivite halinde ifade etmekle yine kendisiyle bir uzlaşma sağlar. Beşeri varoluş, insan ile bedeni ve insan ile dünyası arasında durmadan bir “denge kurma faaliyeti”dir. Dolayısıyla insan hayat boyu bir “kendine hakim olma” süreci içerisinde. Ancak bu süreç içerisinde insan, bir dünya üretir. Hatta insan yalnız bir dünya üretmekle kalmaz, aynı zamanda kendisini de üretir. Daha açık bir ifadeyle, o kendini bir dünyada üretir. Dünya kurma sürecinde insan, kendi çabalarıyla kendi enerjisini toplar ve kendisine bir istikamet temin eder. O biyolojik anlamda bir insan-dünyasından sıyrılırken, beşeri bir dünya inşa eder. Bu dünya şüphesiz kültürdür. Onun asıl amacı biyolojik anlamda kaybolan insan hayatı için sağlam bir yapı oluşturmaktır. İnsan eliyle üretilen bu yapılar, asla hayvani dünyanın sahip olduğu istikrarlı yapılara sahip olmayacaktır. Kültür insan tarafından sürekli bir şekilde üretilmeli ve yeniden üretilmelidir. Bu nedenle kültür yapıları, doğaları gereği değişmeye yatkın ve zorunlu yapılardır. Şurası önemlidir ki, dünyalar inşa etmek gereklidir, ama esas zor olan nokta onları devam ettirmektir.³⁰⁷

Kültürü “insanoğlunun ürettiklerinin toplamı” olarak tanımlayan Berger, onun bir kısmının maddi, diğer bir kısmının manevi olduğunu belirtir. İnsan, kendileriyle fiziki çevreye biçim vereceği ve tabiatı iradesine boyun eğdireceği mümkün olan her çeşit aleti

³⁰⁶ Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, s. 79; Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 40.

³⁰⁷ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 40-41.

geliştirir. Yine insan, dili ve ondan hareketle ve onun vasıtasıyla hayatının her alanına nüfuz eden yüksek semboller binasını da kurar. Kültürün maddi boyutu ile manevi boyutu arasındaki farklılığa dikkat çekerek, manevi boyutun toplumun asıl veçhesi olduğunu şu sözleriyle dile getirir: “Maddi olmayan kültürün üretilmesinin, insanın çevresini fiziki olarak biçimlendirme çabasıyla her zaman atbaşı gittiğini düşünmek için haklı nedenler vardır. Her halükarda toplum şüphesiz maddi olmayan kültürün bir parçası ve bölümü olmaktan başka bir şey değildir. Toplum, manevi kültürün öyle bir veçhesidir ki, insanın hemcinsleriyle olan ilişkilerine temel oluşturur. Kültürün bir unsuru olarak toplum, beşeri bir ürün olmakla manevi kültürün karakterini bütünüyle paylaşır.”³⁰⁸

Toplumun, insanların dünya-kurma aktivitelerine temel oluşturup onları düzene koyduğunu ve koordine ettiğini belirten Berger’e göre, toplum ve onun tüm oluşumlarını kuran “asli madde”, insan aktivitesinde dışa vurulan beşeri manalardır. En büyük toplumsal birimler (aile, ekonomi, devlet ve benzerleri) sosyolojik analiz tarafından bir kere daha insan aktivitesine, daha doğrusu onların altında yatan biricik töze indirgenir. Yine toplum, nesnelleştirilmiş insan aktivitesidir de denilebilir. Zira toplum, objektif realite statüsüne ulaşmış olan insan aktivitesinin bir ürünüdür. Hiçbir beşeri yapı, ferde kendisini bir gerçek gibi tanıtmaya zorlayan bir nesnellik düzeyine ulaşmadıkça doğru olarak sosyal bir hadise diye isimlendirilemez. Başka bir deyişle toplumun temel zorlayıcılığı onun sosyal kontrol vasıtaları altında yatmaktan çok kendisini gerçeklik olarak kurma ve kabul ettirme gücünde yatmaktadır. Bunun paradigmatik örneği dildir. Hemen hiç kimse, dilin bir insan ürünü olduğunu inkâr edemez. Özel herhangi bir dil, insan yaratıcılığı, hayal ve hatta kapisinin uzun bir tarihi sonucunda oluşur.³⁰⁹

Yani, nesnel bir gerçeklik olarak toplum, insana ikamet etmesi için bir dünya temin eder. Bu dünya, *içerisine* bir dizi olaylar şeklinde yayılan bireysel özyaşamöyküsünü kuşatır. Gerçekten de bir ferdin özel biyografisi, sadece toplumsal dünyanın anlamlı yapıları *içerisinde* kavranabildiği ölçüde nesnel olarak gerçektir. Toplum ferde sadece bir roller demeti yüklemekle kalmaz belirli bir kimliği de yükler. Başka bir deyişle fertlerden sadece; koca, baba veya amcalığı icra etmesi beklenmez, aynı zamanda koca, baba veya amca olması ve hatta daha temele inerse, bahis konusu toplumda “olmak” ne ifade ediyorsa o bakımdan bir adam olması da beklenir. Dolayısıyla insan aktivitesinin nesnelleşmesi demek, onun, kendini toplumsal dünyanın nesnel unsurları olarak genellikle mevcut olan kişilikler halinde kendi içinde karşılamakla, kendisinin bir kısmını kendi öz-

³⁰⁸ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 42.

³⁰⁹ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 43-48.

bilinci içerisinde nesnelleştirmeye yetenekli olması demektir. İçselleşme, daha çok, nesnelleşen dünyanın yapılarının bizzat bilincin öznel yapılarını belirler hale gelecek şekilde nesnel dünyayı bilinçte yeniden özümseme olayıdır.³¹⁰

Berger, her toplumda kendisine özgü bir “kuşak” problemi yaşandığını belirtir. Çünkü tarih boyunca her toplum kendi nesnelleşmiş mânâlarını bir kuşaktan diğerine aktarma problemiyle karşı karşıyadır.

Berger’e göre “toplum, bir dünya-kurma girişimidir demek, o düzenleyici veya yasalaştırıcı bir faaliyettir demektir. Toplumun en önemli fonksiyonu yasa veya düzen koymaktır (nomization). Bunun antropolojik gereği, insiyak (içgüdü) gücüne sahip gözükken mânâyâ, beşeri bir özlem duymaktır. İnsanoğlu fitri realiteye mânalı bir düzen empoze etmeye zorlanır. Fakat bu düzen, dünya kurmayı tanzim eden toplumsal bir girişimi gerektirir.”³¹¹

“Toplumsal dünya” ile ilgili de ufuk açıcı tasvirlerde bulunur Berger. Toplumsal dünya hem objektif olarak hem de subjektif olarak anlamlı bir düzen (nomos) oluşturur. Objektif düzen bir bakıma nesnelleşme süreci içerisinde verilir. Toplumsal dünyada yaşamak, düzenli ve anlamlı bir hayat sürmek demektir. Toplum, yalnız nesnel olarak kurumsal yapılarında değil, aynı zamanda öznel olarak ferdin bilincini oluşturma konusunda da düzen ve mânânın koruyucusudur. Toplumsal dünya mümkün olduğu kadar olduğu gibi kabul edilmeyi (taken-for-granted) amaçlar. Sosyalleşme, bu “olduğu gibi kabul edilme” özelliği içselleştirildiği oranda başarı kazanır. Ferdin, sosyal düzenin anahtar (temel) manalarına yararlı, arzu edilen veya doğru olarak bakması yeterli değildir.³¹²

Din ise, kendisiyle “kutsal” bir kozmosun kurulduğu insani bir girişimdir. Başka bir deyişle din, kutsal bir kalıp içerisinde kozmikleşmektir. Burada kutsaldan kasıt, tecrübe konusu fakat yine de onunla ilişki halinde bulunan esrarengiz ve korkutucu bir gücün niteliğidir. Kutsalın zıddı da “profan”dır. Kutsal olarak “aşıkâr olmayan” her fenomen profandır. Günlük hayatın sıradan işleri, aksi ispat edilmedikçe profandır. Bununla birlikte din, insanın dünya kurma girişiminde stratejik bir rol oynamıştır. O, insanın kendini dışsallaştırmasının ve kendi öz manalarını realiteye aşılmasının en yüce sınırını ifade eder. Din ayrıca beşeri düzenin, varlığın bütününe yansıtıldığını da ima eder. Başka bir

³¹⁰ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 51.

³¹¹ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 56-60.

³¹² Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 59-62.

deyişle din, evrenin tamamını insan açısından manidar bir varlık olarak kavramanın cüretkâr bir girişimidir.³¹³

2.3.8. Din ve Dünya-Koruma

Berger, *Kutsal Şemsiye*'de din ve dünya-koruma konusunu yasallaştırma ile ilintili ele alarak, yasallaştırmadan hareketle dünya-korumaya varır.

Berger'e göre yasallaştırma için hem objektif hem de subjektif bir yön vardır. Yasallaştırmalar objektif olarak geçerli ve realitenin hazır tanımları olarak mevcuttur. Onlar toplumun nesnelleşen "bilgi"sinin bir kısmını oluştururlar. Ama eğer onlar sosyal düzeni takviye etme konusunda etkin olmak istiyorlarsa, içselleştirilmeli ve aynı zamanda subjektif realiteyi de tanımlayabilmelidirler. Başka bir deyişle, etkin bir yasallaştırma, realitenin objektif ve subjektif tanımlamaları arasında kurulan bir örtüşmeyi ifade eder. Toplumsal olarak tanımlandığı biçimiyle dünyanın gerçekliği, insanın hemcinsleriyle olan diyalogunda dışsal olarak, bireyin kendi öz-bilinci içerisinde dünyayı algıladığı biçimiyle de içsel olarak muhafaza edilmelidir. Dolayısıyla yasallaştırmanın tüm biçimlerinin asıl amacı, ister objektif düzeylerde olsun isterse subjektif, gerçeklik-muhafazası olarak tanımlanabilir.³¹⁴

Yasallaştırmanın alanı ise dininkinden çok daha geniştir Berger'e göre. Din yasallaştırmanın tarihi bakımından en yaygın ve etkin aracı olagelmiştir. Her yasallaştırma toplumsal olarak tanımlanan realiteyi muhafaza eder. Din, o kadar etkin bir şekilde yasallaştırır ki, ampirik toplulukların istikrarsız gerçeklik inşalarını nihai gerçekliğe bağlar. Toplumsal dünyanın kaygan gerçekleri tanımı gereği beşeri manâlar ve beşeri aktivite rastlantılarının ötesinde kutsal bir *realissimum*'a yerleşir. Yine din, toplumsal kurumları onlara nihai olarak geçerli ontolojik bir statü bahşetmekle, yani onları kutsal ve kozmik bir referans çerçevesine yerleştirmekle yasallaşır. Böyle bir yasallaştırmanın muhtemelen en eski şekli, kozmosun ilahi yapısını doğrudan yansıttığı veya tezahür ettirdiği biçimiyle kurumsal düzen anlayışı, yani mikrokozmos ile makrokozmos arasında var olan ilişkinin toplum ile kâinat arasında da var olduğu anlayışıdır. Bu anlayışa göre "burada aşağıda olan" her şeyin "yukarıda" bir benzeri vardır. İnsanlar kurumsal düzene iştirak etmekle, *ipso facto*, ilahi kozmosa da katılmış olurlar. Söz gelimi akrabalık yapısı, (Tanrıların varlığı da dahil) tüm varlığın bir toplumda hazır verili olan akrabalık yapıları şeklinde

³¹³ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 64-67.

³¹⁴ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 74-75.

kavranmasıyla beşeri âlemin ötesine uzanır. Dini yasallaştırma, beşeri açıdan tanımlanan realiteyi nihai, evrensel ve kutsal bir realiteye bağlamak demektir.³¹⁵

Din ve dünya-koruma konusunda Berger, dikkat çekici bir şekilde “unutma” ve “hatırlat(ıl)ma”ya odaklanır. İnsanın fitraten unutmaya meyilli olduğunu, dinin ise tarih boyu hep insana “hatırlatan” olduğunu etkili biçimde ifade eder. “*İnsanlar unuttur. Allah hatırlatur.*” Arap atasözünden hareketle konuyu derinleştirir Berger. Berger’e göre kişi bilse ki herhangi bir şekilde Tanrı hatırlatır, onun istikrarsız kendini-özdeşleştirmelerine, görünürde başka insanların değiştirici reaksiyonlarından korunan bir temele dayanak verilmiş olur. Bu durumda Tanrı en güvenilir ve nihai olarak en manidar başkası olur. İnsanlar unuttur. Bu nedenle onlar tekrar tekrar hatırlatılmalıdır. Kültürü yerleştirmek için gerekli olan en eski ve en önemli önkoşul bu tür “hatırlatıcı” kurumdur ve “unutkanlık” nokta-i nazarından yüzyıllar boyunca tamamen mantıki olan şey de bu hatırlatıcıların onlarla mücadele etmek üzere planlanmış olmaları korkunç gerçeğidir.³¹⁶

Hakikaten de dindar ya da dindar olmayan hiç fark etmez, her insan teki özellikle bu dünyadaki konumunu kavrama ve gerekli vecibeleri yerine getirme konusunda çoğu zaman önemli ölçüde “unutkanlık” yaşar ve bu unutkanlığını ancak din giderir. Tanrı/Din, ona unutmuş olduklarını “hatırlatır”. Bu bakımdan Berger’in fenomenolojik bakış açısıyla dile getirmiş olduğu söylem, oldukça manidar gözükmektedir.

Berger’e göre dünyalar toplumsal olarak kurulur ve toplumsal olarak idame ettirilir. Her bir dünya, yaşayan insanlara gerçek görünen bir dünya olarak kendi varlığının devamı için toplumsal bir “temele” ihtiyaç duyar. Bu “temel” onun makuliyet yapısı olarak adlandırılabilir. Yine herhangi bir fert için, belli bir dini dünya içerisinde var olmak demek, o dünyanın da içinde makuliyetini kazanabildiği belli bir toplumsal ortamda var olmak demektir. Bireysel yaşam düzeninin dini dünya ile aşağı-yukarı eş-uzamlı olduğu bir yerde, sonrakinden ayrılmak bir anomi tehlikesinin göstergesidir.³¹⁷

Dinin, insan aktivitesiyle kurulan, her şeyi kucaklayan bir düzen; yani her an mevcut olan kaos karşısında kendi kendini korumasını bilen kutsal bir kozmos durumu olduğunu belirten Berger, yasallaştırılan her insan topluluğunun, kaos karşısında dayanışmasını muhafaza etmesi gerektiğine işaret eder. Konuyla ilgili son atıflarımız, Berger’in çarpıcı cümlelerinden: “Her insan topluluğu, son tahlilde, ölüm karşısında çaresiz insanları bağrında barındıran bir topluluktur. İşte dinin gücü de, son tahlilde, ölüm karşısında

³¹⁵ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 76-79.

³¹⁶ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 81-84.

³¹⁷ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 94-96.

dimdik durmak veya daha doğrusu, ona doğru çekinmeden yürümek için insanların ellerine tutuşturduğu bayrakların güvenilirliğine bağlıdır.”³¹⁸

2.4. Berger’in Din Fenomenine Yaklaşımı

Berger’in “din fenomeni” ile ilgili analizlerini, çalışmamızda Modernleşme, Sekülerleşme ve Çoğulculuk başlıkları altında genişçe ele alacağız; çünkü Berger’in din ile ilgili hangi söylemine bakarsak bakalım, bir şekilde bu konulara atıflar yaptığını görürüz. Bununla birlikte, bu başlıkları geniş bir şekilde ele almadan önce, Berger’in özel olarak sadece “din fenomeni”ne ilişkin bakışını genel mânada sorgulamak istiyoruz.

Berger dini, “bir toplumdaki fertlerin en yüksek iyi olarak kabul ettikleri her şey” olarak tanımlar.³¹⁹ Ona göre din, “insan tarafından kurulan bir mâna âlemdir.”³²⁰ Diğer bir ifadeyle din, “anlamı insanı aşan hem de içine alan bir düzene inanmadır.”³²¹

Berger, işlevselci bir bakış açısıyla dinin toplumsal işlevlerini irdeler. Bunlar Durkheim’in da üzerinde durduğu konulardan biri olan “sembolik bütünleştiricilik”, ikincisi “toplumsal kontrol”, üçüncü ve sonuncusu ise “toplumsal yapılandırma”dır.

Dinin, hemen hemen bütün alanlarda bütünleştirici bir rolünün bulunmasının aşikâr bir şey olduğunu belirten Berger, işte bu role “sembolik bütünleştiricilik” adını verir. Bu işlevin, Durkheim’in çalışmalarının merkezinde yer aldığını ve onun, insan topluluklarında dine bütünleştirici bir unsur olarak baktığını ifade eden Berger, böyle bir tezin yanlış ya da şaşırtıcı olmadığını dile getirir. Çünkü Berger’e göre de din, her şeyin üstünde, insan hayatında düzenleyici bir temeldir ve ferdin hayatını ferdi kapsayan fakat aynı zamanda aşan mutlak anlamlar ve değerlere göre düzenler. En azından önemli sosyal davranışlara (mesela evlilik, çalışma hayatı, savaş) bunları yerine getiren fertlerden çok daha büyük anlam ve değer atfedilir. Böylece evlenmek dini ayin, çalışmak Tanrıları memnun edici görev, savaşta ölmek ise daha mutlu âhîret hayatı için pasaport haline gelir. Dinin sembolik bütünleştiricilik işlevi ise en bariz şekilde ayinlerde görülür. Burada, toplumun hayati sorunları açık şekilde sembolik olarak kutsalın sahasına yükseltilir. Yine, insanın bütün toplumsal ilişki ve davranışlarının sembollerle sıkı ilişki içerisinde olduğuna dikkat çeken Berger, dinin, bütün sembollere anlamı veren kuşatıcı bir mahiyet arzettiğini ve mutlak sembollerin kaynağı olduğunu vurgular. Dini işlevlerin, toplumsal kurumlara nüfuz ederek

³¹⁸ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 97.

³¹⁹ Peter L. Berger, “Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi”, Çev. Adil Çiftçi, *Din ve Modernlik - Toplum Bilim Yazıları I-*, A. Çiftçi-R. J. Wuthnow-P. L. Berger, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002, s. 125.

³²⁰ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 253.

³²¹ Berger, “Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi”, s. 128.

onların devamlılıklarını sağladığını belirten Berger, din ile ilgili görüşlerini, daha sonra bir eserine isim olan kelime ile, yani “kubbe” ile çok daha anlamlı ve kalıcı kılar: “Din, sosyal kurumlar ağının üzerini kaplayan, o olmadığı zaman yoksun kalacakları istikrar ve “doğruluk” görüntüsü veren bir kubbedir.”³²² *Kutsal Kubbe (Şemsiye)* adlı eserinin disiplinde çok etkili bir eser olmasını sağlayan şeylerden birinin de ilginç ve aynı zamanda dini niteliği olan “kubbe” kelimesini kullanmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Zira Berger, herhangi bir dini kuruma (cami, kilise vb.) manevi ruh veren, ona hayat veren, onu farklı kılan “kubbe” olmadığı zaman, onların nasıl ki mimarisi hoş görünmez ve insana bir eksiklik duygusu verirse; aynı şekilde toplum içerisinde var olan sosyal kurumlar ağını örten, onlara şekil vermenin yanında aynı zamanda onları çok daha anlamlı hale getiren kubbenin, yani “din”in olmaması durumunda, diğer kurumların nahoş bir görüntü arzedeceğini ifade eder.

Berger’e göre, dinin diğer önemli bir işlevi de toplumsal kontrol, yani insanların toplum kuralları çizgisinde tutmaya yardım etmektir. Dış ve iç kontrol, yani ferdi dışarıdan itaate zorlayan ve bunu ferdin kendi vicdanı içinden yapanlar arasında ayırım yapılabilir. Din iki kontrol türüyle de önemli bağlara sahiptir. Dış kontrol meselesinde din, Max Weber’in meşrulaştırma diye adlandırdığı şeyi yerine getirir. Bu, din toplumda gücün kullanımını haklı gösterir, “açıklar” ve (psikolojik anlamda) “gerekçelendirir” demektir.³²³

Dinin, bu dünyanın fiili iktidarlarını, evrenin a-priori doğru düzeninin görüntülerine dönüştürerek sosyal kontrolün etkili şekilde işlemlerini devam ettirdiğini belirten Berger’e göre, toplumda mülk edinme, evlilik gibi ana konular güçlü dinsel meşrulaştırma ile desteklenen son derece kuvvetli toplumsal kontrollerle korunmaktadır. Ve ilginç bir şekilde son derece “dünyevileşmiş” toplumlarda bile, evlilik ve mal-mülk edinme gibi konular, kutsal kurumlara uygun nitelikte değerlendirilir. Dinsel meşrulaştırma da, fertlerin çok güç şeylere, mesela öldürme, savaş veya ölmeyi göze almaya çağrılmaları durumunda da çok önemlidir.

Berger, bir noktanın altını önemle çizer: Toplumsal kontrol bireyi sadece dışarıdan zorlamaz; ayrıca kişinin bilincinde “içselleşerek”, “vicdan” dediğimiz bir tarzda etkili olur. Kurallar kişinin vicdanında köklü bir yer edinmedikçe, dıştan gelen kontrolün etkili olması pek düşünülemez. Fakat bu süreçte de dinin nasıl etkide bulunduğu rahatlıkla görülebilir. Çünkü dinin, toplumsal hayatta hoş karşılanmayan işlerden uzak tutacak şekilde insan

³²² Berger, “Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi”, ss. 130-131.

³²³ Berger, “Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi”, ss. 131-132.

bilincini şekillendirebilmesi onun en belirgin, herkesçe arzu edilen ve ilan edilen en “açık” etkilerinden veya işlevlerinden birisidir.³²⁴

Dinin son olarak “toplumsal yapılandırma” işlevi vardır. Din sık sık kutsal kökeni olmayan yapıları meşrulaştırır. Fakat toplumun belirgin farklı kategorilerini dinsel açıklamalar içerisine oturtabilmek için din bazen bilfiil bu yapılanmanın prensiplerini sağlar. Geleneksel Hint kast sistemi buna örnektir. Çünkü din asla salt bir sosyolojik/toplumsal yan ürün değildir. Onun kendine has mantığı vardır ve bazen beşeri olayların gidişatını etkilemede güce sahiptir.³²⁵

Berger’in “din fenomeni”ni nasıl tanımladığını ve ona hangi cihetlerden baktığını bu şekilde belirttikten sonra, bir de onun din fenomenine ilişkin yapılan tanımlar hakkındaki bazı endişelerini dile getirmekte yarar vardır. Her şeyden önce Berger, dini insanla eş tutan tanımlara oldukça mesafelidir. Çünkü ona göre dinin, insanın kendi kendini-aşkınlaştırma kabiliyetindeki antropolojik temellerine işaret etmek ayrı, ikisini (insanla dini) bir saymak tamamen ayrı şeylerdir. Antropolojik menşelerinin kimliği ne olursa olsun, birbirinden oldukça farklı kendi kendini-aşkınlaştırma modelleri ve ona eşlik eden sembolik alemler vardır. Dolayısıyla örneğin modern bilimi din ile uzlaştırmanın hiçbir haklı gerekçesinin ya da faydasının bulunmadığını söyler Berger. Bunun aksini iddia etme cüretinde bulunan kimselerin ise, eninde sonunda, modern bilim ile din arasındaki aynılığı kabul edip hangi açıdan farklı şeyler olduklarını belirlemek zorunda kalacaklarını ısrarlı bir şekilde dile getirir.³²⁶

Son olarak Berger’in, Durkheim’in dine yaklaşımının Weber’in bakış açısından daha güçlü olduğunu düşündüğünü ve dini, toplumsal işlevselliği açısından tanımlamaya girişen en inandırıcı ve en kapsamlı girişimin, *Görünmeyen Din* adlı eserinde, Thomas Luckmann tarafından gerçekleştirildiğini³²⁷ ifade ettiğini de ilave edelim.

2.4.1. Modernite

Türkçe’imizde bilindiği üzere, “modernite” ve “modernleşme” kelimeleri genelde birbirinin yerlerine kullanılmaktadır. Halbuki genel mânâda “modernleşme”nin sürece tekabül ettiğini, “modernite”nin ise bir zihniyete işaret ettiğini belirtmek gerekir. Bundan dolayı da biz Berger’in “din fenomeni”ne yaklaşımını genel başlıklar halinde incelerken, sürecin yanı sıra genel anlamda zihniyeti sorgulamaya çalıştığımız için “modernite” başlığı uygun görülmüştür. Bununla birlikte, bu aşamadan itibaren daha çok

³²⁴ Berger, “Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi”, ss. 132-133.

³²⁵ Berger, “Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi”, s. 135.

³²⁶ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 256.

³²⁷ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 254-255.

“modernleşme” tabirini kullanacağımızı, Berger’in özellikle “modernite” şeklinde isimlendirdiği yerlerde ise bu tabiri aynen kullanacağımızı belirtmeliyiz.

2.4.1.1. Tarihte Çok Önemli Bir Kırılma Noktası: Modernleşme

Çalışmamızın Giriş bölümünde de bahsini ettiğimiz gibi, “modernleşme” ya da “modernite” kelimeleri, “sekülerleşme” ve “sekülerizm” kelimeleri ile birlikte yaşadığımız çağın büyümlü kelimelerindendir. En alt halk kesiminden en ileri düzeydeki akademisyen ya da entelektüel kişiye kadar, hemen herkesin bir şekilde diline pelesenk ettiği kelimelerden olan “sekülerleşme/dünyevileşme” ile birlikte “modernleşme” kavramı da sosyoloji ve din sosyolojisi, hatta genel anlamda sosyal bilimler tarihi boyunca en fazla üzerinde kafa yorulan, tartışması yapılan konudur desek, herhalde abartılı bir şey söylemiş olmayız. Bundan dolayı birçok sosyologun defalarca konuya atıflar yapması, makale ve eserlerinde derinlemesine bu konuları ele alması ve analiz etmesi kadar doğal bir şey yoktur. Dolayısıyla bizim bu başlık altında konuyu enine boyuna tartışmamızın ne yeridir ne de bunun imkânı vardır. Bu bakımdan biz asıl meselemiz olan Berger’in “modernleşme” tezine bakışına geçmeden önce konuya daha çok ana hatlarıyla değinmekle yetineceğiz.

Modernus, Latince sözlük karşılığı itibariyle “şimdi” anlamına gelir. İngilizce’de de “modern”, “yeni, asri” anlamlarına gelir. Çağımızın ünlü sosyologlarından Anthony Giddens’a göre modernite “17. yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimidir.”³²⁸ Yine Giddens’a göre modernitenin dört kurumsal boyutu vardır. Bunlar: Kapitalizm, Endüstriyalizm, Gözetim-denetim ve Şiddet araçlarının kabulüdür.

Başka bir tanımla, modernlik, 17. ve 18. yüzyıllarda Batı Avrupa’da filizlenmeye başlayan, esas görünümüne Kuzey Amerika’da rastlanılan ve o zamandan bu yana Batı dışı dünyaya yayılan ya da dayatılan bir toplum biçimine karşılık gelmektedir. Eskinin dışlanması, yeninin kutsanmasıdır modernlik ve esas itibariyle 19. yüzyıl ile birlikte gündelik hayatları tanzim etmeye girişen buyurgan bir sistem halini almıştır. Köklü bir dönüşümü bünyesinde barındıran bu sistem, kendisinin dışında olanı gelenek olarak kurgular ve ona karşı üstünlük varsayımında bulunur.³²⁹

“Çağdaşlaşma”yı, ya da “modernleşme”yi, Batı dışı toplumların Batı ile olan ilişkilerinde karşılaştıkları sorunlar olarak tanımlayan Akgül de “modernleşme”nin Batılı kaynağına dikkat çeker. Ona göre modern formülasyonlar penceresinden “modernlik”,

³²⁸ Anthony Giddens, *Sosyoloji – Eleştirel Bir Giriş–*, Çev. Ülgen Yıldız, Phoenix Yay., Ankara, 2001, s. 16.

³²⁹ Altun, a.g.e., s. 10.

insan tin'inin ilerlemesiyle, aklın başarısını, özgürlüğün, ulusun oluşumunu ya da toplumsal adaletin nihai utkusuyla özdeşleştiren düşüncedir.³³⁰

Peki modernleşmenin tarihi ne kadar eskiye dayanmaktadır? Doğrusu bu konuda da bir nesnellik söz konusu değildir. Yukarıda dile getirdiğimiz Latince “modernus” teriminin geçmişinin, eski putperest dönem ile Hıristiyan dönem arasında bir ayırım yapmak için kullanıldığı M.S. 5. yüzyıla kadar uzandığını söyleyebiliriz. Dönem olarak ise, bazıları onun tarihini 1800'lerin sonlarındaki entelektüellerle ilişkilendirmektedir. Bazı araştırmacılar ise daha da geriye gitmekte ve hatta Aziz Augustin'in bireyseliği ve ilerleme felsefesini, modernitenin doğuşu olarak görmektedirler. Birçok araştırmacı, bu konuda tarihçi Toynbee'yi izlemektedir. Toynbee “batı tarihinde modern çağın başlangıcını”, on beşinci yüzyılda Atlantik okyanusunun Avrupa kıyılarında yaşayan toplumlar olarak görmektedir. Dolayısıyla çıkan sonuç, modernleşmenin ne zaman başladığına ilişkin soruya kesin olarak bir cevap vermenin imkân dâhilinde olmadığıdır.³³¹

Bununla birlikte eğer bir tarih vermek gerekirse, 16. yüzyıldan başlayarak modernleşmenin yaklaşık dört yüz yıllık tarihini şu şekilde bölümlendirebiliriz:

a-16. yüzyılda başlayan Rönesans hareketlerinden 18. yüzyıl Aydınlanma hareketine kadar süren iki yüz yıllık dönem.

b-18. yüzyıl Aydınlanmasından 20. yüzyıla kadar geçen iki yüz yıllık dönem.

c-20. yüzyıldan günümüze kadar süren dönem.³³²

Modernliğin kendisine özgü özelliklerinin olduğu kesin. Coşkun, bunları şu şekilde sıralar: Hakikate ve yonteme inanılması, nihai örneklere inanılması, açıklamaya ilişkin stratejilere inanılması, ilerlemeye inanılması ve özgürlüğüne inanılması.³³³ Canatan da bu karakteristik özellikleri şu şekilde belirtir: Modernleşme genel, karmaşık ve kapsamlı bir süreçtir; tek yönlü doğrusal değil, çok yönlü doğrusal bir evrim sürecidir; teorik açıdan zorunlu değildir, ama pratikte zorunludur; bir anlamda Batılılaşmadır; değerden arınmış bir olgu değildir.³³⁴

Modernleşmenin siyasal, kültürel, ekonomik ve toplumsal olmak üzere dört boyutundan bahsedebiliriz. Siyasi partiler, parlamentolar, oy hakkı gibi katılımcı karar vermeyi destekleyen anahtar kurumları içeren siyasal modernleşme; genellikle

³³⁰ Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Kitabevi, Konya, 1999, a.g.e., s. 49.

³³¹ Ali Coşkun, *Peter L. Berger'in Modernleşme ve Din Anlayışı*, 2010 yılında Kozaklı/Nevşehir'de yapılan “Türkiye’de Modernleşme ve Din” başlıklı sempozyumda bildiri olarak sunulmuştur.

³³² Marshall Berman, “Modernlik: Dün Bugün Yarın”, Çev. Ümit Altuğ, *Birikim Dergisi*, Sayı 34, İstanbul, 1992, s. 44’den nakleden Mustafa Aydın, *Moderniteye Dışarıdan Bakmak*, Açılım Kitap, İstanbul, 2009, s. 22.

³³³ Coşkun, “Peter L. Berger’in Modernleşme ve Din Anlayışı”, s. 2.

³³⁴ Kadir Canatan, *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme*, İnsan Yay., İstanbul, 1995, ss. 34-44.

sekülerleşme ve ulusalcı ideolojiye bağlılığın üretildiği kültürel modernleşme; endüstrileşmeden farklı olmakla birlikte artan bir ekonomik dönüşümle özdeşleşen ve giderek büyüyen işbölümü, yönetim tekniklerinin kullanımı, teknolojinin ilerlemesi ve ticari yeteneklerin artması gibi unsurları bünyesinde barındıran ekonomik modernleşme; artan okuma yazma oranı, kentleşme süreci ve giderek geleneksel otoritenin zayıflaması gibi öğelerle tezahür eden toplumsal modernleşme.³³⁵

Modernliğin paradigmaları; evrim, ilerleme, yenileşme, bilim ve bireycilik. En temel kurumları ise, sömürgecilik, kapitalizm, teknoloji ve sanayi, sını-kent olgusu, ulus-devlettir. Kurumsallaşmış bazı sosyal değerler ise, demokrasi, insan hakları ve serbest piyasa ekonomisidir.³³⁶

2.4.1.2. Modernleşme Kuramları

Altun, modernleşme kuramını şu şekilde açıklar: “Modernleşme kuramı, İkinci Dünya Savaşı sonrasında, Amerikan sosyal bilim çevrelerinde ortaya çıkan, Batı’nın model alınması suretiyle tüm dünya toplumlarının modernleşebileceğini varsayan ve Amerika’yı modernliğin temsilcisi olarak sunan bir toplumsal değişme yaklaşımıdır. Modernleşme kuramı, büyük oranda yapısal işlevselciliğin kuramsal öncüllerine yaslanır ve toplumların gelenekten modernliğe doğru yaşanan evrensel bir sürece muhatap oldukları takdirde gelişebileceklerini söyler. Bir değişme ve gelişme kuramı olan modernleşme kuramı, toplumların modern ekonomik gelişme aşamasına ulaşmaları için kültürel ve toplumsal bir değişim sürecine ihtiyaç duydukları inancına dayanır.”³³⁷

Akgül’e göre “modernleşme kuramları”, her şeyden önce “modern” ve “geleneksel” şeklinde nitelenen iki toplum tipinin karşılaştırılmasına dayanmaktadır. Batı etnosantrizmini yansıtan bu tiplendirmeler sonucu geleneksel, yani Batı-dışı toplumlar, modernin, yani Batı’nın temel özelliklerine göre kıyaslanmıştır.”³³⁸

1990’larda yazmış olduğu bir makalesinde ortaya atmış olduğu “medeniyetler çatışması” teziyle dünya ölçeğinde üne kavuşmuş bir isim olan Samuel P. Huntington ise, modernleşme kuramı sürecine ilişkin olarak üzerinde mutabık olunan dokuz niteliğin bulunduğunu ifade eder ve onun zikrettiği bu özellikler, aslında aynı zamanda modernleşme kuramının öncüllerini de özetler mahiyettedir. Buna göre;

a-Modernleşme, devrimci bir süreçtir.

³³⁵ Altun, a.g.e., s. 12.

³³⁶ Aydın, a.g.e., ss. 123-143.

³³⁷ Altun, a.g.e., s. 13.

³³⁸ Akgül, a.g.e., ss. 39-43.

b-Modernleşme, karmaşık bir süreçtir. O, kolay kolay tek bir faktöre ya da boyuta indirgenemez.

c-Modernleşme, sistematik bir süreçtir.

d-Modernleşme, küresel bir süreçtir.

e-Modernleşme, uzun vadeli bir süreçtir.

f-Modernleşme, tedrici bir süreçtir.

g-Modernleşme, homojenleştirici bir süreçtir. Modern toplumların aksine geleneksel toplumların, modernliğe sahip olamamaları dışında herhangi bir ortak özelliklerinden bahsedilemez. Oysa modern toplumlar, temel benzerlikleri paylaşırlar.

h-Modernleşme, geri döndürülemez bir süreçtir. Modernleşme temelde, dünyevi bir yönelimdir. Değişimin yönü ise hemen tüm toplumlarda aynıdır.

ı-Modernleşme ilerlemeci bir süreçtir. Modernleşmenin sıkıntıları köklü ve yaygın olsa da, nihai düzlemde o, yalnızca kaçınılmaz değil, aynı zamanda da arzu edilen bir süreçtir.³³⁹

Anthony Giddens'a göre modernleşme kuramı yanlış önermeler üzerine temellendirilmiş ve bir ölçüde Batı kapitalizminin dünyanın geri kalan bölümü üzerindeki egemenliğine ideolojik bir savunma aracı olarak hizmet görmektedir.³⁴⁰ Akgül ise, modernleşme kuramlarına göre, modern dünya görüşünün en önemli ayırt edici özelliğinin, "ilerleme" vurgusu olduğunu belirtir.³⁴¹

Son olarak bir de modernleşme türlerinden bahsedelim. İki tür modernleşme vardır. Bunlardan ilki, kültürleşerek (acculturative), ikincisi ise güdümlü (induced) modernleşmedir. Akgül bunları şöyle açıklar: "Kültürleşerek modernleşme, az çok kendiliğinden işleyen bir süreç olup, tarihi dinamiklerin bir sonucudur. Oysa güdümlü modernleşme biçimi "modernleşen" ülkelerdeki, örgütlerin kurumların ve değerlerin, modern ülkelerdeki biçimlere benzetilmesini içeren karmaşık bir süreçtir. Birinci tür ülkelerdeki sosyal ve siyasal değişimler, gönüllü olarak ortaya çıkan sistemli (iradi) durumlara karşılık gelirken, ikinci tür ülkelerde ise, temelleri sömürge yönetimlerinde atılmış kültürel yeniden yapılanma sürecine yaslanan ve etkisini dışarıdan alan örgütlü çalışmalar, öncelikle II. Dünya Savaşından sonra uluslararası kuruluşlar eliyle empoze edilen ve Batılı devletlerin yardım propogandalarıyla devam eden gayretlerdir. Bu

³³⁹ Altun, a.g.e., ss. 150-151.

³⁴⁰ Giddens, *Sosyoloji –Eleştirel Bir Giriş–*, s. 131.

³⁴¹ Akgül, a.g.e., s. 47.

ülkelerin modernleşme süreci ideolojik değişmeye dayanır. Yani modernleşmenin alanı öncelikle siyasal ve kültürelidir. Hindistan ve Türkiye örneği gibi.”³⁴²

2.4.1.3. Modernliğin Sosyologu Berger'in Penceresinden Modernite

Berger, hemen herkesin üzerinde ittifak ettiği gibi, modernleşmeyi derinlemesine en iyi analiz edenlerden birisidir. Bundan dolayı onu, "modernliğin sosyologu" olarak nitelendirebiliriz.

Her şeyden önce, Berger'in modernite ile ilgili şu genel sözünü söyleyelim ki, bu söz zaten sosyoloji ve din sosyoloji dünyasında oldukça meşhurluk kazanmıştır: "Modernlik, herhangi bir tarihi olay nasıl inceleniyorsa, o şekilde incelenmelidir."³⁴³

Berger, modernliği anlamak için önemli bir soruyla işe başlar: "Modern diye adlandırılan dönem ve olayı diğerlerinden ayıran özellikler nelerdir?" Berger'e göre modernliğin iki özelliği vardır: Bunlardan biri, modernliğin kendinden önce gelenlerden sadece farklı değil, aynı zamanda onlardan üstün olduğu varsayımdır. Diğeri ise, büyük halk kitlelerinin modernlik hakkında yeterli bilgiye sahip oldukları yolundaki sanıdır.³⁴⁴

Berger'e göre, modern üstünlük varsayımının kökü, Batı'yı en azından on sekizinci yüzyıldan beri diğerlerine üstün kılma fikrinde yatmaktadır. Hâlbuki bu anlayış çok yanlıştır ona göre. Zira modernliğin en önemli göstergelerinden biri olarak kabul edilen "gelişme", deneysel olarak kanıtlanabilir bir şey değildir. Örneğin, bir bilim adamı, yirminci asrın New York'unun on beşinci asrın Florensa'sından üstün olduğu yolundaki inancına rağmen, bir bilim adamı olarak konuyu incelerken, bu inancını –fenomenolojik dille– parantez içinde tutmalı, etkisi altında kalmamalıdır.³⁴⁵

Berger'i modernite konusunda diğer sosyologlardan ayıran önemli düşüncesi az önce belirttiğimiz düşüncesidir: "Modernlik, herhangi bir tarihi olay nasıl inceleniyorsa, o şekilde incelenmelidir. Bu da bizim modernliğin bir tarihi olduğu, (en azından ilke olarak) deneysel olarak araştırılabilir bazı faktörlerin doğurduğu bir başlangıcının bulunduğu ve dolayısıyla çok muhtemel sonunun geleceğinden haberdar olmamızı sağlar."³⁴⁶ Berger'e göre, moderniteye karşı baştan beri iki karşıt tutum benimsenegelmiştir. Birisi, tarihin bazı iyi görünümüleri ya da süreç fikri açısından moderniteyi önemseyerek onu olabildiğince yücelten bir anlayıştır. Diğeri ise, modernitenin büyük bir dejenerasyona sebebiyet verdiğini, zarafeti yok ettiğini, hatta insanı insanlığından çıkaran bir süreç olduğunu

³⁴² Akgül, a.g.e., ss. 46-47.

³⁴³ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 14.

³⁴⁴ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 13.

³⁴⁵ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 14.

³⁴⁶ Berger, a.y.

söyleyerek ondan şikayetçi olan bir anlayıştır. Moderniteye karşı kesinlikle şu tavır takınılmalıdır Berger'e göre: "Moderniteyi ne göklere çıkarmalı ne de olumsuzluklarından dolayı dövünülmelidir. Yani ne ilerici ne de gerici olunmalıdır. Modernite de kendisinden öncekiler gibi tarihi bir fenomendir. Aslında o, kaçınılmaz bir şekilde, takdir edilesi ve içler acısı özelliklerinin bir arada olduğu bir karışımıdır. Aynı şekilde o, doğruların ve yanlışların da bir karışımıdır."³⁴⁷

Diğer sosyologlara nazaran ona ayırıcı vasıf kazandıran cümlesi dememizin sebebi, diğer sosyologların konuya bu şekilde yaklaşmamaları, moderniteyi diğer tarihi olaylar gibi görmemeleri ve hatta belki de bu yüzden tarihini bile tam olarak araştırmamalarından kaynaklanmaktadır. Modernliğin tarihini vermeye çalıştığımız bölümde de dile getirdiğimiz gibi, pek çok sosyologun üzerinde durduğu ve derin bir şekilde tartışmaya giriştiği "modernite"nin tarihi konusunda sosyoloji dünyasında nesnel ya da herkesin kabulünü aldığı ortak bir sonucun olmaması, hayli ilginçtir. Bunun sebebini ise yine Berger'de öğrenebiliriz. Ona göre Aydınlanma'dan beri Batı düşüncesini önemli ölçüde şekillendiren süreç miti tarafından, moderniteye normatif ve değiştirici/dönüştürücü bir önem atfedildi. Çünkü, o, doğası gereği öncesinde meydana gelen her ne varsa, hepsine üstünlük sağlayan bir fenomen olarak anlaşıldı. Zira modern olmanın karşıtlığı geri olmaktır, geride kalmaktır ve gerilik için de söylenebilecek bir şeylerin olduğu nosyonunu kabul etmek çok zor bir durumdur. İşte bu nedenle, "modernite değiştirip dönüştürücü bir öneme sahiptir, çünkü böyle bir perspektif, onun gerçekte ne olduğunu –ilke olarak herhangi başka bir şey gibi, deneysel olarak fark edilebilir bir başlangıcı, birtakım sebepleri olan ve bundan dolayı da öngörülebilir bir sonu bulunan tarihsel bir fenomendir nihayetinde– görmeyi çok güç hale getirmektedir."³⁴⁸

Berger'e göre, entelektüel çevrelerde modernlikle ilgilenmek için bir reçete bilgi vardır: Birey az sayıda basmakalıp bilgiyi tekrar üretebilmeli ve model kurarak yorum yapabilmeli ve bunları tartışmaya açan yeni konuları analiz ve kritik etmek için kullanabilmelidir ki, bu tür çevrelerde genellikle gerçek olarak nitelendirilen olaya olan katkısını kanıtlayabilsin. Eğer bir kimse entelektüel çevrelerde bulunuyorsa, emniyetli tek yol, daha iyi ve daha kötü için, reçete bilginin mümkün olduğu oranda ihmal edilmesidir. Daha basit bir şekilde ifade edilecek olursa; bir kimse problemi, ne kadar mümkünse o kadar, yeni baştan alıp incelemelidir. Modernliğin niçin diğer herhangi bir tarihi olay gibi incelenmesi gerektiğini düşünmesinin gerekçelerini de sunar Berger. Ona göre her şeyden

³⁴⁷ Berger, *The Heretical Imperative*, pp. 10-11.

³⁴⁸ Berger, *Facing up to Modernity*, p. 70.

önce böyle bir yaklaşımın ilk meyvesi, modernliğin amaçsız ve çaresiz olmadığından ve sürecin tersine çevrilebilirliğinden haberdar olunmasıdır. İkinci meyvesi ise, bir kimsenin kendi kendisine üretebileceği teoriler de dahil olmak üzere modernliğin tüm teorileri için ölçülü bir şüphecilik olacaktır.³⁴⁹

Berger, her tanımın bir teori olmadığını; ancak hiçbir çalışmanın terimlerini tanımlamadan ayaklarını yerden kesmenin de mümkün olmadığını belirterek, "modernleşme"yi tarif etmekten olabildiğince kaçınır. Çünkü bu konu için tanım verme olayı oldukça karmaşıktır. Bununla birlikte Marion Levy'nin, modernizasyonu "cansız/ruhsuz olan şeylerin canlı/ruhlu olan güç kaynaklarına oranı" olarak tanımladığını; bunun tamamen tatmin edici bir cevap olmadığını; fakat fenomenin merkezine işaret etmesi bakımından faydalı olabileceğini belirtir. Yani, son birkaç yüzyılda ilk önce Avrupa'da başlayıp daha sonra hızlı bir şekilde dünyanın her tarafına sıçrayan teknolojik yeniliklerin getirdiği dönüşüme işaret etmesi açısından önemlidir. Bu dönüşümün çok geniş bir alanda görülen ekonomik, sosyal ve politik boyutları vardır Berger'e göre. Yine bu dönüşüm aynı zamanda, inançların, değerlerin ve hatta hayatın duygusal dokusunun kökünden söküp atılmasına sebebiyet veren, insan bilinci üzerinde bir devrim getirmiştir. Elbette ki bu çaptaki dönüşüm sadece maddi anlamda değil, aynı zamanda kültürel ve psikolojik yönleri de bulunan geniş çapta tecrübe edilen ıstırapsız gerçekleşmediği için, bundan dolayı en başından beri modernitenin, ona karşı çıkan güçlerle bir tahteravalli dinamiği içerisinde olması şaşırtıcı olmamalıdır.³⁵⁰ Diğer taraftan hem modernleşme hem de gelişme terimlerinin ekonomik büyümeye işaret ettiğini belirten Berger, ikisi arasındaki genel farklılığın, "gelişme" teriminin ekonomik büyümeye, "modernleşme" teriminin de ekonomik gelişme ile ortaya çıkan muhtelif sosyo-kültürel süreçlere işaret etmesidir. Modernizasyon ölçekleri ise, modernliğin derecesini ölçmek amacıyla, "değerler" in diğerleriyle kombine edildiği bir anlayış içinde inşa edilmişlerdir.³⁵¹

Berger, dünyanın hemen her tarafında yaşayan insanların, "modernliğin açmazları/çıkılmazları karşısında nasıl alternatifler üretiriz?" sorusunu sorduğuna dikkat çeker. Ona göre bu alternatifler meselesine iki farklı kutuptan yaklaşılabilir: Modernliğin bölünemez bir bütün olarak düşünülmesi durumunda modernizasyon amansız bir kader olacaktır ki bu takdirde herhangi bir alternatif yoktur. Ya da modernliğin özgürce biçimlendirilip yöneltilebilir elemanlarının bir bütünü olarak düşünülmesi durumunda

³⁴⁹ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 15-16.

³⁵⁰ Berger, *Facing up to Modernity*, pp. 70-71.

³⁵¹ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 16.

modernlik paketinin istenildiği gibi yeni yollardan ayrılıp birleştirilmesine paralel olarak sonsuz sayıda alternatif ortaya çıkacaktır. Berger, bu iki kutbun da savunulamaz olduğunu ve ortaya yeni sorular atmanın konuya fazla bir şey kazandırmayacağı görüşünü paylaştığını ifade eder. Ona göre en ilginç soru, seçim parametreleridir ki bu, modernliğin ne zaman yönlendirilip idare edilebileceği, ne zaman yönlendirilip idare edilemeyeceği, dolayısıyla da özel alternatiflere hangi şansların verilebileceğinin tayin edilmesi anlamına gelir.³⁵²

Modernite konusunda Berger'in kullanmış olduğu en önemli kelimelerden biri, bilindiği gibi önemli bir eserine de isim olan, "bilinç" kelimesidir. Berger'e göre, çağdaş yaşam şartları ve düşüncesi modernitenin sadece (ekonomi, politika gibi) dışsal güçleri tarafından değil, aynı zamanda bireylerin iç dünyalarını şekillendiren modern bilinç güçleri tarafından da şekillendirilmektedir. Analizin en önemli alanlarından birisi burasıdır, yani kesin bir şekilde, modernitenin dışsal ve içsel görünümleri arasındaki bu ilişkidir. Böyle bir ilişkinin teknolojinin kullanımında da belirgin şekilde görüldüğünü söyleyen Berger, örnek olarak telefonu verir. Telefon, normalde bireyin kişisel hayatının dışsal bir gerçeğidir, hatta o, bireyin evinde yer alan sayısız nesnelere arasında maddesel bir yeri olan sıradan bir alettir ve kişi onun vasıtasıyla dünyanın en ücra yerindeki insanları bile arayabilir. Fakat gerçekte mesele bu kadar basit değildir. Her şeyden önce telefonu kullanacak kişi, onun makinesel özelliklerinden az çok anlamalıdır ki doğru kullanabilsin. Bu da yetmez, kişi onu kullanabilecek teknik bilgiye sahip olmalı ve konumu ne olursa olsun onu pratik olarak kullanabilmeli, bu kabiliyete, bu yetiye sahip olabilmelidir. Aynı şekilde başka ülkeleri aramak için o ülke kodlarına ait bilişsel niteliği olan farklı kısaltmalardan da haberdar olmalıdır. Bunlar da yetmez, telefonda karşıdaki kişi ile nasıl konuşacağını da bilmeli, sosyal ilişki türünü edinmelidir. Hele hele bu telefonu kullanan Üçüncü Dünya Ülkelerindeki sıradan bir insan için bu durum daha da karmaşık bir hal almaktadır. Dolayısıyla buradan teknolojinin sadece dışsal etkilerinin bulunmadığını söylemekte ne kadar haklı olunduğu ortaya çıkmaktadır, çünkü aynı zamanda içsel etkiler de geçerli olmakta ve bilinç modernleştirilmektedir.³⁵³ Berger'in vermiş olduğu "telefon" örneğinde yaşanan bilinç değişiminin çok daha zirveye çıktığı bir örnek olarak günümüzde artık sıradan bir teknolojik araç haline gelen "bilgisayar"ı verebiliriz. Berger'in de işaret ettiği gibi, herhangi bir teknolojik yeniliğin ya da aletin, onu üreten devlet ya da toplumun bilincini, başka bir deyişle ahlakını da beraberinde getirdiği aşikârdır. Bundan dolayı,

³⁵² Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 32-33.

³⁵³ Berger, *The Heretical Imperative*, pp. 5-6.

Tanzimat'tan sonra başlayan Batılılaşma maceramızda, o günlerde yaşanan ruhsal bunalımlardan ötürü önde gelen mütefekkirlerimizin, duruma bir şekilde çare bulmak için "Batı'nın tekniğini alalım, ama ahlakını almayalım" gibi sözlerinin gerçekleşmesinin mümkün olmadığı ve ol(a)mayacağı gerçeği ortaya çıkıyor gibidir.

Yani, modern bilinç, Berger'e göre, çağdaş bireyin kendisini içerisinde bulduğu durumun önemli bir bölümüdür. Farklı bir şekilde söyleyecek olursak, bugün yaşayan bir birey sadece modern dünyadaki yeri açısından konumlanmaz, aynı zamanda modern bilinç yapıları içerisinde de konumlanır. Bundan dolayı modern bilinç çağdaş düşünce için verilen bir şeydir, bir datadır. Fakat yanlış bir anlaşılmanın önüne geçmek için şunun ilave edilmesi gerekir: Modern bilincin, bireyin bir konumu/vaziyeti olduğunu söylemek, onun deneyimlerinin ve düşüncelerinin geri alınamaz bir biçimde bu durumun sınırları içerisinde olduğunu söylemek anlamına gelmez. Başka bir deyişle, insan hayatının ve düşüncesinin sosyo-tarihi bulunmuşluğunu anlamak, mutlaka belirleyici bir anlayış olmasını gerektirmez. Eğer öyle olsaydı, sosyal değişim imkânsız bir hal alırdı.³⁵⁴

Berger, çalışmamızın pek çok yerinde dile getirdiğimiz gibi, modernitenin en önemli vasfının, bireyi "kader"den "seçimlere" götürmek olduğunu ve bunun en önemli sebebinin ise modernleşme ile birlikte sosyal yaşam alanlarında "çoğulculuğun" gerçekleştiğini söylüyordu. Modern dönem öncesinde bireyin hayatının merkezinde kaderin ön planda olduğunu söyleyen Berger, bu dönem insanların yaşamlarında, gündelik meşgalelerinde, düşüncelerinde, umutlarında ve beklentilerinde, başına gelen şeylerde, kısacası hemen her şeyde kadere razı bir durum olduğuna işaret etmiştir. Modern dönemde ise durum değişmiş, modern öncesi dönemde merkezi bir konumu olan kader arka planlara itilmiş ve kişinin akıl ve mantığıyla yaptığı, yöneldiği seçimler önem kazanmıştır. Berger'e göre bunun en belirgin örneği doğum olaylarında ve değişen hamilelik anlayışındadır. Modern öncesi dönemde hamile kalmak tamamen kadere irca edilen bir özelliğe sahipken, modern dönemde hamileliği önleyen ilaçların ortaya çıkması bu olayı kader çizgisinden çıkarmıştır. Aynı şekilde doğum kontrolü, aile planlaması gibi modern dönemde ortaya çıkan anlayışlar da doğum olaylarını kader meselesi olmaktan ziyade modern bireylerin kendi akıl ve mantıklarıyla yaptıkları seçim haline gelmiştir.³⁵⁵ Kısacası Berger'e göre önceden kaderin aldığı yeri, şimdi birtakım seçimler almakta. Ya da: Kader karara dönüşmüştür. Bu karar çoğaltma ameliyesi, sistematik fikre az ilgisi bulunan ya da hiç bulunmayan sıradan sayısız insan tarafından teorik öncesi düzeyde tecrübe edilmiş ve

³⁵⁴ Berger, *The Heretical Imperative*, pp. 7-8.

³⁵⁵ Berger, *The Heretical Imperative*, pp. 12-13.

kaçınılmaz olarak, bu durum, kader tarafından kendisine verilen şeyleri sistematik olarak sorgulayan yeni bir yoruma davetiye çıkarmıştır.³⁵⁶

O halde, modern birey, geleneksel bireyin içerisinde yaşadığı kader dünyasıyla keskin bir zıtlık oluşturacak şekilde bir seçim dünyasında yaşamaktadır. O, gündelik yaşamın sayısız durumları arasında seçim yapmak zorundadır, fakat bu seçme zorunluluğu onu inançlar, değerler ve dünya görüşü/hayat felsefesi alanlarına götürmek zorundadır. Ancak, karar vermek, yansıtmak manasına gelir. Modern birey modern öncesi bireyin düşünmeden spontane olarak yaptığı şeyde bile durmalı ve ara vermelidir. Daha basit bir şekilde söylenecek olursa, modern birey önceden planlanmış düşüncelerle ilişkili olmalıdır. Ve bunu, modern birey daha zeki olduğu için ya da daha yüksek bir bilinç seviyesinde olduğu için değil, sadece sosyal şartların bunu ona zorladığından dolayı yapmalıdır. Kısacası modern birey, hayatın her alanında, alternatifler dünyasında bir seçim yapmak zorundadır.³⁵⁷

Berger'e göre kaderden seçime olan dönüşüm meselesi, oldukça değişken durumlarda tecrübe edilebilir. Bir taraftan o büyük bir özgürlük (liberation), diğer taraftan ise endişe, yabancılaşma ve hatta terördür. Birisi burada doğal olarak Kierkegaard, Nietzsche ya da Dostoyevski gibi modernitenin büyük düşünürlerini düşünebilir ilk anda. Fakat özgürlüğün ve yabancılaşmanın değişkenliği hayatı boyunca bir kitap bile okumamış sayısız insan tarafından da tecrübe edilir. Berger'e göre her Üçüncü Dünya ülkesi şehri bugün bu tür insanlarla doludur. Bir taraftan modernite özgürlük, yeni hayat imkânları ve kendilerini gerçekleştirme gibi vaatlerle onları güçlü bir mıknatıs gibi kendine çekmektedir. Bu vaatlerin daima yerine getirilmediğini söylemeye gerek bile yoktur, fakat kısmen de olsa onları geleneğin, yoksulluğun, kabileciliğin dar sınırlarından kurtulup özgür olmalarına da imkân sağladığı da gerçektir. Diğer taraftan da, bu insanlar özgürleştirilme için yüksek bir bedel ödemeye de mecburlardır. Birey bunu, geleneksel toplumda düşünilemeyen bir şekilde –kendi topluluğunun keskin dayanışmasından yoksun kalmasıyla, kendisi tarafından yönetilmeyen hayatındaki belirli olmayan normlarla ve nihayetinde kim ya da ne olduğuna dair bir konumlandırma yapamamasıyla– kendisiyle baş başa kalarak bunu tecrübe eder.³⁵⁸

Modernite sosyal yaşam dünyalarına getirmiş olduğu çoğullaşma kadar toplumda var olan kurumların çoğullaşmasını ve daha komplike bir yapı arzetmesini sağlar. Bunun en

³⁵⁶ Berger, *The Heretical Imperative*, pp. 16-17.

³⁵⁷ Berger, *The Heretical Imperative*, pp. 19-20.

³⁵⁸ Berger, *The Heretical Imperative*, pp. 22-23.

belirgin sebebi, toplumdaki muazzam işbölümüdür. Dolayısıyla modernite çoğullaştırmaktadır. Eskiden birkaç kurum olduğunu, şimdinin ise kurum sayısının ellilerde seyrettiğini ifade eden Berger'e göre bu kurumlar, insan aktivitesi için özel programlar olarak algılanmalıdır. Bundan dolayı kurumsal çoğullaşmanın, modernitenin yalnızca insan eylemlerini değil, aynı zamanda insan bilincini de etkilediğine işaret eder. Modern insan sadece muhtemel eylem cihazlarının çok yönlü seçimleriyle karşı karşıya kalmaz, aynı zamanda dünya hakkındaki muhtemel düşünme yollarının çok yönlü seçimleriyle de karşı karşıya kalır.³⁵⁹

Berger, bunların yanında, modernleşmenin, insan varoluşunun subjektif tarafını da fazlasıyla kuvvetlendirdiğine dikkat çeker. Modernizasyon ve öznelleşmenin birbirileriyle ilintili süreçler olduğuna işaret eden Berger'e göre bu durum, özellikle felsefe gibi teorik düşünce tarafından yeniden fark ettirildi. Bundan dolayı da Descartes'den beri Batı felsefesi öznelliğe doğru bir dönüşü temsil eder. Elbette, epistemoloji de "Neyi bilebilirim?" sorusunu tekrar tekrar sorarak bunu açıklamaktadır. Bu sorunun yalnızca filozoflar tarafından değil, belirli şartlarda, caddede yürüyen sıradan bir insan tarafından bile sorulabileceğini anlamak çok önemlidir. İşte Berger'e göre modernite bu tür durumları yaratmıştır.³⁶⁰

Bu söylenenlerden hareketle, dinin, kaderden seçime doğru olan dönüşüm tarafından etkilenen tek deney ve düşünce alanı olmadığını daha gür bir sesle dile getirilebileceğini belirtir Berger. Örneğin ahlak da ahlaki otoritenin herhangi bir türüne dair iddia ortaya koyan tüm kurumlar (özellikle de politik olanları) da bu dönüşümden kritik biçimde etkilenmişlerdir. Modernitenin din üzerindeki etkisi ise, genel olarak "sekülerizasyon" süreci açısından değerlendirilir. Şunun tekrar edilmesinde fayda vardır ki o da, sekülerizasyon ile çoğulcuğun arasında yakın bir ilişkinin olduğudur. Yalnız nedenlerle bunu anlamak zordur. Bir dünya görüşü, gerçekliğin herhangi başka bir yorumu gibi, sosyal desteğe bağlıdır. Bu destek ne kadar birbirine bağlı ve güvenilir olursa, gerçekliğin bu yorumu bilinçte daha keskin bir konum kazanır. Tipik modern öncesi toplumda, birey için, din çerçevesinde şartlar oluşmaktaydı ve nesnel kesinliği o sağlamaktaydı; modern toplum ise, tam aksine bu kesinliği yerle bir etmekte ve dinin bağışlanmış olduğu konumu çalarak kişiyi o nesnellikten kurtarıp daha öznel bir dine yönlendirmektedir. Ve bu değişim, elbette, doğrudan doğruya kaderden seçime olan dönüşümle ilişkilidir. Modern öncesi dönemde birey, varoluşunun hemen tamamına hakim

³⁵⁹ Berger, *The Heretical Imperative*, pp. 15-17.

³⁶⁰ Berger, *The Heretical Imperative*, pp. 20-21.

olan aynı değiştirilemez kader içerisinde Tanrılar'ına sıkı sıkıya bağlı iken, modern birey, toplumsal olarak erişilebilir olan Tanrı çoğulculuğu arasından seçim yapma zorunluluğu ile karşı karşıyadır. Yani tipik modern öncesi bireyi dini bir kesinlik takip ediyorsa, modern bireyi ise dini bir şüphe takip etmektedir.³⁶¹ Özetlenecek olursa, modern öncesi şartlarda dini bir kesinlik dünyası, nadiren de olsa kabul gören doktrinlere karşı olan sapmaların ilişkiyi bozduğu bir yapı vardır. Bunun zıddına, modern şartlarda ise kesinliği olmayan bir dini dünya vardır, nadiren de olsa dini tasdiğin güvenilmez yapıları tarafından az ya da çok uzaklaştırılan bir yapı vardır. Yani modern öncesi dönem bireyi için dalalet bir olasılık – genellikle daha uzak bir şey, modern birey için ise tipik olarak bir gerekliliktir.³⁶²

Doğaüstünü de içerisine alan evreni kutsal bir düzen olarak algılayan insan tutumu olarak tanımlanabilecek "din" gibi mistisizmin de doğaüstünün en önemli kaynaklarından olduğunu belirten Berger'e göre mistisizm, bireyin, olduğu varsayılan kendi bilincinin derinliklerine dalması vasıtasıyla doğaüstüne doğru yol aldığı caddeye denir. Dinlerde mistisizmin varlığı aşikârdır, özellikle İslam'da mistisizmin benzeri "tasavvuf"un olması oldukça önemlidir.³⁶³

Berger'in dile getirmeye çalıştığımız modernleşme yaklaşımı, oldukça karmaşık bir fenomenin başarılı şekilde tasvir edilmesi ve anlamlandırılmasından dolayı sosyoloji çevrelerinde genelde kabul görmüş ve takdir edilmiştir. Berger'in konumuz boyunca ele alacağımız modernleşme yaklaşımında dikkatimizi çeken noktalardan biri, Coşkun'un da belirttiği gibi, modernite karşısında muhafazakâr ve gelenekçi bir tutum sergilemesine rağmen, Batı'daki müslüman Geleneksel Ekolün modernite hakkındaki görüşlerine hiç yer vermemiştir. Fakat bununla birlikte Berger'in eserlerinde, ünlü mutasavvıf Mevlana ve müslüman arif İbn Arabi'den alıntılar yapması, onun bu isimlerin eserlerini yakından tanıdığını göstermektedir.

Diğer taraftan Berger'i başka açıdan da eleştirenler olmaktadır. Bu kişiler genellikle onun Viyana gibi mütevazı bir Avrupa şehrinden New York gibi ultra modern bir çehre göç ettiğinde şaşkınlık yaşadığını ve onun, bu sosyal değişimi hazmedemediğini ve kuramsal olarak bir tür "muhafazakâr hümanizme" yöneldiğini belirtmektedirler.³⁶⁴

2.4.1.4. Evi/Yuvayı Yıkan Modernite

Peter L. Berger'in moderniteye dönük en dikkate değer ve orijinal söylemlerinden biri, onun, insanoğlunun içerisinde yaşamını sürdürdüğü evi/yuvayı modernitenin yıktığını

³⁶¹ Berger, *The Heretical Imperative*, pp. 26-27.

³⁶² Berger, *The Heretical Imperative*, pp. 28.

³⁶³ Berger, *The Heretical Imperative*, pp. 43-45.

³⁶⁴ Coşkun, a.g.t., ss. 13-14.

ifade etmesidir. Berger'in buradaki evden kastının iki yönü vardır: Birincisi gerçek anlamda “evin yıkılışı”, ikincisi ve teorisinin asıl merkezini oluşturan kısmı ise mecazi anlamdaki “ev” olan “din”in yıkılışıdır. Berger'in bu mecazi anlamdaki “evin yıkılışı” söylemi, sosyoloji ve din sosyolojisinde oldukça meşhurdur.

Berger'e göre modernitenin ilk nüvelerini görmeye başladığımız Rönesans ve Reformasyon öncesinde bireylerin “ev” ile “işyeri” iç içeydi ve birbirlerinden bağımsız değillerdi. Aileler daha çok geleneksel büyük aile niteliği taşıyordu. Fakat 17. yüzyılda önce Avrupa'da, daha sonraları ise Amerika'da ailenin üretim birimi olmaktan çıkması ve üretimin fabrika, işyeri ve modern bürolara taşınması, bireyleri modern çekirdek aileler içerisinde yaşamaya mecbur etmiştir. Sanayileşme ile birlikte “ev” ile “işyeri”, üretim ve tüketimin arası ayrılmış ve aile bireyleri “iş”e gitmek için “ev”den ayrılmak zorunda kalmışlardır. Bu gelişme “açık-soy ailesi”ni, bütün toplum katmanlarını kapsamak üzere çözmüştür. Dolayısıyla geleneksel toplumlarda her türlü yapıp etmelerin mekanı olan “ev”, modernleşmeyle birlikte önemli bir yıkıma uğramıştır.

Berger'in “evin tahribatı/yıkımı” ile ilgili dile getirmiş söylemlerinden ikincisi ve asıl önemlisi, modernitenin dinin tahribatına sebebiyet verdiğiidir. Modern-öncesi dönemde din, hayatın en önemli merkezi fenomeniydi. İnsanların her türlü eylemleri, düşünceleri, yaşam tarzları, dünyaya bakışları, kısaca yaşamaya dair her ne varsa hepsi, dinin öğretilerine göre gerçekleştiriliyordu. Çünkü din, toplumdaki bütün kurumların en üstünde, Berger'in deyişiyle bir “kubbe/şemsiye” idi. İnsanların karşılaşmış olduğu olağanüstü şeyler, acı ve ıstıraplar, mutluluklar, kısacası her şey belirli bir “kader” çizgisi yönünde ilerliyor, her şeyi o belirliyordu. Bununla birlikte din, insanoğlunun hayatına anlam katan yegane değerdi. Din sayesinde bireyler, mutlu bir şekilde yaşamlarını sürdürüyor, karşılaşmış oldukları olumsuz durumlarda “evlerine”, yani “dine” sığınıyorlardı.

Fakat modernite ile birlikte bahsedilen şeylerin hemen hepsi alt-üst olmuştur. Weber, modern dünyayı “büyü bozumu” şeklinde tasvir etmişti. Hakikaten de modernite dünyayı, kullanılan, değiştirilebilen, tüketilmeye yönelik ve insanın hizmetindeki maddeden ve varlıklardan oluşan bir mekanizma haline sokmuştur. “Modern insanın kendisinden başka hesap vereceği hiçbir üst-otorite kalmamıştır; o otorite ile ilişkisini kopardığı günden beri doğa ve eşya ile olan ilişkilerinde insanoğlu dengesini kaybetmiştir. Yaratılış hiyerarşisinin tepesinde olan insan, bu özelliğinin tüm avantajlarını kullanarak, ama kendinden daha alt-

konumda olan canlılara ve cansızlara kuralsızca hükmederek kendi varlığının maddi-manevi temelini de yok etmeye başlamıştır.”³⁶⁵

Berger’e göre, dünya devrini sürdürdüğü müddetçe, modern insan giderek daha da koyulaşan “evsizlik” sorunundan mustarip olmaktadır. Bireyin topluma ve kendisine yönelik tecrübelerinin göçebe karakterinin yoldaşı, metafiziksel anlamda “ev, yuva” kaybı şeklinde kendini sergilemektedir. Bir başka deyişle, modernleşme ile birlikte, bireyin toplumda, daha da genel olarak evinde, yuvasında olma arzusu yanıtız kalmıştır.³⁶⁶ Modern dünyada sosyal yaşam dünyalarının çoğulculaşması ile birlikte ortaya çıkan hoşnutsuzluklardan en önemlisi, bu “evsizlik” sorunudur Berger’e göre. Modern toplumun çoğulcu yapısı, bireyi her gün biraz daha göçmen, sürekli değişen, hareket eden bir varlık durumuna getirmiştir. Her günkü yaşamında birey birbirinden farklı hatta zaman zaman birbirleriyle çelişki içinde olan sosyal muhtevalar içerisinde yüzer gibidir. Bunun yanında modern bir toplumda insanlar sürekli olarak yerlerinden yurtlarından edilmekle kalmazlar, aynı zamanda kendilerine yer yurt edinecek bir köşe de bulamazlar. Her şeyin sürekli bir değişiklik içinde bulunduğu bir dünyada herhangi bir belirginliğin, kesinliğin bireye kadar ulaşması, varlığından bireyi haberdar etmesi son derece güçtür.³⁶⁷

Modern sosyal yaşamın “evsizliği”nin, en tahripkâr ifadesinin “din” alanında gerçekleştirdiğine vurgu yapar Berger. Çünkü günlük yaşamın ve bireyin hayatının çoğulculuk kazanmasının bir sonucu olarak devreye giren gerek kognitif ve gerekse normatif mânâlardaki genel belirsizlik, dine güvenirlilik konusunda ciddi krizleri de beraberinde getirmiştir. İnsanın ihtiyaçlarına, taleplerine mutlak bir belirlilik getirme görevini asırlardır sürdüren dine karşı beslenen güven duygusu büyük ölçüde sarsıntı geçirmiştir. Modern toplumdaki dinin geçirdiği bu krizin bir sonucu olarak da sosyal “evsizlik” metafiziksel bir yapıya bürünmüş, yani “evrende evsizlik” sorununa dönüşmüştür. Bu soruna dayanmak ise her babayığidinin harcı değildir.³⁶⁸

Evrende “evsizlik” sorununa çözüm için modern dünyada “din” yerine başka bir kurumun oluşturulamayışı ise, işin en acı tarafıdır. Din ile birlikte bütün diğer kurumların bugün “ev” olma özelliğini kaybettiğine dikkat çeker Berger. Modernitenin oluşturmuş olduğu dünyada, rollerin kişiliği oluşturma şansı da kalmamıştır. Çünkü roller bireyi sadece başkalarından değil, aynı zamanda bizzat bireyin bilincinde de saklayan “büyülü bir peçe” haline gelmiş, bundan dolayı modern insan, kaçınılmaz olarak gördüğü üzere, sürekli

³⁶⁵ Canatan, a.g.e., s. 137.

³⁶⁶ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 96.

³⁶⁷ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 204.

³⁶⁸ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 205.

olarak kendisini arayış içerisinde kalmıştır. Ve modern bireylerdeki, özellikle de modern genç bireylerdeki “yabancılaşma” duygusunun ve bunun oluşturduğu kişilik krizlerinin baskın olması, işte bu acı gerçeğin sonucudur.³⁶⁹

Berger, diğer taraftan, modernliğin güçlerinin, insanoğlu için geçmiş dönemlerde çok önemli kavramlardan olan “şeref” ve “itibar”ı yerle bir ettiğini de iddia etmektedir. Bunun sadece “şeref”le sınırlı kalmadığını belirten Berger, aynı zamanda bireyin kendisini toplumda ifade ettiği kurumsal rollerden bağımsız, çoğu kez de bu rollere karşı olacak bir tarzda hüviyetin ve onurun yeniden tanımlanması için bir vesile yarattı. Burada modern insana düşen görev ise, modern insanın onuruna karşılık olmak üzere şeref görünüşünü, şeref anlayışını kaybettiği pratik süreci anlamak, bunun antropolojik ve ahlaki sonuçları üzerinde düşünmektir.³⁷⁰

Heelas ve Woodhead da Berger’in 1974’te yayımlanan *Modernleşme ve Bilinç* kitabında formüle edilen “evsiz akıl/bilinç” tezinin sosyoloji dünyasındaki etkisine ve önemine dikkat çekerler. Onlara göre bu tez, kişinin “öznelliklerine” doğru dönüşü simgelemektedir, bu dönüş ise birincil kurumlardaki güven/emniyet kaybı sonucunu doğuran ve bir bilinçsizlik durumu sonucuna sebep olarak görülen bir dönüştür. Yine onlara göre modernite sosyolojisine önemli bir katkı olarak, bu tez yalnızca 1960’lardaki kültür-karşıtı evsizliği açıklamak için bir anahtar rolü oynamakla kalmamış, aynı zamanda daha sonraki gelişmelere yönelik vukufiyeti de sağlamıştır. Kısaca “evsiz zihin” olarak tanımladıkları tezin, radikal bir form içerisinde, âlemde yalnız kalan bireyi simgelediklerini belirten yazarlar, yıllar önce ortaya konan bu tezin bugün bile hâlâ geçerliliğini sürdürdüğünden hareketle din sosyolojisinde yeniden ele alınıp biraz geliştirilerek bugüne uyarlanmasının çok faydalı olacağına önemle işaret ederler.³⁷¹

2.4.1.5. Bilincin İstila Edilmesi: Modern Bilinç

Berger’e göre Marksizm modern kurumların ilginç özelliklerini hemen hemen bütünüyle kapitalizmin özellikleri ile açıklasa da modernliğin oluşmasında kapitalizm çok önemli bir kuvvet olmasına rağmen, modernliği oluşturan tek kuvvet değildir. Ona göre, süreci açıklayan çeşitli sosyologlar arasında Weber’in rasyonalizasyon teorisi en tatminkâr olanıdır. Sosyolojinin klasik çağını ele alırken dile getirdiğimiz gibi, Weber’in

³⁶⁹ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 109.

³⁷⁰ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 109-111.

³⁷¹ Paul Heelas-Linda Woodhead, “Homeless Minds Today?”, *Peter Berger and the Study of Religion*, pp. 45-51.

yaklaşımının esasını, kurumsal süreçlerle bilinç düzeyindeki süreçler arasındaki karşılıklı nedensel ilişkiler kavramı oluşturur.³⁷²

Berger'in konuyla ilgili analizlerine geçmeden önce, modernitenin oturduğu bilinç ilkelerini kısaca şu şekilde sıralayabiliriz: "Rasyonalist (duyumcu değil özel anlamda akılcı); içkin (aşkınlığa karşı); seküler (manevi değil, materyalist); bilgici (kalbi olana karşılık zihni); görünürlükçü (mahremiyetçi değil, şovcu, deşifreci); evrimci (tekamülcü değil, ilerlemeci); bireyci (toplumcu değil); merkeziyetçi; küreselci (yayılmacı, evrenselci değil küreselci) ve determinist (özgürlükçü değil)."³⁷³

Berger, ekonomistlerin, sosyologların veya herhangi bir deneysel bilim dalına mensup bilim adamları topluluğunun modernizasyonla ilgili yaptığı analizlerin, çok sayıda probleme açıklık getirebilse de, son derece önemli bir boyut olan bilinç boyutunu dikkate almayarak eksik bıraktıklarını söyler. Bundan dolayı da bir sosyal gerçeğin geniş kapsamlı olarak kavranabilmesi adına, hocaları Alfred Schutz tarafından başlatılıp daha sonra Thomas Luckmann'la birlikte geliştirdikleri fenomenolojik yöntemi kullanmak suretiyle *Modernleşme ve Bilinç* adlı eseri kaleme aldıklarını belirtir. Bu anlayışa göre toplum, objektif verilerle subjektif anlamlar arasındaki bir diyalektiktir. Yani, özellikle bireylerin yüz yüze bulunduğu kurumlar dünyasının oluşturduğu kişinin dışındaki gerçek ile bireyin bilincinde denemekle, yaşamakla ve zaman içinde oluşan gerçek arasında karşılıklı etkileşim sonucu oluşan diyalektiktir.

Başka bir deyişle, Berger'e göre, her sosyal gerçeğin bir bilinç bileşeni vardır denilebilir. Günlük yaşamın bilinci, bireye alelade olaylar arasından yolunu bulma ve yaşamını diğer bireylerin arasında sürdürme olanağını veren anlamlar ağıdır. Bu anlamların tümü ise, özel bir sosyal yaşam dünyası inşa eder. Bu haliyle bilinç, düşünce, fikir, teori ve anlamın ileri düzeyde geliştirilmiş yapıları ile ilişkili değildir. Günlük yaşamın bilinci, çoğu kez –hatta entelektüeller için bile– preteorik bir bilinçtir. Bu nedenle bilgi sosyolojisi; düşünce tarihi veya felsefe tarihi gibi teorik bilincin analizi ile değil, ama, olağan yaşamlarını sürdüren sıradan insanların bilinci sorunu ile ilgilenmelidir. O halde bilgi sosyolojisinin ilk görevi, bilincin mihenk taşlarının sistematik bir betimlemesi olmalıdır.³⁷⁴

Berger'e göre bilinç, elemanların rastgele bir demeti olmadığı ve sistematik tarzda betimlenecek kadar organize yapısı olduğu için, bilgi sosyolojisi analizinin, özel bilinç

³⁷² Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 114-116; Coşkun, a.g.t., s. 4.

³⁷³ Aydın, a.g.e., s. 38.

³⁷⁴ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 23-25.

alanlarını da betimlemesi gerekecektir. Çünkü her bilinç alanı, bilinçli olarak söylenenlere ilişkin usul ve içeriklerden oluşan bir yapıdır. Öyleyse bir bilinç alanının bütünü, akraba olarak nitelendirilen diğer şahıslarla olan ilişkilerden oluşacaktır. Alanın içeriği, belirli bir toplulukla oluşturulan akrabalık sisteminin yapısı (benim sekiz kuzenim vardır) olduğu kadar bu yapıya ait somut deneyimlerdir de (o kız benim sekizinci kuzenimdir). Bu alanda ilgili farklı deneyim yolları da mevcuttur: Birey ile yaşayan kuzenleri arasında her günkü sosyal yaşamları içerisinde bir ilişki vardır. Oysa bu ilişki ölü kuzenlerle rüyada, vecd halinde veya her günkü bilincin muhtelif dönüşümlerinden herhangi birinde iken gerçekleştirilebilir.

Fenomonolojik açıdan konuyu irdelemeye devam eden Berger'e göre herhangi özel bir bilginin bir geçmişi vardır (fenomenoloji bunu "ufuk" olarak adlandırır). Yani özel olarak bilinen her şeyle birlikte genel bir referans çerçevesi varsayımı mevcuttur. Bilgi sosyolojisinin bir başka görevi ise, bilincin yapısı ile belirli özel kuruluşlar ve kuruluş süreçleri arasındaki ilişkiyi kurmaktır. Bir başka deyişle, bilgi sosyolojisi daima belirli bir sosyal durumun muhtevası dahilinde bilinç ile ilgilenir. Bu işin başarılabilmesi için, fenomenolojinin yerini bu iş için daha uygun bir vasıta olan kuruluşların sosyolojik analizi almalıdır.³⁷⁵

Berger, eşi Brigitte Berger ve Hansfried Kellner ile birlikte yazmış oldukları eserlerinde bilgi sosyolojisiyle ilişkili olarak meseleye yeni kavramlar da kazandırır. Bilinç yapılarının orijinal kurumsal taşıyıcılarından başka yapılara yayılmasına "dışa-taşma", böyle bir yayılma durumu yoksa eğer bu duruma da "stopaj" ismini verirler. Aynı şekilde Ivan Illich'in çalışmalarından hareketle, deneysel olarak verilen kurumsal süreçlerin bir kombinezonunu ve bilinç birikimini ifade etmek için "paket" terimini kullanırlar.³⁷⁶

Berger, "bilinç" kelimesini bu şekilde derinlemesine analiz ettikten sonra, modern dünyanın temel veçhelerinden birinin teknolojik üretim olduğuna dikkat çekerek, bunun "modern bilincin" oluşmasında en büyük faktör olduğunu belirtir.

"Bilinç seviyesindeki teknolojik üretimle bir arada oluşan diğer faktörlerden en önemlileri nelerdir? Teknolojik üretim için esas oluşturan bilgi organizasyonu nedir, hangisidir?" gibi dikkat çekici sorulardan hareketle Berger, modern bilim ve teknolojinin büyüleyici yapısının, sadece dışarıdan gözlem yapan bir kimsenin analiz ettiği gibi değil, aynı zamanda sıradan işçinin bilincinde de, her teknolojik faaliyetin ufkunda "hayal" gibi

³⁷⁵ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 27-28.

³⁷⁶ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 29.

gözüküğünü ifade eder.³⁷⁷ Ona göre teknolojik üretime esas olan bilgi edinme tarzı teması, işçiye ifade edilebilir bir formda elde bulunması gerekmez, fakat bilgi edinme tarzı onun tematize edilmesinin temelini oluşturur. Yani Berger, işçi-işveren ilişkileri, çalışan işçilerin yaptıkları işler ile bilinçlerde var olan duygu etkileşimi gibi olaylardan hareketle bilincin modernleşmesi konusunu ele almaya çalışır.³⁷⁸

Berger, modern bilince “paketler ve taşıyıcılar” adını vermiş ve bunları birinci – ikinci derecede olmak üzere tasnif etmiştir. Berger’e göre birincil taşıyıcılar doğrudan doğruya teknolojik üretimle ilgili olan süreçler ve kurumlardır. İkinci derecede taşıyıcılar bu tür üretimle doğrudan ilişkisi olmayan, fakat bu kaynaktan gelen bilinç için iletim ajanları olarak görev yapan süreçler ve kurumlardır. Kitle eğitim ve iletişim kurumları bu ikinci derecede taşıyıcıların en önemlileri olarak karşımıza çıkarlar. Okul, sinema ve televizyon, her türlü reklâm ve benzerleri, toplumu, özü itibariyle teknolojik üretimle ilgili düşünceler, hayaller ve yönetim biçimlerine ait tasarımlar bombardımanı altında tutarlar. Bu geniş yayılmanın bir sonucu olarak, bu temalardan bazıları birinci derecede taşıyıcılardan bağımsızlaşırlar. Bu temalar, pek çok kanal boyunca ve az gelişmiş biçimleriyle yayılan modern dünya görüşünün bünyesi içinde erirler ve gerçek üretim süreci ile doğrudan doğruya ilişkisi olan hiçbir şeye istinat etmezler. Diğer gelişmiş dünya görüşleri gibi modernliğin dünya görüşünün de kendisine özgü dinamik bir yapısı vardır. Sadece bazı özel kurumsal süreçlerden bağımsızlığını kazanmakla da kalmaz, bizzat bu tür süreçleri etkiler, hatta üretir.³⁷⁹

Yazarlar, kurumsal süreçlerle ilgili bilgi demetleri arasında pratik olarak kurulması olası bir bağa “paket”, bilincin belirli bir elemanını üreten veya ileten kurumsal bir süreç veya bir gruba da “taşıyıcı” adını verirler.³⁸⁰ Berger’e göre çağdaş dünyada modern bilincin diliyle konuşurken birincil ve ikincil taşıyıcılar arasındaki farklı belirtmek gerekir. Birinci taşıyıcılar önce teknolojik üretim ve sonra da bürokratik açıdan organize olmuş devlettir. Bu iki taşıyıcı, sadece modern bilincin birincil taşıyıcıları değil, aynı zamanda modernizasyonun birincil temsilcileri olarak da düşünülebilir. İkincil taşıyıcılar içerisinde ise, özellikle şehirleşmenin, hareket halindeki bir sınıf sisteminin, kişisel yaşam dünyasının anahtarı durumundaki “özel âlem”in, bilimsel ve teknolojik buluşların, seçkin kurumların ve kitle iletişim araçlarının çok önemli olduğunu belirtmek gerekir.³⁸¹

³⁷⁷ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 35-39.

³⁷⁸ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 43 vd.

³⁷⁹ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 53.

³⁸⁰ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 113-114.

³⁸¹ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss 118-119.

Berger'e göre değişen kurumsal vektörlerin ise modern bilinç için çok büyük önemi vardır: Bunlardan birincisi, birincil taşıyıcıların gelişmişlik derecesidir. İkincisi ise, birincil taşıyıcıların kültürel konumudur. Üçüncü Dünya Ülkelerindeki gelişme ile Batı endüstri toplumlarına, bu iki ayrı dünyayı kıyaslama amacıyla bakıldığında bu durum çok net bir şekilde görülebilir. Üçüncüsü ise, modernliğin ekonomik çıkarlarına giriştir. Bu durum, bazılarının yeni gelişmeler için sömürü kaynağı durumuna geldiğini ifade eder. Berger'e göre bazı kimseler teknolojik üretim ile ilgili münasebetleri nedeniyle çok zengin oldular. Bazıları fakir kaldılar, hatta bazıları ilişkileri nedeniyle daha da fakirleştiler.³⁸² Dördüncüsü, ekonominin sosyal organizasyonu; beşincisi ise bürokratik özerkliğin derecesidir.

Berger'e göre teknolojik üretim ve bürokrasinin her ikisi de modernliğin çağdaş olaylarıdır. Bununla birlikte, ikisi arasında son derece önemli bir fark vardır. Bürokrasi, teknolojinin aksine, belirli bir amaca ulaşabilmek için onsuz olunamayacak bir araç değildir. Bürokrasinin, projeksiyonuna giren sosyal yaşamın kesimleriyle olan ilgisi, teknolojik üretimin, bu üretimin etkilediği sosyal faaliyetlerle olan ilgisinden daha zayıftır. Bir başka deyişle teknolojik üretimle bürokrasi arasındaki önemli bir fark, bürokratik süreçlerin toplumun şu veya bu kesimi üzerine yüklenmesine neden olan keyfiliktir.³⁸³

Bahsedilen ikiliden ilki olan teknolojik üretim ile ilgili olarak dile getirilen temaların bazılarının sembolik evrene bir bütün olarak "transfer edilemeyeceğini" öne sürer Berger. Teknolojik açıdan modern dünyanın sembolik evrenini oluşturan temalar ise şunlardır: Rasyonellik, bileşenlerine ayrılabilir olmak, çok ilişkili olmak, yapılabirlik, çoğulculuk ve gelişmek/terakki etmek.³⁸⁴

İkiliden ikincisi olan bürokrasi ile ilgili olarak, yani bürokratik anlamda modernliğin sembolik evreni için ise en önemli temalar şunlardır Berger'e göre:

1. Bizzat toplumun kendisinin konu oluşturması.
2. Bürokrasinin ve sınıflandırma faaliyetlerinin çoğulculuğun tehditlerini hafifletici bir yol olarak konu edilmesi.
3. Belirli yetki alanlarının özel yaşama tahsisi.
4. Bürokrasi ile olan ilişkisinin asli veya arızı olduğunun bilinmemesine karşın bir başka tema da bürokratik olarak tanınan haklara bağlı insan hakları görüşüdür.³⁸⁵

³⁸² Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss 122-123.

³⁸³ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 53-54.

³⁸⁴ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 130.

³⁸⁵ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 132.

2.4.1.6. Dünyayı İşgal Eden Evrensel Din: Modernizasyon

Önceki başlığımız olan modern bilince, Berger ve diğer iki yazar, “paketler ve taşıyıcılar” adını vermişlerdi. Modernizasyonu ise kısaca “paketlerin nakledilmesi” olarak tanımlarlar.

Zengin ve fakir millet gerçekliklerini araştırmaya çalışan farklı teorilerin, bugün birbiriyle yarış halinde olan iki teorik anlayış modeline ya da paradigmasına ayrılabilceğini, bunların da “modernleşme teorisi” ve “emperyalizm teorisi” olduğunu belirten Berger’in bakış açısından, her paradigma, iki rakip projenin taraflarını kolaylıkla belli eden durumlara sahip, “ipucu kavram”lar olarak da adlandırılacak anahtar açıklama kategorilerine sahiptir. Modernizasyon teorisyenleri kendilerine “modern” kelimesini ve onun değişkenleri olarak “gelişme”, “ekonomik gelişme”, “kurumsal farklılık” gibi kavramları uygun görürlerken, diğer kamp olan emperyalizm teorisyenleri ise, “sömürge”, “neo-kolonizm” ve “özgürleştirme” gibi “ipucu kavram”ları kullanırlar. Sözü edilen her iki paradigma da Batı entelektüel geleneğinden ortaya çıkmıştır ve oluşumları tamamen Batıdır.³⁸⁶

Berger, sosyolojide adeta klişe halini alan “gelişmiş endüstri toplumları”, “gelişmekte olan ülkeler” ya da “Üçüncü Dünya Ülkeleri” şeklindeki adlandırmalara da mesafeli duran bir sosyologdur. Çünkü Batı’nın zengin ülkelerinin statüsü hakkında onlar için niçin “gelişmiş endüstri toplumları” kavramı kullanıldığı hakkında geniş bir tartışma vardır ki bu da gayet normaldir. Şuranın altını önemle çizmeliyiz ki bu, fenomenolojik dille söyleyecek olursak, onun aidiyetini ya da genel toplum algısını parantez içerisine aldığı gösterir: “Yoksul ülkelerin problemi, onların teknolojik bilgiyi kullanma noksanlıkları bulunduğu, modern enstitülerin var olmadığı ya da kültürel özelliklerin gelişmeye yeterli gelmediği değil, dünya çapındaki kapitalist sistemin ve onun yurtiçinden ya da yurt dışından olan özel emperyalist araçlar tarafından sömürülmeleridir.”³⁸⁷

Berger’e göre modern dünyada son derece önemli hale gelen “gelişme” miti, daha geniş bir modernite konteksi içerisinde yer almaktadır, yine devrim miti de güçlü modern-karşıtı öğeler içerir. Bundan dolayı, devrim miti rasyonalizasyon karşıtı bazı protestoları temsil ederken, gelişme miti temel olarak nihai bir rasyonalizasyon idealleştirmesidir.

³⁸⁶ Peter L. Berger, *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change*, New York, Doubleday, 1974, pp. 10-14.

³⁸⁷ Berger, *Pyramids of Sacrifice*, p. 13.

Gelişme miti seçimi ve kontrolü idealleştirirken, devrim miti kurtarıcı topluluk için bir maceradır.³⁸⁸

“Modernizasyon”, “gelişme” ve “kalkınma” terimlerinin birbiriyle olan ilişkisine önemle dikkat çeken Berger, bunların birbirlerini tetiklediğini, birisinin olmadığına sacayaklarından diğerinin eksik kalacağını belirtmektedir. Ve özellikle “kalkınma”nın, “gelişme”nin fakir ülkeleri daha fakir, zengin ülkeleri ise daha zengin hale getirdiğinin altını çizmektedir. “Gelişmenin” ve “kalkınmanın / ilerlemenin” daha geniş bir kavram olan “modernleşmeye” dönüştüğünü ifade eden Berger, bundan dolayı modernleşmenin, gelişmiş teknoloji şartları altında ekonomik gelişmenin kurumsal ve kültürel koşullarının her ikisine birden atıf olduğunu belirtir.³⁸⁹

Yukarıda dile getirdiğimiz toplum sınıflandırmalarının nesnel bir tarafının olmadığını ve bakış açısına ya da tanımlandırmaya göre isimlendirmelerin de değişebileceğine işaret eden Berger, örneğin bir zamanlar “gelişmemiş” toplumlardan söz edilirken, sonraları iyimserliğin bir ifadesi olsa gerek, bunun yerini “geri kalmış” toplumlar ibaresi alırken, bugünlerde ise “gelişmekte olan” tabirinin kullanıldığını belirtir. Berger’e göre, aslında gerçek problem “gelişmişlik” veya “az gelişmişlik” değil, Gunder Frank’ın tabiriyle “az gelişmişliğin gelişmişliği”, bir başka deyişle sömürenler ile sömürülenler arasındaki ilişkidir. Modernizasyon terimi de bu bakımdan “gelişmişlik” kavramından daha sempatik bulunmuş değildir.³⁹⁰

“Modernizasyon” teriminin kullanılmasına engel olacak, bu terimle kıyaslanıp yerine kullanılacak bir terim mevcut olmadığı için bunu kullandığını belirtir Berger. Deneysel olarak elde hazır ve emsallerinden fark edilebilir bir olaylar kümesi vardır ki, Berger bunu “modern toplum” olarak adlandırılır. Ve bu tarihi bir varlık olduğu için “modernizasyon” olarak adlandırılan bir başka şey daha mevcuttur ki, bu başka şey bir süreç olup başlangıçta “modern toplum”u yaratırken günümüzde modern toplumun difüzyonunu sağlamaktadır. Modernizasyon özellikle en son teknolojinin ortaya çıkardığı büyüme süreci olmak üzere, ekonomik büyüme ile sıkı sıkı ilişki içinde görülmelidir. Berger, Marion Levy’nin, cansız ve canlı güç kaynakları arasındaki giderek büyüyen oranı, modernizasyonun direkt ve basit tanımı olarak önerdiğine dikkat çeker. Dikkatlerin, modernizasyonla ilgili her şeyin temel sebebi olan dünyanın teknoloji vasıtasıyla değiştiğine çekilmesi gerektiğine işaret eden Berger, dolayısıyla modernizasyonu, teknolojik açıdan teşvik edilen ekonomik büyüme ile

³⁸⁸ Berger, *Pyramids of Sacrifice*, pp. 25-26.

³⁸⁹ Berger, *Pyramids of Sacrifice*, p. 34.

³⁹⁰ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 17.

birlikte oluştuğu yönünde düşünmek gerektiğini belirtir. Bunun anlamı “modern toplum” diye basit ve sade bir şeyin bulunmadığı, aksine sürekli ve değişmez modernizasyon ortamında az veya çok gelişmiş toplumların mevcut olduğudur. Öyleyse “modernizasyon, teknoloji vasıtasıyla ekonominin değişiminde kök salmış bir müesseseler kümesinin büyümesi ve difüzyonudur.”³⁹¹

Modern bilinç başlığında dile getirdiğimiz gibi Berger, modernizasyonun gelişip sınırlarının dışına taşarken, sosyal değişimin ilk temsilcileri olarak teknolojik üretim müessesesini ve bürokrasiyi göstermişti. Bunların dışında kalan taşıyıcıları “ikincil derecede” taşıyıcılar olarak belirlemişti. Berger, ekonomik niteliği olmayan din ve bazı ahlaki değer yargılar gibi çok önceleri oluşmuş süreçlerin olmaması durumunda, büyük dönüşümün gerçekleşme ihtimali dâhilinde olamayacağını savunmaktadır. Çünkü her ne kadar modernizasyonun lokomotifinin teknolojik-ekonomik niteliği olsa da, bu lokomotif üzerinde ters yönde etki yapan pek çok kuvvetin varlığından haberdar olduğunu ve bunun hakkını vermek gerektiğini söyler.³⁹²

Berger’in, modernizasyonla bağlantılı olarak kullanmak zorunda kaldığı “gelişmiş endüstri toplumlari” veya “Üçüncü Dünya Ülkeleri” tabirlerinden oldukça rahatsız olduğunu belirtmiştik. Berger’den öğrendiğimize göre, “Üçüncü Dünya” terimi, ilk kez 1950’lerde, özellikle Nehru, Sukarno ve Nasır gibi liderlerin Asya ve Afrika’nın uluslar arası ittifaklarda yer almayan ülkelerini bir araya getirmeye yönelik çalışmaları sonucu Bandung Konferansı ve daha sonraki girişimlerini takiben ortaya çıkmıştır.³⁹³

1969 yılında yayımlanan *A Rumour of Angels* ile 1979’da yayımlanan *The Heretical Imperative* arasındaki düşünce hayatı boyunca, çalışmalarının çoğunun bir sosyolog olarak doğrudan doğruya din ile alakalı olmadığını, daha çok modernleşme ve bununla bağlantılı olarak Üçüncü Dünya ülkelerindeki problemlere dair olduğunu belirterek³⁹⁴, kesin bir dille ifade edilecek olursa, politik, ekonomik ve sosyal varlık olarak “Üçüncü Dünya” diye bir şeyin mevcut olmadığını sonucuna varır. Fakat Berger, çalışmalarında çok daha uzun bir şekilde isimlendirilmesi gereken “Asya-Afrika ve Latin Amerika’nın az modernize olmuş toplumlari” ibaresini sık sık kullanmamak için “Üçüncü Dünya” terimini; yine “Kuzey Amerika, Sovyetler Birliği, Batı ve Avrupa’nın çok fazla modernleşmiş toplumlari” gibi

³⁹¹ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 19-20.

³⁹² Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 21.

³⁹³ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 21.

³⁹⁴ Peter L. Berger, *A Rumour of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, second edition, New York, Doubleday, 1990, pp. 133-134.

uzun bir ibarenin yerine de “gelişmiş endüstri toplumları” ibaresini kullanmaya karar verdiğini belirtir.³⁹⁵

“Modernizasyonun, belirli kurumsal birikimlerin ve bilinç içeriklerinin nakledildiği, taşındığı, iletildiği bir süreç olarak düşünülmelidir.”³⁹⁶ diyen Berger, kelimenin tam anlamı ile hiçbir toplumun modern olmadığı gerçeğinden hareketle, sadece bazı toplumların, bugün basitçe modern olmayan toplumlar şeklinde betimlenebileceğini ifade eder.

Her ne kadar gelişmiş endüstri toplumları hâla kendi sınırları içerisinde modern olmayan kurum ve bilinç “cep”lerine sahip iseler de, modernleşmelerini tamamlama süreci esnasında oluşturdukları merkezlerden bu süreç daha az gelişmiş toplumlar üzerinde bir şua gibi yayılır. Berger’e göre modernizasyonun, bugün dünyanın büyük bir kısmında Batılılaşma süreci olarak adlandırılmasının nedeni işte budur. Bu süreç sadece sosyal bir değişim değil, aynı zamanda bir kültür empoze etme olayıdır. Üçüncü Dünya ülkeleri modernizasyonla tanışmakta, bu sürece ulaşmakta sadece geç kalmış olanlar değildir. Aynı zamanda süreç dışarıdan bunlara ulaşmıştır ve hâla da ulaşmaya devam etmektedir. Bu nedenle de Üçüncü Dünya olayını, Avrupa’da veya Kuzey Amerika’da geçmişte ne olmuşsa onun sanki yeni bir tekrarı gibi görmek hatalı olur.³⁹⁷

Ekonomik gelişmişlik ile bilinç arasındaki doğrudan ilişkiye dikkat çeken Berger, modern bilincin geleneksel aile yaşamını ileri derecede tahrip ettiğini vurgular. Bunun en güzel örneğini madencilik oluşturur. Bir madencilik merkezinin kurulmasını takiben göçmen işçi yığınları bu merkeze doğru akmaya başlamaktadır. Bu olayın ilk sonucu köy yaşamının ve geleneksel kültürünün yapısının zayıflamaya başlamasıdır. İşçiler, şekilsiz bir yaşamın içine fırlatılıp atılırlar ve iş için organize olmuş, yöneticiler tarafından bu amaçla şekillendirilmiş karmakarışık organizasyonlar içerisinde kendilerini buluverirler. Bu durumda modernliğin yapısı (kurumlarıyla, günlük yaşam tarzıyla, diğer veçheleri ile) bireye *zorunlu olarak* yabancı, güçlü ve esas itibarıyla de kendi yaşamını ve sorumlu bulunduğu diğer bireylerin yaşamlarını alt üst eden zorlayıcı bir kuvvet olarak gözüktür. Kelimenin tam anlamıyla birey şimdi yeni duruma “yerleşmiştir” ve günlük yaşamın akışına kendisini teslim etmiştir.³⁹⁸

Ekonomik alanda modernizasyonun ilk basamaklarında sadece az sayıda insan “modern tip” haline dönüşür. Bunlar, modern ekonomi için esas olan kognitif ve normatif temaları ilk olarak, diğerlerinden önce kavrayıp içlerine sindiren kimselerdir. Çoğu kez bu

³⁹⁵ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 22.

³⁹⁶ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 133.

³⁹⁷ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 134-135.

³⁹⁸ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 135-137.

insanlar, kişisel nedenlerle veya bağlı buldukları bazı grupların özelliğinden dolayı toplumun geleneksel yapısıyla varlıklarını bütünleştirememiş olan marjinal tiplerdir.

Berger'e göre modernliğin en çarpıcı, en belirgin özelliklerinden biri olan özel ve toplumsal yaşam ikilemi, bireyin bilincinde kendisine özgü yerini bulmaya başlayacaktır. Rasyonellik ve kişisel olmamak, yalnızca dışardan empoze edilen yabancı kavramlar olarak değil, fakat zorunlu ve muhtemelen de en azından ekonomik yaşama hakim olan yararlı kavramlar olarak kabul görecektir.

Modernizasyonun önemli birincil taşıyıcılarından birisi de bürokratik devlettir Berger'e göre. Bunun sosyolojik tezahürlerinin oldukça fazla olduğuna işaret eden Berger, bunlardan ilkinin, bugün için modernleşen toplumlarda modernizasyonun politik taşıyıcılarının ekonomik taşıyıcılardan daha önemli gözükmeye; ikincisinin ise, modernleşen çoğu toplumda belirli bir politik sınıfın ortaya çıkması olduğunu belirtir. Bunlar, az çok eğitim görmüş, imtiyazlı bir tabakadır ve pozisyonunu esas itibarıyla bürokratik devlet örgütünde iş bulmaktan elde etmektedir.³⁹⁹

Modernliğin özellikleriyle olumsuz taraflarını derinlemesine irdeleyen ve dünyanın pek çok yerinde ya da en azından bazı toplumlarda, "öteki"leştirilen Üçüncü Dünya Ülke insanların amansız bir mücadeleye tuttuğu "modernleşme" meselesiyle yakından ilgilenen Berger'e göre, özellikle Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da kapitalizmden kaynaklanan Batı kültürü, sadece insanları sömürmekle yetinmeyip aynı zamanda toplumu atomize etmiş, yani bireyleri alt üst eden bir sosyal sistem haline getirmiştir.⁴⁰⁰

Berger'e göre az gelişmişliğin nedenleri son derece karmaşıktır ve Üçüncü Dünya ülkelerinin gelişmiş Batı toplumları tarafından sömürülmekte olması, ancak bu nedenlerden birini teşkil edebilir ve bu gerçek bazı ülkelerin geri kalmışlığında baskın faktörün sömürü olmasına karşın, doğru olmaya devam eder. Fakat Üçüncü Dünya toplumlarının fakirliği tartışma götürmez, itiraz kabul etmez bir gerçektir Berger'e göre. Bu fakirliğin hem subjektif hem de objektif elemanları vardır. Az gelişmişlik ve bu durumun yarattığı yaşam koşulları, az gelişmişliğin objektif gerçekleridir. Geniş halk kitlelerinin aç, hasta ve erken ölümle yüz yüze olduğu görülür. Fakat aynı gerçeklerin bir de subjektif yanı vardır ve üçüncü dünyada olup bitenleri anlayabilmek için bu durumun her iki yanına da bakmak zorunludur.⁴⁰¹

³⁹⁹ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 138-146.

⁴⁰⁰ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 148.

⁴⁰¹ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 150.

Üçüncü Dünya Ülkeleri insanı, daha önceleri insan doğasının kaçınılmaz kaderi olarak algılanan durumların hiç de genel olmadığı, adaletsiz olduğu ve değiştirilmesinin gerektiği bilincine yavaş yavaş da olsa varmaya başlar. Bu nedenlerle de modernizasyon ile sosyal hoşnutsuzluklar ve devrimci bilinç arasında son derece geniş kapsamlı ve giderek artan bir bağlantı mevcuttur. Kapitalist doğrultuda gelişen modernizasyon ileri derecede huzursuz güvensiz halk kitlelerinin doğmasına neden olur. Modernleşme süreci tarafından yaşamları alt üst edilmiş kimseler genel olarak kendilerini tehditkâr bir ortamın içinde bulurlar ve işin daha da ilginç yanı durumlarını yargılayıp değerlendirebilme durumunda da değildirler. Örneğin, orduya katılan bir kimse geleneksel yaşamından bütünüyle kopar ve son derece sıkı bir kontrol altında modernliğe intibak etme durumuyla yüz yüze gelir. Bu sıkıntılı durumun karşılığı olarak elde edilecek bazı yararlar da elbette mevcuttur. Artık onun yeni bir statüsü ve yeni bir kişiliği vardır.⁴⁰²

Berger'in hakkında, "bana kaygının ne kadar etnosentrizm olduğunu öğretti"⁴⁰³ dediği Üçüncü Dünya Ülkeleri, kimi kez parlak gelecek vaat eden, kimi kez uğursuzca tehdit eden hayallerle dolu bir sinema şeridi gibidir. Ve bugün dünyadaki bu görüntü, sayıları giderek artan insanların yaşamını doldurmaktadır. Daha da önemlisi, modernlik geleceğin dalgası olarak görüldüğünden, bu görüntü hayatın içine kayıyor izlenimini verdiği ufukta bir hayal gibi salınmaktadır. Modernliğin getirmiş olduğu olumlu durumlardan kısmen bahsedilebilirse de, onun yeni imajları daha çok, kaçınılmaz olarak, geleneksel toplumun sembolleri, değer yargıları ve inançları ile çatışmaktadır ve söz konusu geleneksel yapıya çıkar bağı ile bağlı kimseler için bu durum ciddi bir tehdit oluşturmaktadır.⁴⁰⁴ Berger burada Daniel Lerner'in bir araştırmasına atıfta bulunur. Ortadoğu'daki sosyal değişimlerle ilgili araştırmasında Daniel Lerner, bir Türk köyünde köyün bakkalının modernliği büyük bir memnuniyetle karşılarken, öte yandan da bu bakkalın modernizasyonun bir acentesi gibi görev yaptığını ifade etmektedir. Lerner'in araştırmacıları ile yaptığı bir konuşmada bu bakkal dükkanının nasıl olmasını arzu ettiğini ayrıntıları ile anlatmıştır. "Bakkalın arzu duyduğu dükkan, bütünüyle bir Amerikan süper marketinin aynısıdır: bolluk-bereket, teknik mucizeler, tüketicinin seçim şansına sahip olması, gelişmenin nimetlerinden yararlanma arzusu; işte bütün bunlar bu Türk köylüsünün realize olmasını canı gönülden arzu ettiği hayallerdir."⁴⁰⁵

⁴⁰² Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 151-153.

⁴⁰³ Berger, *A Rumour of Angels*, p. 134.

⁴⁰⁴ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 156-157.

⁴⁰⁵ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 157-158.

Berger'e göre Üçüncü Dünya ülkelerinin çoğunda modernliğin cazibesi, kişileri kentlere çekmiş, modernliğin nimetleri şehir yaşamında artmıştır. İşte bu nedenle ve ekonomik olarak vaatlerinden bütünüyle bağımsız olarak şehirler son derece güçlü bir cazibe merkezi durumuna gelmişlerdir. İnsanlar kente daha iyi iş olanakları ve daha iyi yaşam koşulları bulmak amacıyla göç etmektedirler. Fakat rasyonel beklentiler sık sık hayal kırıklıkları ile kesilirler. Kentlerdeki insan sayısının hızla artışı, sonuçta Üçüncü Dünya Ülkelerinde yoksul gecekondü semtlerinin doğmasına sebep olur. Daha iyi iş, daha iyi konut, daha iyi sağlık hizmetleri ümidi, Latin Amerika, Afrika ve Asya'nın gecekondü semtlerinde acı sona vasil olurlar.

Modernliğin sembolleri ve bunlarla birlikte modern dünya görüntüsü bütünüyle rastgele bir biçimde yayılmaz. Çoğu kez bu iş kasıtlı, belirli bir amacı gerçekleştirecek biçimde ele alınır. Amaçlar ekonomik olabileceği gibi politik de olabilir. Modernizasyonun kapitalist sistem yoluyla etkilediği Üçüncü Dünya Ülkelerinde sözünü ettiğimiz yayılma olayının gerçekleşmesinde reklamların büyük katkısı vardır. Örneğin, yoksulluğun kol gezdiği bir Afrika köyünün girişinde boy gösteren Coca-Cola reklamı, bu tür reklam faaliyetlerinin sonucunun pek maruf bir örneğidir. Modernizasyonun yayılması olayı işte bu şekilde politik olabilir.⁴⁰⁶

Berger çok ince bir ayrıntıya dikkatlerimizi çeker: Modernliğin sembolleri, sadece kitle iletişim araçları ile yayılmaz, aynı zamanda onun günlük yaşamda son derece önemli timsalleri mevcuttur. Bunlar arasında Berger, "kol saati" ve "dolma kalem"ni örnek olarak verir. Kol saati ve dolma kaleminin bugün Üçüncü Dünya Ülkelerinde sadece fonksiyonel açıdan yararlı bir araç olarak düşünülmesi yanlıştır. Bu varlıklar her türlü fonksiyonel özelliklerinin ötesinde sembolik anlamlar taşırlar. Bunlara sahip olan ve bunları teşhir eden kimselerin modern sosyal statülerini temsil ederler. Ve seçimlerinde gerçekten isabet vardır. Bunlardan bir tanesi okuryazarlığa ve okuryazar olmanın kişinin önünde açtığı engin bilgi hazinesine işaret eder. Diğeri ise modern teknolojik üretimin, modern bürokrasinin, bir başka deyişle de modern toplumun bir simgesi olma rolünü üstlenir. Modernliğin sembolleri insan vücudunun bir parçası olmaya başlayınca modern bilinç yapıları da insan beynine empoze edilir olur. Kol saati ve dolma kalemin değeri, maddi olmanın yanı sıra hatta daha da çok olmak üzere manevidir. Bilincin dahili değişimlerinin harici tezahürleridir. Bunlar, modernliğin geleneksel sosyal yaşamın içine kaçınılmaz olarak sığıştığının getirdiği çatışmaları, çekişmeleri, çarpışmaları ifade ederler.⁴⁰⁷

⁴⁰⁶ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 158-159.

⁴⁰⁷ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 159-161.

Yaşadığımız çağın en önemli karakteristik araçlarından biri olan “kol saati” hakikaten yaşamımızda ne kadar önemli bir yer kaplamaktadır. Geleneksel toplumlarda daha çok günün çeşitli açılardan yapılmış bölümlendirmelerine göre hayatını düzene koyan insan teki, bugün artık bunu modernleşme ile birlikte “saate” göre yapmaktadır. İşte Berger’e göre, bu durum bir zamanlar bazı toplumlara göre oldukça yabancıydı. Berger, Afrikalı çağdaş düşünürlerden John Mbiti’nin, Afrika’nın geleneksel bilincinin, Batı düşüncesinde gelişen gelecek kategorisinden yoksun olduğu ile ilgili sözlerine dikkat çeker. Onlara göre zaman, geçmişte gerçekleşmiş olan, şu anda gerçekleşmekte bulunan veya yakın gelecekte gerçekleşecek olan ve doğasının gereği ritmik olarak tekrarlanan olaylara bürünmüştür. Bu kategorilerden herhangi birine uymayan her şey zaman olarak kavranmamaktadır. Tersine bu şey “zaman değildir”. Bir örnek verecek olunursa; geleneksel bir Meksika köyünde bir köylünün arkadaşına “Seni akşamüzeri göreceğim” diye randevu verdiği şahit olunabilir. Bununla saat yirmi ile yirmi üç arasında herhangi bir zaman kastedilmiş olabilir. Modern bir kimse ise (eğer randevularına sadık ise) şöyle söyleyecektir: “Seni dokuz otuzda ziyaret edeceğim.” Bu tür bir değişiklik ise kaçınılmaz olarak günlük yaşamın dokusunda önemli birtakım değişiklikleri kolay kolay anlaşılır nitelikte bulmayacaktır. Yine bir Meksikalı köylüyü modern dünyanın zaman kavramına göre bir hükümet bürosunda çalıştırmak, eğer olanaksız değilse bile çok güç olacaktır. Geleneksel olanın yerine modern zaman sisteminin oturtulması özellikle planlama açısından çok önemlidir. Modernizasyon ilerlerken bu tür plan yapma faaliyetlerinin giderek yaygınlaştığını söylemek gerekir. Bu süreçte plan yapma olayı zorunlu olarak biyografinin geleneksel evrelerini anlama yollarıyla çatışır. Kol saati doğrudan doğruya takvime bağlıdır ve bu bağlılık sadece içinde yaşanan yıl için değil, gelecek on yıllar ve onun ötesindeki zaman için de varittir. Çünkü “modernlik bir kol saati ile ölçülebilecek biçimde zorunluluk zaman eksenini üzerinde koşturur.”⁴⁰⁸

Berger, modernizasyonun “standartlaştırma” ya da “tekdüzeleştirme” diyebileceğimiz niteliğine de değinir: “Modernizasyonun getirdiği yeni bilgi organizasyonu hemen hemen dünyanın her yanında aynıdır.” Ve başlığımızda kullandığımız kelimenin Berger’in cümlelerindeki yeri: “Yeni bilgi bünyeleri geleneksel toplumların üzerine işgal orduları gibi gelirler. Ve bu işgalin ilk sonucu kaçınılmaz ve değişmez olarak köklerinden kopma duygusu bilinçte ortaya çıkan muhtelif kayıplardır.”⁴⁰⁹

⁴⁰⁸ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 166-168.

⁴⁰⁹ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 162.

Berger, Üçüncü Dünya Ülkelerinin özellikle modernizasyon heveslileri için dile getirdiği söylemler oldukça manidardır: "...hayal kırıklıkları içerisinde yüzen toplumlarda ümit çılgınca arzu edilir hale geldiyse insanların artık sadece ekmekle yaşama şansları kalmamış demektir."⁴¹⁰

Modernizasyonun kurumsal zihniyetine yani mütehassıslarına da özenle değinen Berger, Ivan Illich'in "yeni evrensel kilise" olarak adlandırdığı durumu açıklamaya çalışır. Berger'e göre modernizasyon yeni mütehassıslarını tasdik ederken, mütehassıs olmayan kimseleri de tasdik etmeyecektir. Modernizasyon mütehassıslarının bir kısmı informel olabilirken bir kısmı da gayet formeldir. Formel olanlar tarafından tasdik edilme, yasal kılma, ödüllendirme acentelerinin içinde en önemlisi "okul"dur. Modern kılıcı bir durumda okul tarafından iletilen bilgi derecesi veya hünerden bütünüyle ayrı olmak üzere, bizzat okulun varlığı, yeni bilgi bünyelerinin tasdik edilmesi için başlı başına bir neden oluşturur ve yeni bilgilere olan talepleri ne olursa olsun okul, kendi çevresindekilere bir statü bahşeder. Ivan Illich'in pek uygun bir deyiş tarzıyla söylediği gibi, okulu "yeni evrensel kilise" olarak adlandırmak gerektiğini ifade eden Berger'e göre bu din tarafından getirilen yeni din anlayışı, modernliğin mistikleridir. Eski kilisede olduğu gibi yeni bilinmezleri temsil eden ayinlerin geniş hal kitleleri tarafından anlaşılması gerekmez. "Aslında anlaşılmaz olmaktan bile kazanılabilecek bazı şeylerin bulunduğu tartışılabilir. Bir başka deyişle okul tarafından yayılan bilginin bütünüyle anlaşılır, uyumlu, yararlı olması gerekmez. Okulda mırıldanarak dolaşan çocuklar, kilisede dini bir ayin esnasında sunak taşının başında bulunan papaz ve yardımcıları gibidirler. Kalabalık, olup biteni huşu içerisinde seyrederek Latinceyi anlamak gibi bir zorunlulukları da yoktur."⁴¹¹

Modernizasyon, sınıflandırmayı çoğu kez pek de vahim sonuçlar doğuracak şekilde acımasızca zorunlu kılar. Modernizasyon kişiyi sil baştan yeniden dönüştürmektedir. Sil baştan sınıflandırmanın kişilik üzerinde tahripkâr bir etkisi vardır. Sadece dünya yeniden tanımlanmamakta, başkaları yeniden sınıflandırılmamakta, aynı zamanda birey açık seçik bir biçimde kendisinin ne olduğunu bilememektedir. Bu noktada tüm realite kesinliğini yitirir ve birey anlamsızlık tarafından tehdit edilir. Berger, burada Belçika Kongo'sunda bir etnolog ile konuşan Lukamba isimli bir Afrikalı'nın kendi otobiyografik muhasebesine atıf yapar. "Eskiden Lukambalılar güçlü bir kabile içerisinde doğar, beyazlarla kavga ederdi. Daha sonra beyaz insanlar geldiler ve bütün kavgayı durdular. Ve bu iyi bir şeydi. Daha sonraları Lukamba'nın başına gelenlerin iyi şeyler olduğunu söyleyebilmek bir parça güç

⁴¹⁰ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 160.

⁴¹¹ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 163-164.

olacaktır. Bir Hıristiyan misyoner okula gönderildi ve okulu takiben beyaz insanların hizmetinde çalışmaya başladı. Bu değişiklikler esnasında geleneksel mirasının zenginliği ve içinde kaybolup gitmek üzere olduğu durumun ne olduğunu kavramaya başladı. Atalarına yakın olmayı öğrendim ve onlardan biri olduğumu biliyordum. Oysa onların nerede ve nasıl yaşadıklarını hâla bilmiyorum. Üzerime bir leopar kürkü örttüğümde ve vücudumu bir leoparınki gibi boyadığımda atalarım benimle konuştular, onları etrafımda hissettim ve böyle zamanlarda bir zaman korkutulmadım ve güzel şeyler hissettim. İşte bu bizim kaybettiğimiz şey, bizden koparılıp alınan şey. Şimdi bizim atalarımızla konuşmamız yasaklandı ve onların isteklerini öğrenemediğimiz gibi, onları yardımımıza da çağırıyoruz. Daha fazla yaşamak için nedenimiz yok. Çünkü atalarımızın yaşama tarzlarından uzaklaştırıldık ve başkalarının yollarına zorlandık, babalarımızınkine değil.”⁴¹²

Peki yukarıda örneği verilen modernizasyonla girilen çatışma ya da varılan uzlaşma meselesinde Berger’in görüşü nedir? Her şeyden önce şunu diyebiliriz ki, Berger’e göre uzlaşmalar özellikle din alanlarında çok ıstırap verici olmaktadır. Modernlik öncesi geleneksel toplumların en belirgin özelliklerinden biri, bu toplumların sembolik bütünleşmesinin din yoluyla gerçekleşmiş olmasıdır. Modernizasyonun devreye girmesiyle bu bütünlük önemli ölçüde tehlikelere maruz kalmaktadır. Yabancı politikaların işgaline maruz kalmış ülkelerde değişiklikler kendilerini daha da belirgin biçimde sergilemektedirler. Bu, istila güçlerinin dinin etkisini giderme amacına yönelik faaliyetler içinde buldukları anlamına gelmemelidir. Tam tersine, Batılı çoğu sömürgeci devlet, dini, bireyleri pasifleştirici bir faktör olarak görmüşler ve yöresel dinlerle bir dayanışma içine girmişler, işbirliğine gitmişlerdir.

Son dönemlerde edinilen izlenim şöyledir aslında Berger’e göre: Dinin en baskın şekilde etkisini sürdürdüğü toplumlarda bile Batılı değerlerle uzlaşma içerisine girilmiştir. İslam dünyasında olduğu gibi, hukukun bütünüünün dinin yetki alanında bulunduğu toplumlarda bile bu olay, başlı başına laiklik yoluyla atılmış bir adım oluşturmaktadır. Dini yetki alanı, genellikle, evlilik, boşanma, miras ve çocukların aile içinde statülerinin tanımlanması gibi ailevi meseleler üzerinde varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Fakat Üçüncü Dünya Ülkelerinde görülen geleneksel dinlerin geçirmekte olduğu kriz, belki de her şeyden daha bariz olarak, modernizasyonun en büyük sıkıntısını, beraberinde getirdiği en büyük sorun birleştirici, bütünleştirici kolektif ve bireysel anlamların yok oluşu gerçeğini açığa vurmaktadır. Bu nedenle de Berger’e göre modernleşen toplumların en

⁴¹² Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 171-172.

önemli realitelerinden biri, tekrar entegre olabilmek için duydukları büyük arzu, büyük yakarıştır. Bu arzu, geçmişin birleştirici sembollerine yönelik bir özlem şeklinde kendini gösterebilir. İstikbalde gerçekleşecek bir kurtarma operasyonu sonucu entegrasyonun tekrar gerçekleşeceğini ümit edenler de bulunabilir.⁴¹³

2.4.1.7. Modernliğin Getirdiği Küresel Kültür ve Dinamikleri

Bize göre, Berger'in sosyolojiye yaptığı orijinal katkılardan birisi de onun "küresel kültür" ile ilgili açıklamalarıdır. "Küresel kültür", modernitenin insanlığa getirdiği şeylerden birisidir ve özellikle birkaç örneği tüm dünyaca kabul gören unsurlar arasındadır. Bu başlık altında biz Berger'in konuyla ilgili ilginç tespitlerini irdelemeye çalışacağız.

Berger'e göre "küreselleşme", artık tüm dünyanın kullandığı klişe bir kavram haline gelmiştir. Her klişe sözün, gerçeği temsil eden bir yüzü vardır. Bundan dolayı herkesin varsaydığı şey yanlış olmak zorunda değildir. Gelişen bir küresel kültür vardır ve gerek kökeni, hemen bütün yönleriyle Amerika ağırlıklıdır. Küreselleşme sahnedeki tek oyun değildir, ama oynanmakta olanların en büyüğüdür ve görünür gelecekte de böyle kalacağı anlaşılmaktadır. Şilili tarihçi Claudio Veliz'in "Anglo-Amerikan uygarlığının Helenistik dönemi" dediği küreselleşmenin böyle adlandırılması, emperyalizm çerçevesindeki açıklamalardan ayrışması içindir.⁴¹⁴

Berger, "küreselleşme" teriminin kamu söyleminde duygusal bir yük niteliği taşıyor duruma geldiğini belirtir. Bazıları için bu terim, yeni bir barış ve demokratikleşme çağını açacak uluslararası sivil toplum vaadini çağrıştırmaktadır. Bazıları içinse tehditkâr bir biçimde Amerika'nın ekonomik ve siyasal egemenliğini, bunun kültürel sonucu olarak da metastazla her yere yayılmış bir tür Disneyland'ı andıran türdeşleşmiş bir dünyayı (bir Fransız kamu görevlisinin harika deyişiyle "kültürel Çernobil'i) akla getirmektedir.⁴¹⁵ Çünkü küresel kültür, hem umudu hem de korkuyu beraberinde getirmektedir. Küresel kültürden umutlu olanlara göre, dünya bu sayede küresel bir sivil topluma kavuşacak ve daha barışçıl hale gelecektir. Berger'e göre "havaalanı kültürü" de denilen ve tüm dünyayı etkileyerek farklı medeniyetlerin zenginliklerini homojenleştirip bayağı hale getirmesinden korkulan kültürel küreselleşme korkusudur bu. Bu korku, hem son yıllarda revaç bulan

⁴¹³ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 175-177.

⁴¹⁴ Peter L. Berger, "Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri", *Bir Küre Bin Bir Küreselleşme*, Ed.: Peter L. Berger-Samuel P. Huntington, Çev. Ayla Ortaç, Kitap Yay., İstanbul, 2003, s. 10.

⁴¹⁵ Berger, "Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri", a.y.

Asya değerleri söylemiyle hem de çeşitli İslami diriliş hareketlerinin söylemlerinde seslendirilen bir korkudur.⁴¹⁶

Yükselen kültürün hem elit hem de popüler araçlarla yayıldığını belirten Berger, kültürel küreselleşmenin birbiriyle eş zamanlı olarak dört belirgin sürecinden söz edilebileceğine işaret eder. Bunlar, hemen hepimizin en azından medyadan isimlerini duyduğu şeylerdir: Davos, Uluslararası Fakülte Kulübü Kültürü, McWorld Kültürü ve Evanjelik Protestanlık.

Berger, küresel kültürün birinci yüzüne, Huntington'un kullandığı terimi kullanarak "Davos kültürü" adını verir. Elit araçların en önemlisidir Davos. Huntington'un bu ismi, Dünya Ekonomik Forumu'nun muhteşem tatil beldesi Davos'ta yapılan toplantılardan hareketle bulduğunu belirten Berger, bu kültürün, küresel ekonomik süreç eşliğinde, onun tamamlayıcı bir parçası olarak küreselleştirildiğini ifade eder. Davos'un ana taşıyıcısı, uluslararası ticarettir ve görevi çağdaş iş hayatının belirli davranış biçimlerini empoze etmektedir. Bu kültürün aktörleri, bilgisayarlar ve cep telefonlarıyla iç içe olmayı, havalimanlarının nasıl kullanılacağını, döviz işlemleri gibi faaliyetleri çok iyi bilmeyi en önemli şeyler arasında görürler. Aynı zamanda birbirleri gibi giyinmekte, aynı jargonu kullanmakta, gerilim ortamlarını aynı tür esprilerle aşmakta ve tabii ki İngilizce konuşmaktadırlar. Bu kültürel özellikler, başta ABD olmak üzere Batı kökenli olduğundan, bu ortama farklı kültürlerden dahil olan bireyler, bu yeni kültürün davranış biçimlerini doğal bir şekilde sergilemelerini sağlayacak bir sosyalleşme sürecinden geçmek zorundadırlar. Fakat bu her zaman kolay olmamaktadır. Bu sebeptir ki, adaptasyonu kolaylaştırmaya yönelik birçok danışmanlık şirketi piyasada kendisine yer bulabilmektedir.

Davos kültürü sadece iş adamları ya da konferans/seminer toplantıları için geçerli değildir tabii ki. Bu kültür, yaşam biçimlerine ve değer yargılarına kadar taşınmaktadır. Dolayısıyla, çağdaş iş dünyasının çılgın adımları, iş adamlarının özel uğraşlarına, boş zaman etkinliklerine ve aile hayatlarına kadar taşınmaktadır. İş dünyasındaki yuppie (genç profesyonel) stili, vücut geliştirme salonlarından yatak odalarına kadar kendisini her yerde göstermektedir. Davos kültürü, elitlerin veya onların arasına katılma arzusu duyan yatırımcı sosyalleşmeyi gerçekleştirenlerin kültürüdür. Merkez noktası iş dünyasıdır. Ama politikacılar da bu kültürden etkilenmektedir. Kültürel küreselleşme, bir taraftan elitler arasında etkileşimi kolaylaştırmakta, ama diğer taraftan onların halkla ilişkilerini zorlaştırmaktadır. Çağdaş toplumlarda yaşanan birçok ahlaki ve ideolojik çatışma, elit

⁴¹⁶ Peter L. Berger, "Küresel Kültürün Dört Yüzü", *Laik Ama Kutsal*, Haz.: Ali Köse, Etkileşim Yay., İstanbul, 2006, ss. 72-73.

kültürü yoksul ve temel sosyal haklardan mahrum olan küskün kalabalıklarla karşı karşıya getirmektedir.⁴¹⁷ Bununla birlikte Davos'un sadece Batı'ya ait olmadığına dikkatlerimizi çeker Berger. Tokyo, Hong Kong ve Singapur güçlü merkezlerdir; ayrıca Şanghai ve Bombay da Batı'daki merkezlere eklenmeye aday görünmektedir. Küreselleşmiş aydınların merkezi ise çok daha büyük ölçüde Batı'nın, hatta Amerika'nın tekelindedir. Dolayısıyla bugün "kültürel emperyalizm" terimi kullanıldığında, bunun büyük şirketlerin kalesi olan Wall Street ve Madison Caddesi'nden çok Ford Vakfı'nın etkileyici merkezinin bulunduğu Doğu 43. sokak için geçerli olduğu söylenebilir.⁴¹⁸

Yükselen küresel kültürün, iş kültürüyle bazen kaynaşan, bazen çatışan bir başka elit kesimi daha var: Batılı aydın (intelligentsia) küreselleşmesi. 1997 yılında yazmış olduğu makalesinde bu türe "akademisyenler kulübü kültürü"⁴¹⁹ adını veren Berger, daha sonra yayımladığı bir makalesinde "uluslararası fakülte kulübü kültürü"⁴²⁰ adını verir. Berger'e göre bu kültür çeşitli araçlarla taşınır: üniversite çevrelerinin oluşturduğu ağlar, vakıflar, sivil toplum kuruluşları (STK'lar), bazı devlet kuruluşları ve devletlerarası kuruluşlar. Kültürel küreselleşmenin bu ikinci türünün en önemli örneğini ise, sigara aleyhtarı hareket oluşturmaktadır. Gelişmiş ülkelerde sigara aleyhtarı kampanyaların başarısı, belki de bu ülkelerin son yirmi yılda başarı hareketlerindeki en önemli olaydır.⁴²¹

Berger, küresel kültürün üçüncü yüzünün popüler kültür olduğunu belirtir ve buna Benjamin Barber'den aldığı bir kavramla "McWorld" kültürü adını verir. McWorld, ironik bir anlatım sağlamak amacıyla McDonald's'ın ilk iki harfiyle dünya anlamına gelen World sözcüğü birleştirilerek oluşturulmuş bir kavramdır. Berger'e göre Batılılaşma kategorisinde, yeri en sağlam kültür türü budur ve neredeyse tamamı, başta Amerika olmak üzere, Batı kaynaklıdır. Dünyanın her tarafında genç kuşak Amerikan müziği eşliğinde dans etmekte, altlarına Amerikan kotu, üstlerine de kasıtlı yazım hataları içeren ve Amerikan üniversiteleriyle bazı tüketim maddelerine yönelik mesajlar içeren tişörtler giymektedir. Yaşlılar da televizyonda Amerikan sitcomlarını seyretmekte veya Amerikan filmlerine gitmektedir. Genci, yaşlısı Amerikan hamburgeleriyle beslenmekte, kimi boyunu kimi de göbeğini uzatmaktadır. Görüldüğü gibi ortada kültürel bir tahakküm

⁴¹⁷ Berger, "Küresel Kültürün Dört Yüzü", ss. 74-75.

⁴¹⁸ Berger, "Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri", ss. 13-14.

⁴¹⁹ Berger, "Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri", s. 12.

⁴²⁰ Berger, "Küresel Kültürün Dört Yüzü", s. 76.

⁴²¹ Berger, "Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri", ss. 12-13.

vardır. Dolayısıyla gerek Fransız kültür bakanlarının gerekse İranlı mollaların bu tahakkümden rahatsızlık duymaları pek garip karşılanmamalıdır.⁴²²

Berger, küresel kültürün bu üçüncü yüzünün “kültürel emperyalizm”i, bunun da yeni inanç ve değerleri beraberinde getirdiğini söyler. Rock müzik bu durum için en iyi örnektir. Rock müziğin cazibesi yüksek sesin, ritmik melodinin veya çılgın dans şeklinin tercih edilmesinden kaynaklanmamaktadır sadece. Aynı zamanda kendini ifade etme, doğallık, cinsel özgürlük ve belki de hepsinden daha önemlisi geleneğe karşı muhalefeti sembolize etmektedir. Berger, çok çarpıcı bir örnekle, Meksikalıların ve Amerikalıların yediği yiyecekler üzerinden, kültürün hegomanya içerdiğini belirtir: “Meksikalılar hamburger yerler, bunun karşılığında Amerikalılar da bir Meksika sandviçi olan *taco* yerler. Fakat Meksikalılar, Amerikan hamburgerini tüketirken onun yanında ona ait olan kültürü, yani Amerikan değerlerini de almaktadırlar. Ama Amerikalılar *taco* yemekle sadece bir Meksika ürünü tüketmiş olmaktadır; yani *taco* yiyen Amerikalılar için olay mutfakla sınırlı kalmaktadır”.⁴²³

Berger’e göre, yükselen küresel kültürün en görünür biçimde dışa vurduğu aracı popüler kültürdür. Bu kültür çok çeşitli şirketler (örneğin Adidas, McDonald’s, Disney, MTV vb.) tarafından yapılmaktadır. Tek bir göstergeye bakılacak olursa, 1970’te Şili’deki hanelerin %10,3’ünde televizyon vardı; 1999’da ise bu oran %91,4’e çıkmıştı. Berger, şuraya dikkat çeker: Popüler kültürün büyük ölçüde yüzeysel olarak tüketildiği, insanların inançları, değerleri ve davranışları üzerinde derin bir etki bırakmadığı söylenebilir. İlkesel olarak, bir insan hem blucin pantolon ve spor ayakkabısı giyip, hamburger yiyip, hatta Walt Disney çizgi film seyredip hem de herhangi bir geleneksel kültürün tümüyle içinde kalabilir. Gene de üzerinde “Savaşma, Seviş!” yazılı tişört giyen Şilili bir gecekondu daha önemli bir değişimi dile getiriyor olabilir.⁴²⁴ Fakat Berger’e göre bu durum bir istisnayı teşkil eder.

Berger, “kutsal” ve “kutsal olmayan” tüketim arasında bir ayrım yapılmasını önerir. Çünkü küreselleşen popüler kültür tüketiminin bir bölümü “kutsal olmayan” niteliktedir. Freud’un sözü uyarlanacak olursak, hamburger yalnızca hamburgerdir. Ama bazen de bir hamburgeri tüketmek, hele hele McDonald’s restoranının altın sarısı ikonu altında yapılırsa, küresel modernliğe gerçek ya da düşlenen bir katılımın görünür işaretidir. Zaman içinde insanların ihtiyaç hissetmesinden ve hızlı bir şekilde yeme gerekliliğinden dolayı

⁴²² Berger, “Küresel Kültürün Dört Yüzü”, ss. 78-79.

⁴²³ Berger, “Küresel Kültürün Dört Yüzü”, ss. 78-79.

⁴²⁴ Berger, “Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri”, ss. 14-15.

“kutsal” tüketimden “kutsal olmayan” tüketime doğru bir geçiş yaşandığını araştırmalar göstermektedir. Berger buna şöyle bir örnek verir: Başka yerlerde olduğu gibi, Pekin’de de McDonald’s henüz çok yeniyken, insanlar buraya yalnızca hamburger yemek için değil, Amerikan tarzı modernliği yaşadıklarını göstermek için gidiyorlarmış. Tokyo’da ve Taipei’de ise McDonald’s çoktandır vardı ve artık tüketiciler için birçok seçenekten yalnızca birini oluşturuyordu: hamburger yalnızca hamburgerdi. Kuşkusuz, hangi tip tüketimin ağır basacağını önceden kestirmek olanaksızdı.⁴²⁵ Dolayısıyla Berger şuranın altını çok net bir şekilde çizer: Amerika ya da Batı kaynaklı pompolanmış kültürel hegomanya sonucu, insanlar aslında orada sadece yiyip içmiyor ya da giymiyor, aynı zamanda onların kültürlerinden nüveler alıyor ve belki de yine Berger’den alma bir kelime ile “bilinç” dönüşümü yaşıyor.

Berger’e göre küresel kültürün dördüncü yüzünde ise Evanjelik Protestanlık⁴²⁶, özellikle de onun Pentekostal⁴²⁷ versiyonu bulunmaktadır. Britanyalı sosyolog David Martin’in tahminine göre dünya üzerinde yaklaşık 250 milyon Evanjelik Protestan bulunduğu dikkat çeken⁴²⁸ Berger’e göre, bunun küresel gücü, diğer dinamik dini hareketlerle, mesela İslami hareketlerle karşılaştırıldığında gayet iyi bir şekilde görülür. İslami hareketler sadece İslami ülkelerle veya başka ülkelerde yaşayan Müslüman azınlıklarla sınırlı kalırken, Evanjelik Protestanlık, dünyanın birçok yerinde yabancı olduğu, hatta çoğunlukla da hiç tanınmadığı coğrafyalarda patlama yapmaktadır.⁴²⁹

Berger, küreselleşmenin dört yüzünün her birinin kendine mahsus özellikler taşıdığını ve her birinin diğeriyle karmaşık ilişkiler yaşadığını ifade eder. Bunlar arasında

⁴²⁵ Berger, “Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri”, s. 16.

⁴²⁶ **Evanjelik Protestanlık:** Protestanlık çatısı altında ortaya çıkan evanjelik hareket Metodist Episkopal Kilisesi’nden ayrılan Jacob Albright (ö. 1808) tarafından kurulmuştur. Hareket, öğretilerini yalnızca İncillere dayandırma iddiası içindedir. Hıristiyanlıkta dört kanonik İncil’in yazarlarına evanjelist unvanı verilir. Hareket önceleri Albright kardeşliği adıyla anılmış, ama 1861’den itibaren bu değişime ve İsa Mesih’in günahlara kefarete olarak öldüğüne iman etmekle kurtuluşa ulaşılacağına inanan grupların genel adı olarak kullanılmaktadır. (Kirman, a.g.e., s. 77.) Evanjelik anlayışa göre (Hz.) İsa kıyametten önce yeryüzüne tekrar gelecektir, dolayısıyla yeryüzünün buna hazırlanması gerekmektedir. Bu hazırlığın içinde Ortadoğu’da meydana gelecek çok büyük bir savaş da (Armagedon) bulunmaktadır. Özellikle ABD’de yaşayan Evanjelistlerin önemli bir kısmı bugün İsrail devletini bu yüzden desteklemekte, onun eylemlerini bu büyük savaşa götüren, dolayısıyla da İsa’nın dönüşünü hızlandıran bir süreç olarak görmektedirler. (Grace Hallsell, *Tanrı’yı Kıyamete Zorlamak*, İstanbul, Kim yay., 2002)

⁴²⁷ **Pentekostalizm:** 20. yüzyılın başlarında Charles Parham (ö. 1929) ve William Seymour (ö. 1922) liderliğinde ortaya çıkmış bir Protestan harekettir. Adını Paskalya’dan elli gün sonra Kutsal Ruh’un havariyelere inişi adına kutlanan Pentekost bayramından almaktadır. Mensupları, ilk Hıristiyanların Pentekost gününde sahip oldukları tecrübe ve mükafatın kendilerince de sahip olunabileceğine inanırlar. Toplu duaya önem verirler. ABD ve İngiltere’de daha çok zenciler arasında yaygındır. Latin Amerika’da yayılma eğilimi göstermektedir. Dünya çapında 100 milyon dolayında müntesibi olduğu tahmin edilmektedir. (Kirman, a.g.e., s. 178.)

⁴²⁸ Berger, “Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri”, a.y.

⁴²⁹ Berger, “Küresel Kültürün Dört Yüzü”, ss. 81-82.

ise iki özellik ön plana çıkmaktadır: Başta Amerika olmak üzere Batı kaynaklı olmaları ve dil olarak İngilizce'nin kullanılması. Berger, küreselleşmenin bu dört yüzünün de Batı kaynaklı olmasının, bunların her birisinin başta ABD olmak üzere kötü niyetli Batı emperyalizmin parçaları olduğu şeklinde Batı'ya yönelik suçlamaları gündeme getirdiğine dikkat çekerek böylesi bir iddianın doğru olmadığını belirtir. Ona göre Davos kültürü artık uluslararası bir özellik taşımakta; aynı şekilde hiç kimse Japon gençlerini Rock müzik dinlemeye ya da Çinli gençlerin duygularını Amerikan romantizminden devşirilen kavramlarla ifade etmeye zorlamamaktadır.⁴³⁰ Fakat kanımızca burada Berger'in Amerikalı oluşundan kaynaklanan bir ön-kabul söz konusudur. Çünkü bize göre küresel kültürün bu şekilde zorlanılmasına zaten gerek yoktur, çünkü Amerika ve Batı dünyası dışında kalan dünyanın hemen hemen tamamı, kader mahkûmu gibi Batı'ya endekli bir dünya tasavvur ettiği ya da etmek zorunda kaldığı için, özel anlamda gençler genel anlamda da tüm bireyler, ister istemez bu öykünmeden nasibini alacak, kendi gelenek ve kültürlerinden vazgeçip onlar gibi yemeye, onlar gibi giyinmeye, onlar gibi konuşmaya ve en nihayetinde onlar gibi düşünmeye başlayacaktır. Ve bu da maalesef ki kanımızca kaçınılmaz görünmekte, ya da en azından bu dönüşümden azade kalmak için hem bireysel hem de toplumsal anlamda olağanüstü özel bir çaba sarfetmek gerekmektedir.

James Watson'ın “yerelleşme” tabirine atıf yapan Berger, bu olgunun hemen her yerde görüldüğünü, küresel kültürün önemli yerel değişikliklerle kabul edildiğine dikkat çeker. Berger'e göre, örneğin, Amerika'da McDonald's ile müşterileri arasında dile getirilmemiş bir anlaşma vardır: McDonald's temiz ve ucuz yiyecek sunar, müşteriler de yer ve hemen çıkar. Zaten hızlı yemek de bu anlama gelir. Özellikle iki grup oturma eğilimindedir; bunlar alışverişten ya da başka bir işten sonra restorasyonda dinlenen ev kadınları ve okul çıkışı eve gitmeden önce buraya gelen öğrencilerdir.⁴³¹

Huntington'un kültürler arasında yapmış olduğu “güçlü” ve “zayıf” ayrımının yerinde olduğunu belirtir Berger ve bu duruma göre Doğu ve Güneydoğu Asya kültürleri, özellikle de Japon, Çin ve Hint kültürleri “güçlü” olarak belirirken, Afrika ve bazı Avrupa kültürleri görece “zayıf” kalmıştır. Bununla birlikte dünyanın hemen her köşesini etkileyen bir kültürel deprem manzarasıyla karşı karşıyayız Berger'e göre. Depreme uğradıklarında insanların farklı tepkiler verdiklerine işaret eder. Bazıları, örneğin sözü edilen yuppie internationale, kaygısız biçimde kabul etmekte; bazıları ise militan bir tutumla reddetmeye çalışmakta ve bunu kâh din (Taliban), kâh milliyetçilik (Kuzey Kore) bayrağı altında

⁴³⁰ Berger, “Küresel Kültürün Dört Yüzü”, s. 84.

⁴³¹ Berger, “Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri”, ss. 18-19.

yapılmaktadır. Bu tutumun maliyeti gerçekten çok yüksektir Berger'e göre, çünkü küresel kültürün tümüyle dışında kalmak küresel ekonominin de neredeyse tümüyle dışında kalmayı gerektirir. Ama reddetmenin bu kadar bütünsel olmayan biçimlerine de rastlanır ve bazı ülke yönetimleri küresel ekonomiye katılmak ile küresel kültüre direnmeyi dengelemeye çalışır. Bunun en güzel örneğini de Çin'in oluşturduğunu söylemektedir.⁴³²

Berger'in modernleşmenin "paket"ler halinde geldiğini söylediğini belirtmiştik. 1970'lerde eşi Brigitte Berger ve Hansfried Kellner ile birlikte modernleşme kuramı bağlamında geliştirdikleri kavramların, bu durumun şaşılacak kadar halen geçerli olduğuna vurgu yapar. O zaman modernleşmenin "paket"ler halinde geldiğini ve pakette hem davranış hem de bilinç kalıplarının bulunduğunu söylediklerini belirten Berger'e göre, bazı modernleşme paketleri, modernleşme sürecini durdurmadan ayrıştırılıp yeniden bir araya getirilebilir. Batılı misyonerlerin getirdiği Hıristiyanlık+modern tıp paketi buna örnektir. Bu tür bağlantılara "dışsal" dediklerine; bazı paketlerin ise modernleşme sürecini durdurmadan parçalarına ayrılmasının olanaksızlığını dile getirdiklerine, örneğin modern tıp ile bilimsel nedensellik kavramı arasında "içsel" denilebilecek böyle bir bağın varlığına dikkat çeker. Yine paketlerin toplumda bir kesimden bir başkasına yayılmasına "taşınma" adını verdiklerini (ekonomideki maliyet/yarar düşüncesinin aile yaşamına taşınarak evliliğin sözleşme, çocukların yatırım vb. olarak görülmesi gibi), yayılmayı sınırlama girişimlerine ise "kesinti" dediklerini (örneğin bireylerin işyerinde farklı, evde farklı davranması; Japon işadamlarının eve gelince lacivert takım elbisesini çıkarması, yukata'sını giyerek kaligrafi çalışması gibi) ve bu dile getirilen kavramların yükselen küresel kültüre verilen farklı yanıtları anlama açısından hâlâ yararlı olduğu kanısında olduğunu vurgular.⁴³³

Küresel kültürün bu denli baskıcı tutumuna karşın alternatif küreselleşmelerin gittikçe artan bir olgu olduğuna da dikkat çeker Berger. Bunlar arasında, Batı dünyasının dışından kaynaklanan ve hatta onu etkileyen küresel uzantılı kültürel hareketler söz konusudur. Dinsel hareketin iyi bir örneği ise bugün dünyanın en etkili Katolik örgütlenmesi sayılabilecek Opus Dei'dir⁴³⁴. Diğer taraftan Türkiye'de ve İslam dünyasının

⁴³² Berger, "Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri", ss. 18-20.

⁴³³ Berger, "Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri", ss. 20-21

⁴³⁴ **Opus Dei:** İspanya'da ortaya çıkmakla birlikte bugün başta Şili olmak üzere Latin Amerika'da, Filipinler'de ve başka Katolik topluluklarda çok etkilidir. İlahiyat ve ahlak konularındaki militan muhafazarlığına karşın çağdaş küresel kapitalizm konusunda çok olumlu bir tutum içindedir. Franco rejiminin sönmekte olduğu yıllarda siyasal olarak çok etkinleşen Opus Dei piyasa ekonomisine geçişte rol oynamıştı. İspanya'nın en saygın iki işletme okulu Opus Dei yönetimindedir. Buradaki süreç toplumsal değişime akılcıca uyum sağlamaya indirgenemez. Bilinçli olarak alternatif bir modernlik oluşturma girişimi

her yanında ortaya çıkan İslami hareketlerin hedefi gene alternatif bir modernliktir, bunlar Afganistan'daki Taliban, hatta İran'daki rejimin militan kanatları gibi modernliği reddetmek değil, ekonomik ve siyasal olarak küresel sisteme katılan, ama enerjisini bilinçli bir İslam kültüründen alan modern bir toplum oluşturmak istemektedir. Ve Berger'e göre bugün Müslüman dünyasının her yanında, hatta İran'da bile, bu tür alternatif İslam modernliği görüşleri güç kazanmaktadır.⁴³⁵

Konuyla ilgili sonucu Berger şu şekilde belirtmektedir: “Kültürel küreselleşme tek başına ne büyük bir vaat, ne de tek başına büyük bir tehdit olduğu gibi bundan hiç önemsiz sayılamayacak bir sonuç da çıkarılabilir. Ancak bu tablo, küreselleşmenin, şiddetli ve hızlandırılmış biçimiyle de olsa, aslında bitmez tükenmez modernleşme sınavının bir devamı olduğunu düşündürmektedir. Kültürel düzeyde bakıldığında bu olgu çoğulculuğun, veri alınagelen geleneklerin yıkılarak çok çeşitli inanç, değer ve yaşam tarzı seçeneklerinin ortaya çıkmasının getirdiği büyük sınavdır.”⁴³⁶

2.4.1.8. Modernliğin Kazanımları

Berger, baştan beri dile getirdiğimiz gibi modernliğe karşı genel bir “olumsuz” tavır içerisindedir. Bununla birlikte, modernliğin insanlığa getirmiş olduğu bazı önemli şeylerin olduğunu da kabul etmek gerekir ki, buna “modernliğin kazanımları” adı verilebilir.

Berger'e göre, modern dünya insan hakları ve insan onuru konusunda gözle görülür bir ilerleme sağlamıştır. Zira toplumun en zayıf bireyinin bile kendisini ve onurunu savunmasının onun en doğal hakkı olduğu kabul edilmektedir. Bunun dışında köleliğin her türlü şeklinin yasaklanması, ırk ve azınlık esasına dayalı baskıların kaldırılması, çocuk haklarının ve onurunun kişiyi şaşkırtan keşfi, zulmün her türüsüne karşı kazanılan duyarlılık, her türlü olay karşısında bireyin sorumluluğunun bilincine varılması ve daha nice başarılar modern dünyanın burçları olmaksızın elde edilmesi düşünilemeyecek sonuçlardır. İnsan yaşamında modernlik; açlıktan, hastalıktan ve vakitsiz ölümlerden kurtulabilme beklentisi ile bütünleşmiştir. Modernliğin kendi bünyesi içinde büyüleyici ve mucizevî özellikler mevcuttur.⁴³⁷

Berger, modern dönemde gelişen teknoloji ile atbaşı ilerleyen tıbbın gelişmesi sayesinde, özellikle çocuk ölümleri oranlarında hayli düşüş yaşandığına dikkat çeker. Çünkü insanlık tarihinin pek yakın sayılabilecek bir geçmişine kadar doğan çocukların

söz konusudur: kapitalist, demokratik, ama aynı zamanda Katolik dinsel ve ahlaki geleneklerine inatla bağlı bir modernlik. (Berger, “Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri”, ss. 21-22)

⁴³⁵ Berger, “Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri”, s. 21.

⁴³⁶ Berger, “Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri”, s. 26.

⁴³⁷ Coşkun, a.g.t., s. 5.

büyük bir kısmı doğumlarını takiben kısa bir süre içerisinde ölmekte idiler. Bugün ise çocukların çoğu, yaşamlarını sürdürüp normal ömürlerini tamamlayabilmektedirler. Bunun anlamı ise çocukların kendilerini kasıp kavuran afetlerin korkusundan ve etkilerinden korunabilecek bir yer bulmuş olmalarıdır. Tıbbın bu derece gelişmesinin, insanların zihinlerindeki algıyı da değiştirdiğini belirtir Berger: “Dün, her sevgi ifadesi, çocuğun yaşamını sürdüremeyeceği, onun yaşamını tehlikeye sokacağı endişesi ile yasaklanırken, bugün, ebeveynlerin sevgisi bu sevginin acıklı sonlarla noktalanmayacağından emin bir hava içerisinde çocuklara sunulabilmektedir.”⁴³⁸ Bununla birlikte yaşam süresi ve yaşam kalitesi artmıştır. Mesela 1900’lü yıllarda 35 olan dünya ölüm yaşı ortalaması, şimdilerde iki katına çıkmış bulunmaktadır. Bunların yanı sıra modernitenin getirdiği modern teknolojik üretim, bazı toplumların servetini büyük ölçüde artırmıştır. Aynı şekilde modernleşme ile birlikte kitle eğitimi artmış ve daha fazla sayıda insan eğitim sürecine katılmıştır.⁴³⁹

Berger’e göre modernliğin bir kazanımı da insanları daha özgür kılmasıdır. Ona göre bireyleri aile, klan, kabile ve küçük grupların sıkı kontrolünden kurtaran modernite, aynı zamanda daha önceleri hiç duyulmamış olan görüşleri insanların önlerinde sergilemiş, o güne değin gerçekleşmemiş olan bir hareketliliği insanlara sunmuştur. Tabii ki bu özgürlüklerin öte yandan son derece yüksek bir bedeli de vardır Berger’e göre. Bu bedelin ifade ettiği anlamı belirtmek için “evsizlik”ten daha güzel bir tabir yoktur. Demodernize fikirler ve hareketler, modernliğin neden olduğu hoşnutsuzluklardan kurtuluş vaat etmektedirler. Bu özgürlük vaatlerinin gerçekleşmesi durumunda bireyin en büyük kazancı evrende tekrar, dün olduğu gibi “ev” sahibi olmaktır. İster düne ister yarına yönelik olsunlar demodernize tepkiler, bireyi orta yerde “yabancı” olarak bırakan ve bir “anlamsızlık” duvarı ile kuşatan modern gidişatı tersine çevirme amacını gütmektedir.

Modernliğin özgür kılma vasfı, en büyük etkisini insanları bireyselleştirme yolunda göstermiştir Berger’e göre. Bireysel özgürlük temasının, modern dünya görüşü için belki de en önemli tema olduğuna işaret edilmiştir. “Yabancılaşma” ise aynı bireyselleşme olayının kardeş bileşenidir. Daha basit bir biçimde ifade edilecek olursa; “yabancılaşma”, bireyselleşme olayının bedelidir.”⁴⁴⁰ Batı dünyasının gelişmiş toplumlarında bireyselliğe karşı yapılan protestolar özellikle kapitalizm ve burjuva demokrasisine yönelmiştir. Kapitalizm, insanları acımasız bir yarışma ortamında birbirine düşüren parçalayıcı, bölücü,

⁴³⁸ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 216.

⁴³⁹ Coşkun, a.g.t., ss. 6-7.

⁴⁴⁰ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 218-219.

yabancılaştırıcı, dolayısıyla da insanlık dışı bir kuvvet olarak algılanmaktadır. Modern dünyanın bir ürünü olduğundan kimsenin kuşku duymayacağı milliyetçilik ise, hem evrenselliğe doğru, hem de evrenselliğe karşı olan bir yoldur.⁴⁴¹

2.4.1.9. Modernliğin Çıkmazları/Açmazları

Modernliğin kazanımlarından sonra şimdi de Berger'in modernitenin "ikilemleri/çıkmazları/açmazları" ile ilgili düşüncelerini irdeleyelim.

Berger'e göre modernitenin beş çıkmazı vardır. Bunlar, soyutluk, gelecek yönelimli olma, bireyselleşme, özgürlük ve sekülerleşme/dünyevileşme. Şimdi de bunları daha geniş ele almak istiyoruz.

Berger'e göre, ilk çıkmaz, modernite fenomeninin özellikle sosyologlar tarafından en fazla incelenen veçhesi olan "soyutluk"tur. Sosyolojinin klasik çağında görüşlerine başvurduğumuz Georg Simmel'in modern toplum analizinde bunu merkeze aldığına, son zamanlarda ise Anton Zijderveld tarafından vurgulandığına dikkat çekmek gerekir. Farklı terminolojik kisveler altında, sosyoloji geleneğinde yer alan klasik teorisyenlerin pek çoğunun, fenomenin bu yönünü anlamaya ve açıklamaya çalıştığını ifade eden Berger, Karl Marx'ın "yabancılaşma"nın ve "somutlaştırmanın/şeyleştirme"nin kaynağı olarak gördüğü kapitalizmi, Emile Durkheim'in "organik dayanışma" ve "anomi" arasında kurmuş olduğu ilişki, yine Max Weber'in "rasyonalizasyonun hoşnutsuzlukları"nın da bu veçheye işaret ettiğini belirtir. Berger'e göre modernitenin soyutluğu, kapitalist market, bürokrasi, teknolojikleşmiş ekonomi, heterojen insan yığınlarıyla büyük şehir ve kitle iletişim araçları gibi modernitenin dayandığı temel kurumsal süreçlerde kökleşmektedir.⁴⁴²

Modernitenin ikinci çıkmazı, modernitenin istikbali, yani hem tahayyül hem de aktivite açısından geleceğin öncelikli oryantasyonun içerisinde olduğu geçici insan tecrübesi yapılarında meydana gelen büyük değişimdir. Berger'e göre bütün basitleştirmeler arasında, birisi modernite sürecini tanımlama işine cüret edebilir, belki de modernitenin, zaman tecrübesindeki dönüşüm olduğunu söylemek, en asgari/küçük yanlış yönlendirme olacaktır. Modernite her yerde geçmişten bugüne, bugünden de geleceğe dönük çok güçlü bir değişim-dönüşüm gücüne sahiptir. Dahası, bu gelecek içerisindeki geçicilik, çok özel bir türü olarak anlaşılır. Gündelik hayat seviyesinde, duvar saatleri ve kol saatleri çok daha baskın olmakta. Biyografi seviyesinde, bireyin yaşamı bir "kariyer" olarak algılanır ve ona göre hararetli bir şekilde planlanır. Bir toplumda yer alma seviyesinde, ulusal hükümetler ya da diğer büyük-çaplı kurumlar projelerini bir "plan"

⁴⁴¹ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 220.

⁴⁴² Berger, *Facing up to Modernity*, pp. 71-72.

doğrultusunda işleme koyarlar (5 yıllık plan, 7 yıllık plan ya da daha uzun vadeli “ekonomik gelişme aşamaları” gibi). Hangi seviyeden olursa olsun bunların hepsinde, bu yeni geçicilik, modernitenin zuhurundan önce insanoğlunun tecrübe ettiği zamanı anlama şekliyle keskin bir çatışma halindedir. Takvim gibi saat de teknolojik bir hal almış ve yeterince bürokratikleşmiş insan hayatını boyunduruğu altına almaktadır.⁴⁴³

Berger’e göre üçüncü çıkmaz ise şudur: Modernizasyon bireyin topluluklardan ilerleyen bir ayrılığı gerektirmiş ve sonuç olarak bireyin ve toplumun tarihsel olarak daha önceden öngörülemeyen karşı-pozisyon alma durumuna sebebiyet vermiştir. Bu bireyselleşme ise, aynen, soyutlama parasının diğer yüzüdür ve bu soyutlama hatta bireyselleşme ile daha paradoksal bir şekilde ilişkilidir.

Berger, dördüncü çıkmaz olarak “özgürleştirme”yi dile getirir. Ona göre, modernizasyonun esaslı öğelerinden biri olan özgürlük ve önceleri kaderin tahakkümü altında olduğuna inanılan insan hayatının pek çok alanı, bugün artık, bireyin, toplumun ya da hem bireyin hem de toplumun bir “seçim”i olarak algılanmaya başlamaktadır. Modernizasyon bugün artık bir seçimler dünyasını gerektirmektedir. Modernitenin en çekici/cazibeli düsturuna göre, “şeyler/nesnelere, olduğundan daha başka şeyler olabilir.” Bu, yenilik ve devrim için aşırı şekilde kökleşen modernitenin çalkantılı dinamizmidir. Geleneğin artık bağlayıcı/tutucu bir tarafı kalmamıştır, statüko değişebilir ve gelecek de açık bir ufuktur. Bu dinamizmin izleri Batı tarihindeki ilk gelişmelere kadar sürülebilir; fakat daha yakın kurumsal sebepler bulunmaktadır. Bugün artık bireyler kapasitelerinin yeterince farkındadırlar ve yeni hayat şekilleri/yolları deneyebilmektedirler. Bu da yetmemekte, artık gelenek, insanların isteyip istemedikleri alternatifler arasında seçim yapmalarındaki yönlendirici konumunu da kaybetmektedir.⁴⁴⁴

Berger’e göre son olarak modernitenin sekülerizasyon ikilemi/çıkmazı vardır. Modernizasyon, dini inanç ve deneyimlerin inandırıcılığına/makullüğüne çok büyük bir tehdit getirmiştir. Yani, modernite, en azından şu ana kadar, insan şartlarındaki aşkınlığın boyutuna karşıt bir görünüm arz etmektedir. Birisi, modernitenin metriksi olarak hizmet gören Batı kültürünün ayırıcı/kendine özgü kültürel şartların bu sonuca sebebiyet verip vermediğini sorgulayabilir, ya da bunun tersine, birisi sekülerizasyonsuz bir modernitenin farklı kültürel çevrelerde mümkün olup olmadığını sorgulayabilir. Fakat dini geleneğin büyük bir esneklik gösterdiği ve hatta güçlü canlanma/diriliş kapasitesi bulunan (örneğin, İslam dünyası) Üçüncü Dünya Ülkelerinde bile, modernizasyonun sekülerleştiricisi etkileri

⁴⁴³ Berger, *Facing up to Modernity*, p. 73.

⁴⁴⁴ Berger, *Facing up to Modernity*, pp. 76-77.

hissedilmektedir. Bunun nedenleri artık tümüyle gizemli değildir. Modern bilim ve teknolojinin etkileri açısından sekülerizasyonun genel açıklaması şüphe götürmez bir şekilde pek çok meziyete sahiptir. Elbette sekülerizasyon, dini inanç ve pratiklerin ortadan kaybolacağı ya da sekülerizasyon olarak adlandırılan teorinin en ateşli taraftarlarının bile öngörülebilir gelecekte böyle bir yok olmayı olası bir sonuç olarak göreceği anlamına gelmedi. Fakat sekülerizasyon, geniş halk kitleleri arasındaki, özellikle de sekülerizasyon dünya görüşünün entelektüel elitler ve modern toplumlardaki eğitim-öğretim kurumları tarafından “kurulmaya” çalışılan ülkelerdeki dîni algılara olan bağlılıkta önemli ölçüde bir zayıflama anlamına geldi.

Berger’e göre, açık bir şekilde, dini ya da dini olmayan gözlemciler arasında bu fenomenin değerlendirilmesi arasında ciddi ayrışmalar mevcuttur. Bunu insan şartlarının gerekli ve sürekli bir aşkınlığı olarak görenlere göre, sekülerizasyon bir sapmadır, gerçekliğin tahrif edicisidir ve insanlıktan çıkarıcı bir fenomendir. Onlara göre, modernitenin kritiği ciddi ölçüde teolojik bir boyuta sahiptir, doğrusu, onların eleştirisi muhtemelen teolojik ilgilerle başlamakta ve bitmektedir. Fakat bu tür dini bağlantılara/ilgilere sahip olmayanlar (örneğin agnostik ve ateist sosyologlar) da ikilemin sekülerizasyondan kaynaklandığını söylerler. İkilem/çıkılmaz, sekülerizasyonun yaratılıştan gelen insanî özlemlerini (bunlar arasında en önemlisi, anlamlı ve nihai olarak umut verici bir evrende var olma özlemi) engelleme gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Bu çıkılmaz, Max Weber’in, insan hayatındaki kötülüğü/şerri ve acı veren deneyimleri açıklamak ve onlarla başa çıkmak için memnuniyet verici yollar olarak tanımladığı “teodisi”ye olan ihtiyaçla yakından ilişkilidir. Bu son çıkılmaz, kendisinden önceki dört çıkılmazdan daha fazla oranda, pratik boyutları olsa da pratik problemlerden daha ziyade felsefi problemleri artırmaktadır. Burada soru oldukça basit bir şekilde, modern bir toplumdaki dinin doğrularıdır. Berger şunu açıkça dile getirir: “Gizemin, huşunun, aşkın umudun deneysel gerçekliklerinin insan bilincinden sökülüp atılması çok güçtür.”⁴⁴⁵

Berger, modernite eleştirisinin geleceğin en önemli entelektüel görevlerinden biri olacağına inandığını ve bunun aynı zamanda ya kapsamlı bir çalışmaya yol açacağını ya da çok ciddi bölünmelere sebep olacağını belirtir. Kapsam çok geniş ve kültürler arası olacağı için bu, doğası gereği disiplinlerarası bir görevdir. Yine bu görev aynı zamanda insani ve ahlaki bir zorunluluktur. Berger’e göre sorulması gereken soru, bizim ve bizim

⁴⁴⁵ Berger, *Facing up to Modernity*, pp. 77-78.

çocuklarımızın, modernizasyon tarafından oluşturulan dünyada daha insanca ve tahammül edilebilir bir şekilde yaşayıp yaşayamayacağımızdır.⁴⁴⁶

2.4.1.10. Modernizasyona Tepki Biçimleri: Kurtarıcı – Lanet Okuma – Sentez

Berger, modernizasyona karşı geliştirilen büyük ölçüdeki tepkilere veya verilen yanıtlara “Karşı-Modernizasyon” ismini vermektedir. Modernizasyona tepki biçimlerini üçe ayırmak mümkündür. İlki, modernizasyonu ödüllendiren veya modernizasyonun meşruiyetini tasdik eden ideolojilerdir (kurtarıcı), ikincisi modernizasyona muhalif olarak gelişmiş, esas amacı modernizasyona direnç göstermek olan ideolojilerdir (lanet okuma), üçüncüsü ve bugün için hepsinden daha önemlisi olan ideolojiler ise, bu süreçten bağımsız olarak düşünülen bazı değerlerin hesabına modernizasyonu kontrol veya ihtiva etmek yollarını arayan ideolojilerdir (sentez).⁴⁴⁷ O halde diyebiliriz ki modernizasyonla ilgili iki karşıt kutup vardır. Bir kutupta “kurtarıcı” olan modernizasyon, diğer kutupta ise “lanetlenen” bir durumdur. Üçüncüsü ise bunların ortasında sayılabilecek “sentez” yaklaşımıdır.

Diyebiliriz ki, birinci grupta modernizasyona imkân sağlayan her şey tamamıyla meşrulaştırılmakta iken diğer kutupta ise ne pahasına olursa olsun karşı konulması gereken insanlık dışı bir baskı aracı olarak bakılmaktadır. Berger’e göre bütünüyle saf bir vaka olmamakla birlikte Kargo mezhebi örneği, modernizasyonun bir kurtarıcı olarak görüldüğü kutup için öğretici, eğitici bir örnek oluşturmaktadır. Bu durumda ideoloji bütünüyle dinidir ve Mesihçidir. Malenazyaya ve Polinezyaya adalarında ortaya çıkan harekete göre beyaz adamlar gemilerle ve uçak kargolarıyla yöre halkına mutluluğun kaynağı olan değerli endüstriyel maddi eşya ve emtia getirecek olarak tasavvur edilmektedir. Bu tüketim malları kurtarıcı olarak ve modernliğin bir hediyesi olarak görülmektedir. Türk Bakkalının beklentisi ve Avrupa mallarına karşı olan hayranlık bir kargo kült beklentisidir. Ayrıca herkesi bir ev ve araba sahibi yapmayı planlayan eski Sovyet modeli ve Üçüncü Dünyalı modeller bu kategoriye girerler.⁴⁴⁸

İkinci tepki tipi olan “lanet okuma”ya en önemli örnekler “yerlici” hareketler olarak bilinen Nativist Hareketlerdir. Bu kategoriye Amerikan Kızılderililerinin Hayalet Dansı (Ghost Dance) Hareketi, Sudan Mehdisinin Hareketi, Hindistan’da Mahatma Gandhi’nin Hareketi, Gelenekçilik, İslami Hareketler, Milliyetçilik ve Sosyalizm girmektedir. Kızılderililerin Hayalet Dansı örneğinde onların ölmüş ataları geri dönecekler, beyazları

⁴⁴⁶ Berger, *Facing up to Modernity*, pp. 79-80.

⁴⁴⁷ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 178.

⁴⁴⁸ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 179; Coşkun, a.g.t., s. 7.

lkelerinden kovacaklar ve geleneksel hayatı tekrar kuracaklar olarak tasavvur edilmekteydi. Onlara göre tüm Amerika kötü bir rüya gibi bir anda yok olacak ve Kızılderililer eski mutlu günlerine tekrar kavuşacaklardı. Bu görüşü paylaşımlar geleneksel yaşımlın kurallarına sıkı sıkıya bağlı kalıyorlardı ve herhangi bir sapma hareketi ihanet olarak nitelendiriliyordu.⁴⁴⁹

Berger'e göre, bu tür Őiddetli karşı-modernizasyon hareketinin en son örneklerinden biri Sudan'daki Mehdi ayaklanmasıdır. Burada karşı-modernizasyon hareketleri ideolojik olarak din ačíısından meşrulaştırılmış ve ayaklanma, kendisinin Mehdi olduğunu iddia eden bir kimse tarafından yönetilmiştir. Onlar, modernizasyona bütünüyle karşıydılar. Çünkü modernlik, onlar için ateş ve kanla boğulması gereken bir canavardı. Ayrıca, dini muhteva, isyancılara tam bir destek sağlıyor, onların hareketlerini onaylıyordu.

Diğer taraftan modernizasyona direnç gösteren ülkelerin başıında Hindistan ve onun ünlü düşünürü Gandhi gelmektedir. Yirminci asrın muhtemelen en önemli gelenekçi düşünürü olan Mahatma Gandhi'nin hareketinin temel itici gücü, yaşımlın tüm kesimlerinde modernizasyona direnç göstermesi ve bundan hareketle Hint fikirlerinin yardımıyla Hindistan'ın özgürlüğünün kazanılmasıdır. Bağımsızlıktan bu yana Hindistan'ın politik realitesine ait Gandhi düşüncesi büyük ölçüde etkisini yitirdi ise de Gandhi'nin görüşlerine uygun pek çok önemli hareket sürüp gitmeye devam etmektedir. Aslında, Gandhi'nin ideolojisi üçüncü dünyada pek sık rastlanan gelenekselliğin ağdaş biçimlerini sergilemektedir. Bu tarzda, bir yandan gelenekler korunurken öte yandan da büyük değişikliklere uğratılmaktadırlar.⁴⁵⁰

Modernlikle geleneksel yapı arasında karşılaştırma yapan Berger'e göre modernliğin geleneksel yapı üzerindeki politik ve ekonomik gücü, geleneksel yapının modernlik üzerindeki gücüne kıyasla çok daha büyük olduğu içindir ki, modernliğin geleneksel bünyeyi etkileme Şansı, geleneksel yapının modernliği etkileme Şansı, geleneksel yapının modernliği etkileme Őansından çok daha fazladır. Bu nedenle de ideolojik yapısının inşasında bir uzlaşma zemini arayan kimse, modern birey değil gelenekçi bireydir. Bundan dolayı özellikle İslam lkelerinde, genel olarak, geleneksel hareketler, sürekli olarak modern gelişmenin hedeflerine ulaşmayı amaçlayan rejimlerle, çatışma içinde olmuşlardır. Mısır'daki Nasr rejimi ile Müslüman Kardeşler arasındaki çatışmalar, bu durum için oldukça önemli bir örnek oluşturmaktadır.

⁴⁴⁹ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 181.

⁴⁵⁰ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 181-183.

Berger, Üçüncü Dünyada modernizasyona verilen ideolojik yanıtların en güçlüsünün milliyetçilik olduğunu belirtir. Bugün üçüncü dünyada bu durumun gözden kaçırılmaması gereken tuhaf bir yanı vardır. Millet ve millet-devlet düşüncesinden doğan milliyetçilik, özellikle Batı yapısıdır. Üçüncü Dünya ülkelerinde ise aynı yapı Batı'ya karşı olan ideolojilere dönüşmüştür. İşin daha da ilginç yanı, milliyetçilik özellikle bir modern ideolojidir. Kapitalizmi ve modern demokrasiyi doğuran burjuvazinin bir ürünüdür. En azından Napolyon dönemine kadar gidilecek olursa, milliyetçiliğin politika sahnesinde gelişme ve modernlik iddialarını temsil etmekte olduğu görülür. Oysa Üçüncü Dünya Ülkelerinde bugünkü anlamıyla milliyetçilik, bünyesinde sürekli olarak modernizasyona karşı olan güçleri barındıran bir ideoloji durumundadır. İster en açık anlamıyla işgal güçlerini yurttan atmaya yönelik bir mücadelenin, isterse ülkeyi nüfuzu altında bulunduran bazı ülkelerin bu nüfuzunu kırmak amacıyla sürdürülen bir mücadelenin ülkede mevcut olması durumlarında, milliyetçilik sembolleri pek etkili olmaktadır. “Üçüncü dünya milliyetçiliği durumunda olduğu gibi, en önemli ideolojik grup “entelektüeller”dir. Üçüncü dünya ülkelerinde bu terimin ifade ettiği anlam, Batı'nın alışık olduğu anlamdan bir parça farklıdır. Entelektüel olmanın anlamı, belirli bir eğitim sürecini tamamlamış olmaktadır. Bu süreç, çoğu kez lise eğitiminin ötesine uzanmayabilir de. Gerek sosyalizm ve gerekse milliyetçilik propagandaları, herkesten önce, toplumun politik, ekonomik, eğitim kurumlarının alt basamaklarında görev yapan bu entelektüeller tarafından yapılır.”⁴⁵¹

Modernizasyona tepki biçimlerinden sonuncusunun, kendi adlandırmamızla, “sentez” olduğunu belirtmiştik. Ivan Illich'in okulsuz ve şenlikli toplum dediği alternatif toplum arayışları, Latin Amerika'daki yarı Marksist yarı dinsel içerikli Liberation Teoloji akımı ve özel yaşamın güçlendirilmesi yönündeki çabaları bu kategori içinde değerlendirmek mümkündür.⁴⁵² Bu tepki biçiminde bir tarafta modernliğin kazanımlarını kabul etme, diğer tarafta da birlikte onun ortaya çıkarmış olduğu hoşnutuzlukları bertaraf etme düşüncesi, yani gelişmeye “evet”, modernizasyona “hayır” deme durumu vardır. Özellikle Üçüncü Dünya Ülkelerinde son yıllarda entelektüeller arasında adeta bir slogan haline gelen “modernizasyonsuz gelişme” bu tepki biçiminin örneğini oluşturur. Bunun anlamı şudur Berger'e göre: Ekonomik büyüme, daha sağlıklı yaşam, daha iyi konutların sahibi olma, daha iyi bir eğitim gibi gelişmenin nimetlerinin daha adil bir biçimde dağıtılması gayelerinin onaylanmasını ifade etmektedir. Diğer taraftan ise gerek gelişme ve gerekse modernizasyon, her ülkede kıstasları akıllı bir biçimde belirlenmiş olan kontrol

⁴⁵¹ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 186-190.

⁴⁵² Coşkun, a.g.t., s. 8.

süzgeçlerinden geçirilmelidir. Bu tür görüşleri anlatabilecek daha iyi bir terim bulamadığı için “modernizasyon sonrası” veya “post-modernizm” olarak adlandırmıştır Berger. “Bu bizzat gelişmiş endüstri toplumlarında görülen demodernize tepkilere çok benzeyen bir tepkidir. Temel fikir, gene son derece basittir. Modernlik yolun sonuna gelmiştir, modernizasyon ve gelişme esas itibariyle Üçüncü Dünya Ülkeleri için söz konusu olmalıdır. Fakirlik ve adaletsizlik gibi beşer problemlerine yepyeni çözümler bulunmalıdır.”⁴⁵³

Berger’e göre modernliği kontrol veya ihtiva etme yollarını arayan bu ideolojilerin tümünde önemli bir paradoks vardır. Eğer bir kimse modernizasyonu kontrol etmek istiyorsa, bu kimse modernliğin gereklerine yanıt verebilecek biçimde görüş ve yeteneğe sahip olmalıdır. Bu suretle ancak bir kimsenin modernliğe karşı olan bir yolu seçmesi olasıdır. Veya gene bu suretle modernizasyon süreçleri yoluyla faaliyette bulunabilir. Bu fikirlerin bizzat kendileri hem moderndir, hem de modernizasyona neden olabilecek vasıflara sahiptir.⁴⁵⁴

Berger, modernizasyona geliştirilmiş olan tepkilerin benzerinin, modernleşme ili sıkı ilişki içerisinde olan sekülerleşme konusunda da yaşandığına dikkat çektikten sonra, sekülerite karşı tepkilerin son yıllarda iyiden iyiye kendini göstermeye başladığını ve bu durumun da sekülerleşme teorisini sorgulama noktasına getirdiğini belirtir. Ona göre en yaygın tepki şekli Üçüncü Dünya’da dini hareketlerin ortaya çıkmasıyla gerçekleşti. Yalnızca İran örneği bile modernleşme ile sekülerleşme arasındaki bu ilişkinin sorgulanması için yeterlidir. İran, İslam dünyasının dinin ve geleneğin “modern ve seküler”e şiddetli karşı çıkışlarını yaşayan tek ülkesi değildir. İslami ihya hareketleri Endonezya’da Magrib’e kadar önemli bir potansiyele sahiptir ve uzun süre de öyle olacağına benzemektedir. İslami hareket ise etkinliği bakımından emsalsizdir. Dolayısıyla bugün Üçüncü Dünya’ya bakıp da modernleşmenin dinin toplumsal rolünü zayıflattığı neticesine varmak pek mümkün değildir. Birçok Üçüncü Dünya ülkesinde çok belirgin iki modern olgu olan milliyetçilik ve sosyalizm bile oldukça kuvvetli bir dini renge sahiptir.⁴⁵⁵

Berger’e göre Amerika’da da 1960’lardan itibaren pek çok açıdan birbirlerinden farklı olan sekülerite karşıtlığını ortaya çıkaran iki gelişme yaşanmıştır. Bunlardan ilki, yeni bir karşı kültürün oluşması olmuştur. Paul Goodman gibi bazı sosyologların bu karşı kültür oluşumunu “özde dini olan” bir hadise gördüklerini belirten Berger’e göre bu görüş

⁴⁵³ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 194-195.

⁴⁵⁴ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 197-198.

⁴⁵⁵ Peter L. Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Der.-Çev.: Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, s. 79.

biraz çarpıtılmıştır. Bununla birlikte, Berger'e göre her ne kadar dine sıcak bakmayan araştırmacılardan bazıları karşı kültürü "hurafe" olarak tanımlasalar da, karşı kültürün oluşumu, bazı dini saiklerin tüm çıplaklığıyla ortaya çıkmasını sağlamıştır. Çok hızlı bir şekilde yayılan astroloji ve ruhsal şifa ile, rengini dinden alan ekolojik öğretiler, doğal beslenmeye önem veren beden sağlığı ve kişisel gelişimle ilgili ortaya çıkan akımlar hep bu saiklerin sonuçlarıdır. Amerika'daki sekülerite karşıtlığının göstergelerinden olan ikinci önemli gelişme ise, hem II. Vatikan Konsülü'nden bu yana yaşadığı problemler dolayısıyla Roma Katolikliği'ne, hem de büründüğü ruhsuz çehre nedeniyle mevcut Protestanlığa bir başkaldırı anlamı taşıyan Evangelikal Protestanlığın ortaya çıkışı olmuştur. Berger, bugünkü Amerikan kiliselerinin modernleşme ile ters orantılı olarak büyüdüklerini söylemenin yanlış olmayacağını dile getirmiştir. Yani bugün gelişip güçlenen kiliseler modern seküleritenin ruhuyla en az uyuşanlardır. Bu gerçek sadece sekülerleşme teorisine değil, aynı zamanda Hıristiyanlığın, modern insanın karşı konulmaz taleplerine uygun hale getirilmesini isteyen din adamları ile liberal teologlara yönelik de bir tehdittir.⁴⁵⁶

Bütün bu açıklamalardan sonra Berger, hemen her modern insanın merakını celbeden bir soru sorar: "Peki şimdiye kadar yaşanmış olan modernizasyon süreci karşı konulamaz ve geri döndürülemez, geri alınamaz mıdır? Alternatifleri yok mudur? Yani stopaj olasılıkları nelerdir?" Berger'e göre bütün bu sorular elbette özel ve toplum yaşamı ikilemine Batı tarafından getirilen mümkün çözümler cinsinden cevaplandırılacaktır. Kamu yaşamının kurumlarında modernizasyonun kaçınılmaz, geri çevrilemez, değiştirilemez olduğunu kabul etmek ve özel yaşama diğer bilinç yapılarının, hayatın bazı motiflerinin korunduğu bir sığınak olarak bakmak mümkündür. Sözü edilen ideolojilerden hiçbiri, bunu yerleştirmek için istekli değildirler. Gerçekten sözü edilen ikilem, modernliğin insanlıkdışı olduğu iddia edilen veçhelerinden biridir ve bundan özgürlüğün kazanılmasının yolları aranmaktadır.⁴⁵⁷

Berger'e göre bu modernizasyona tepki biçimlerinin hepsi göz önüne alındığında gelecekte gerçekleşecek ya da gerçekleşmesi gereken şeyler az çok bellidir. Dış etkilere karşı, koruyucu dini grupları yeniden oluşturmak, "yeni bilgi sınıfı" başta olmak üzere seküler kesimin de uzlaşmasını gerektirecektir. Tabii bu kesimin sağlayacağı uzlaşma, dini gruplardaki kadar fazla olmayacaktır. Fakat uzlaşma sağlanacaksa, seküler kesim çoğulculuk karşıtı eğilimlerinden vazgeçerek dini olanlar da dahil olmak üzere bir "anlam" çerçevesinde buluşan tüm oluşumlara ideolojik mânâda tekeli bir devlet müdahalesi

⁴⁵⁶ Berger, "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine", ss. 81-83.

⁴⁵⁷ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 198-199.

olmadan kendi kurumlarını oluşturma izni verilmesini kabul etmek zorundadır. Bu özgürlük, eğitim kurumlarının oluşumuna ve onlara finansman sağlanmasına kadar uzanmalıdır. Çünkü insanların çocuklarına anlamlı bir dünya görüşü aktarma hakkı, temel haklardan birisidir. Dini gruplara bu şekilde özgürlük tanınmasıyla birlikte seküler kesim kendi çocukları da dahil olmak üzere tüm vatandaşların sadakat göstermeleri gereken bir devlet ideolojisi olmadığını, çoğulcu toplumda bulunan herhangi bir grup olduğunu anlayacaktır. Çünkü mevcut sosyal konumu itibariyle sekülerizm bir mezhep görüntüsü vermektedir ve seküleristlerin artık bunu görme zamanı gelmiştir.⁴⁵⁸

2.4.1.11. De-Modernizasyon ve De-Modernize Bilinç

Modernizasyona karşı verilen tepki biçimlerini “karşı-modernizasyon” olarak adlandıran Berger, modernizasyondan doğan hoşnutsuzlukları ise “de-modernizasyon” olarak isimlendirmiştir. Biz bu başlık altında “de-modernizasyon”dan, bu de-modernizasyonun sınırlarından ve de-modernizasyonun oluşturduğu, özellikle gençlerde somutlaşan “de-modernize bilinç”ten geniş bir şekilde bahsetmeye çalışacağız.

Berger’e göre modernleşme bir taraftan insanlara somut yararlar ve imkânlar sağlarken diğer taraftan hem kurumsal düzlemde hem de psikolojik anlamda sıkıntı ve hoşnutsuzluklara yol açmaktadır. Ekonomik ve politik yapılardaki değişimlerden kaynaklanan kurumsal değişimlerle birlikte, sosyal hayattaki değişimlerin, toplum bilincini kaybetmenin, şehirleşme ve günlük hayatı etkileyen teknolojik gelişimin doğurduğu yaygın bir yabancılaşma söz konusudur. İşte bu sebeple moderniteye tepki gösteren, Berger’in deyişiyle, karşı ideolojiler ve hareketler hep var olmuştur.⁴⁵⁹

Berger, öncelikle teknolojinin hâkimiyetine girmiş olan ekonominin doğrudan doğruya veya dolaylı olarak kaynağını oluşturduğu hoşnutsuzlukların söz konusu olduğunu, bunun da Weber’in tabiriyle “rasyonelleştirme” olayından kaynaklanan hoşnutsuzluklar olduğunu dile getirir. Berger’e göre modern teknoloji ile kaçınılmaz olarak rasyonellik, bireyin faaliyetleri ve bilinci üzerine, kendisini kontrol, sınırlama ve bunun yanında da hayal kırıklıklarına neden olan bir faktör olarak dayatır. Her tür irrasyonel tepki tedrici olarak etkinliğini artıran bir kontrol mekanizmasına maruzdur. Sonuç olarak ortaya çıkan ise psikolojik gerginliktir.

Berger’e göre tam bu anda bireyin duygusal yaşamı, modern teknolojinin mühendislik kriterlerine göre kontrol etmeye zorlanır. Modern teknoloji, aynı zamanda üretim, sosyal ilişkiler sahasına da bir anomiklik, bir isimsizlik getirir. Birey sadece iş

⁴⁵⁸ Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, s. 90.

⁴⁵⁹ Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, ss. 78-79.

yaşamının anlamsızlığı ile değil, daha da önemli olmak üzere diğer bireylerle olan ilişkilerinin büyük bir kısmının anlamını kaybetmeye başlaması gerçeği ile karşı karşıya kalır. Teknolojik ekonominin karmaşıklığı ve her gün biraz daha özel yaşamın içine sızması, sosyal ilişkilerin giderek daha donuklaşmasına ve renksizleşmesine neden olur. Modern dünyanın çoğulcu ilişkilerinin bu karmakarışık yapısı, sadece standart işlem süreçlerine değil, aynı zamanda bireyin bilincine de kısıtlamalar getirir. Berger'e göre, modernitenin getirmiş olduğu bütün bu psikolojik baskıların sonucu ise yine "sinir gerginliği", "hayal kırıklığı" ve hepten "yabancılaşma"dır.⁴⁶⁰

Berger'in belirttiği gibi, ideolojik ve kurumsal karakterlerinden bağımsız olmak üzere gelişmiş endüstri toplumlarında insanlar acı bir şekilde giderek gözle görülür bir hal alacak şekilde politika ve sembollerine yabancılaşmışlardır. Geniş halk kitleleri için politik yaşam, anonim, anlaşılmasız ve yabancı olmuştur. Bundan dolayı modern toplumun belli başlı tüm kurumları soyut hale gelir. Yani bu kurumların tamamı bireyin günlük yaşamında hiç anlamı olmayan veya pek az anlamı olan formel ve son derece uzak varlıklar olarak vücut bulurlar. O halde modernliğin bu ikinci hoşnutsuzluğuna, belli başlı kurumların bürokratize edilmesi diyebiliriz.

Berger'e göre bu yaşanan anonimliğin, anlaşılmasız durumun ve yabancılaşmanın vermiş olduğu ıstırapların en önemli sebebi, "dinin" bir zamanlar üstlendiği konumunu, modern toplumda artık yürütemez oluşudur. Çünkü şu veya bu şekilde, doğal veya sosyal faktörlerin neden olduğu ıstıraplar için din, bugüne kadar, anlamlı, kabul gören çözümler getirmiş, ıstırapları dindirebilmiştir. Modern toplum ise bir yandan dinin inanırlığını sürekli olarak tehdit altında bulundururken öte yandan dinin ilaç olduğu bir sürü sıkıntıyı gidermeye de muktedir olamamıştır. İnsanlar bir yandan hastalık ve ölüm olaylarından rahatsız olmaya devam ederken, bir yandan da sürüp giden sosyal adaletsizlik ve yoksulluğun her günkü şahitleri olmaya devam etmişlerdir. Modern çağda dünyanın muhtelif yerlerinde ortaya çıkan laik ideolojiler tatminkâr teodiseler ihsas etme yolunda başarılı olamamışlardır. Bu realitenin içerisinde saklı olan modernliğin yeni kamburunun anlaşılması da gerçekten pek önemlidir. Modernlik pek çok yeni değişikliği gerçekleştirmeye muvaffak olmuş ise de insan tabiatının alıngan, çabuk kırılır olma gibi birtakım özelliklerini değiştirmeye muktedir olamamıştır. Modernliğin gerçekleştirmeye muktedir olduğu husus, daha önceleri insanların ıstıraplara katlanmalarını kolayca sağlayan

⁴⁶⁰ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 202-203.

bazı değer yargılarına olan inancı, güveni giderek zayıflatması olmuştur. Bu ise başlı başına yeni bir ıstırap kaynağını oluşturmuştur.⁴⁶¹

Yaşanılan hoşnutsuzluklara modern toplumun ürettiği çözüm ise, sosyal yaşamın son derece özel ve son derece geniş bir parçası olarak özel yaşam âlemini inşa etmesi, dış alam ile bireyin iç âlemi arasında bir sınır çekmesi olmuştur. Böylece, özel yaşam, modern toplumun büyük yapılarının getirdiği hoşnutsuzlukları göğüsleyecek ve bireye anlam dolu faaliyetler sunabilecek bir mekanizma olarak görev görmeye başlamıştır. Berger, buradan hareketle dine atıfta bulunarak modernleşmenin bu konuda da hoşnutsuzluklar oluşturduğunu belirtir: “Din de modernleşme ile birlikte, toplumsal bir olay olmaktan çok bireylerin özel yaşamlarında varlığını, inanılabilirliğini, fonksiyonlarını sürdüren bir realite haline dönüşmüştür. Dolayısıyla modernitenin oluşturmuş olduğunu üçüncü hoşnutsuzluk durumu, modernitenin din alanında doğurduğu belirsizlik ve güven bunalımıdır.”⁴⁶²

Dördüncü hoşnutsuzluk ise sosyal yaşam dünyalarının çoğulculaşmasıdır ki, Berger buna “evsizlik” durumu adını verir. Modern dünyada bireye kendisine ait özel yaşamını dokumak için fevkalade geniş bir alan bırakılmaktadır. Bu bir çeşit “kendi işini kendin gör” ilkesinin hâkim olduğu bir evren gibidir. Bu serbestinin elbette ki memnuniyet veren yanlarının bulunmasına paralel olarak kişiye yüklediği birtakım sıkıntılar da mevcuttur. Bu sıkıntılardan en belirgin olanı, çoğu bireyin bu özel evreni nasıl inşa edeceklerini bilememeleri, bu görevle karşı karşıya gelince de kaçınılmaz olarak hayal kırıklıklarına, sıkıntılara maruz kalmalarıdır. Berger’in manidar sözleri devam etmektedir: “Kendi özel yaşamlarında bireyler durup dinlenmeden kendileri için “ev”, “yuva” adını verdikleri sığınaklar inşa ederler. Fakat “evsiz”liğin, “yuvasız”lığın soğuk rüzgârları bu zayıf yapıyı tehdit eder durur.”⁴⁶³

Berger’e göre modern çağın başlangıcından bu yana hoşnutsuzluklar ve karşı formasyonlar, karşı biçimlenmeler olagelmıştır. Batı tarihinin son iki veya üç asırlık kesiminde modernliğe karşı direnç gösterme ve karşı modernizasyon faaliyetleri, durup dinlenmek bilmemektedir. Bunlardan bazıları çağdaş Üçüncü Dünya ülkelerinde izlenen müteakbil olaylara benzerler. Hoşnutsuzlukların çözümünün geçmişte veya gelecekte aranmasının bir fonksiyonu olarak karşı formasyonlar “reaksiyonerci” veya “devrimci” hüviyetlere bürünmektedirler.

⁴⁶¹ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 206.

⁴⁶² Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 207.

⁴⁶³ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 209.

Berger'in deyişiyile, bir kimsenin modern toplumun kesin, tam kuruluşu olarak nitelendirdiği her noktada karşı-modernizasyon, de-modernizasyonun içine girip kaybolur. Bireyin etrafını çeviren yeni şeytanlara direnç gösterme teşebbüsleri bireyin zaten tanışmış olduğu şeytanlardan, musibetlerden özgürlüğünü kazanma teşebbüslerine dönüşür. Modern dünyada son derece tuhaf süreç birikimlerine rastlanmaktadır: “modernizasyon sadece geri kalmış ülkelerde değil, aynı zamanda gelişmiş endüstri toplumlarının muhtelif “cep”lerinde de sürüp gitmektedir, karşı-modernizasyon Üçüncü Dünya ülkelerinde önemli güç olarak varlığını sürdürmektedir; ileri derecede gelişmiş toplumlarda de-modernizasyonun yeniden diriltilmesi yolunda çok yönlü faaliyetler vardır. Bu nedenle de modernizasyon, karşı-modernizasyon ve de-modernizasyon, aynı anda görülen süreçler olarak karşımıza çıkmaktadırlar.”⁴⁶⁴

Berger şuraya ısrarla dikkatimizi çeker: Gelişmiş endüstri toplumlarında modernlikten kaynaklanan hoşnutsuzluklar giderek artmakta, eski çözümler inanırlılığını kaybetmekte, modernizasyona karşı olan düşüncelerin etkinliği ve eylemlerin günbegün artış kaydettiği izlenmektedir. Yakın geçmişte, özellikle Amerika'da modernizasyona karşı olan eylemler yoğunluk kazanmaya başlamıştır. Ona göre bu nedenlerden biri, teknolojik ve bürokratik süreçlerin hızla gelişmesi ve yoğunluk kazanmasıdır. Bu arada ikincil taşıyıcıların gelişmesi, özellikle de şehirleşme olayı gerçekleşmektedir. Burada şehirleşme olayından kasıt, hem şehirlerin hızla büyümesi, hem de kırsal kesime kentte yaşayan insanların yaşam tarzlarının ve düşünce yapılarının hızla aşılmasıdır. Bu hoşnutsuzlukların içerisinde giderek derinleşen din krizine dikkat çeker Berger.

Demodernize tepkilerin son zamanlarda yoğunluk kazanmasının ilave nedensel bir faktörü daha vardır. Bu faktörlerin kökü, özellikle bireyin çocukluk ve gençlik safhalarında ortaya çıkan modern değişikliklerde yatmaktadır. Modern burjuvazi çocuklar için yepyeni bir dünya inşa etmiştir. Bunun yapısal ön koşulu, kapitalizmden, daha önemlisi endüstri devriminden bir netice olarak ortaya çıkan, ekonomik üretim faaliyetlerinden ailenin ayrılmasıdır. Dolayısıyla aile, ekonomik yaşamın acımasız realitelerinden bireyin sığınacağı bir yer haline gelmiş ve bu aynı sığınak, çocukluk için de bir sığınak olma görevini kaçınılmaz olarak üstlenmiştir. Burjuvazi çocukluk için bir korunak oluşturdu. Bu korunak ise, yumuşak, duygusal bir yapıya sahiptir.⁴⁶⁵ Son olarak etkinliğini yakın geçmişte daha güçlü hissettirmeye başlamış olan bir başka faktör olarak teknoloji ile kol kola gelişen bir ilim dalı olan modern tıbbı da ilave eder Berger.

⁴⁶⁴ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 209-210.

⁴⁶⁵ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 211-214.

Modernize ve demodernize faaliyetlere ilişkişel olarak yaklaşan Berger, modernliğin, bireysel özgürlük ile geniş, kapsamlı, terakküm etmiş yapıların inşasını eşleştirdiğini; demodernize faaliyetlerin ise, bu yapının soyut ve anonim olma vasfına hücum ettiğini belirtir. ABD’de politik bir ideolojik olarak liberalizmin, modernize güçlerin en belirgin temsilcisi olduğunu vurgulayan Berger’e göre politik ve estetik açıdan demodernizasyon ve karşı-modernizasyonun karşılıklı etkileri ne kadar saçma olursa olsun her birisinin kendisine özgü bir mantığı vardır ve her biri kendi mantıklarının çerçevesi içerisinde değerlendirilmelidir.⁴⁶⁶

Kitabın yazıldığı günlerde yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan, günümüzde ise etkinliğini oldukça görünür kılan Yeni Dini Hareketler (YDH) gibi dinsel nitelikli hareketler ise, Berger’e göre, dinin dünkü etkinliğini tekrar ortaya çıkartmaya ve laikliğe karşı hareketler olmayıp, tam tersine demodernize tepkilerin bir tezahürleri olarak anlaşılmalıdırlar.⁴⁶⁷

Peki Berger’in bu denli önem atfettiği de-modernizasyonun, yani modernizasyonun hoşnutsuzluklarının sınırları nelerdir?

Berger’e göre bir kere yer ettikten sonra modern bilinçten kurtulmak pek kolay bir iş değildir. Modern bilincin realite tanımları ve bunların sonuçları, modern bilince karşı yürütölen isyan hareketlerinin karakterini bile etkilemekte, isyancıların bilinçlerinde modernliğin ön varsayımlarının varlığı, isyan hareketinin komik bir hüviyete bürünmesi sonucunu doğurmaktadır. Demodernize tepkilerin, çağdaş toplumun teknolojik ve bürokratik determinantlarını alt-üst etme veya hiç değilse değiştirme yollarını aramakta olduğuna işaret eden Berger’in analizi, de-modernizasyonun, en azından en radikal ifadesiyle, sözünü ettiğimiz projelerinde son derece belirli bazı limitlerle yüzyüze kalmasının kaçınılmaz olduğuna yöneliktir.⁴⁶⁸

Berger, bu limitler kurumsal olarak, çağdaş toplumun teknolojik ve bürokratik yapılardan kendisini bütünüyle tecrid edememesi gerçeği tarafından empoze edilmektedir, der. Japonların bir zamanlar yaptıkları gibi modernliği bir ülkenin sınırlarının dışında tutmak, artık pek kolayca başarılabilircek bir iş değildir. Böylesi bir olay, ister gelişmiş Batı toplumlarından birinde ve isterse Üçüncü Dünya Ülkelerinde tekrarlanacak olsun sonuç, bugünden tahmin edilemeyen sıkıntılar, hatta milyonlarca insanın ölümlü sonucunu doğuracaktır.

⁴⁶⁶ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 222-224.

⁴⁶⁷ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 223.

⁴⁶⁸ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 240-241.

Modernitenin getirmiş olduğu bilincin yapılarının kesinlikle birbirlerinden ayrılamaz, parçalanamaz olduğunu ve bunların “paket” halinde olduğunu belirten Berger konuyu örneklendirir. Amerikan ordusu giyim kuşamdaki titizliğin önemini vurgulamak amacıyla bir film hazırlattırması. Filmde bir bankanın veznesine yaklaşan bir müşteri görülüyordu. Veznenin gerisindeki veznedarın saç başı dağınıktı, yüzünün rengi kirden belli olmuyordu. Sırtında yakası göbeğine kadar açık kirli bir gömleği vardı. Ağzının köşesinden bir sigara sarkıyordu. Ve bir ses soruyordu: “Paranızı bu adama güven içerisinde teslim edebilir misiniz?” Hayal kırıklığına uğramış, ürkmüş bir halde elindeki paralarını adeta veznedardan saklamak istercesine uzaklaşan müşterinin davranışı, bu sorunun sözsüz yanıtını vermekte idi. Daha sonra perdeye iyi giyinmiş, sinekkaydı traş olmuş, yüzünde klasik Chase Manhattan gülüşüyle bir başka veznedarın görüntüsünü aksediyor ve aynı ses tekrar soruyordu: “Bu adam için ne düşünüyorsunuz, bu adama güvenebilir misiniz?”⁴⁶⁹

Başka bir örneği ise “pilotluk” üzerinden verir Berger. Çağdaş yaşamda herkes pilot olmadığı gibi pilotlar da uçak kullanmanın dışında başka işlerle de meşgul olurlar. Herkes pilot değildir: Genelleştirilirse, herkes modern toplumun son derece teknik veya bürokratik faaliyetleri ile işgal etmemektedir. Tersine, demodernize tepkilere herkes aynı derecede mütemayil değildir. En azından Amerika söz konusu iken de-modernizasyon, toplumun yalnızca bazı kesimlerinde yoğunluk kazanmakta ve gençlik kültürünün ve karşı kültürün en radikal veçhelerinin kolej eğitimi görmüş üst sınıflarında ortaya çıkmaktadır.

Yaşanılan bütün bu de-modernizasyonlara rağmen, Üçüncü Dünya Ülkelerinin bu “geri kalmışlık” durumu avantaja dönüştürülebilir Berger’e göre. Üçüncü Dünya ülkeleri pek çok değişik ve kendileri için yeni olan politikayı ülkelerinin kalkındırılması için deneme şansına sahiptir ve modern kurumlar az çok yeni oldukları için gelişmiş endüstri toplumlarında olduğu gibi kemikleşip sisteme yük olma durumundan henüz çok uzaktırlar. Berger’e göre burada bu ülkeler için Thorstein Veblen’in tabiriyle “geç kalmış olmanın avantajı” veya Alman tarihçi Jan Romein’in tabiriyle “rötar yapmış olanın sıçrayışı” gerçekleri yatmaktadır. Çünkü Üçüncü Dünya ülkeleri, Batı’daki modern kurumların tarihinden ders alabilir, kendilerine özgü arzu ettikleri hedefe yönelik yollarını sağlıklı bir biçimde çizebilirler. “Üçüncü Dünya ülkelerine, modern yapıların modifikasyon limitlerinin mukayeseli olarak daha dar olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu ülkelerde karşı-modernizasyon için prognoz, demodernizasyon için olandan daha negatiftir. Üçüncü Dünya ülkelerinde, modern ve modernleşen yapıların yanı sıra modern kültür ve sosyal

⁴⁶⁹ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 242-244.

yaşamın izlerini taşımayan geleneksel modellerin varlığını sürdürmesine karşın, gerçek budur. Çoğu Üçüncü Dünya ülkesi bugün kendisini ekonomik ve sosyal baskıların altında hissetmektedir.”⁴⁷⁰

Nasıl karşı-modernizasyonun ve de-modernizasyonun limitleri varsa, modernizasyonun da limitleri olacaktır, der Berger. Çünkü bütünüyle modern bir toplum, bir kurgu bilim kâbusundan başka bir şey değildir.

Berger, *Modernleşme ve Bilinç* adlı eserlerinde, yazar arkadaşlarıyla birlikte böyle bir meseleyi irdelemelerinin çılgınca bir iş olduğunu kendileri de itiraf ederler: “Dikkatini ister Üçüncü Dünya ülkelerine, isterse gelişmiş Batı toplumlarına çevirmiş olsun, bir kimsenin çıkıp da bu çabaların sonucunun ne olacağını söylemeye kalkışması bizce çılgınlıktır.”⁴⁷¹ Mevcut kurumsal dokulara alternatif arama amacına yönelik herhangi bir uğraşının, bu uğraşın limitlerinin ne olacağını anlamamanın ötesinde herhangi bir olumlu sonuç vermeyeceğini ifade eden Berger, bununla birlikte, bu limitlerin esas itibarıyla modern toplumun teknolojik ve bürokratik kurumlarında ve bunlarla temelde ilgili olan bilinç yapılarında aranması gerektiğine inandıklarını ve bu limitlerin bütünüyle yeni bazı alternatiflere izin verecek kadar geniş olmasını ümit edenlerin de karşısında olmadıklarını ilave eder.⁴⁷²

Berger, de-modernize (de-modernizasyon) kelimesinden hareketle, eseri yazan arkadaşlarıyla birlikte bir de bunun vücut bulduğu “de-modernize bilinç” tabirini kullanırlar. Şimdi de kısaca bunu irdeleyeceğiz.

Modernliğin teknolojik üretimden kaynaklanan elemanlarını sıralarken rasyonellikten söz ettiklerini, bu kavramla kast edilenin ise, modern bilimin veya felsefenin rasyonellik ilkesi değil ama teknoloji tarafından günlük yaşam üzerine empoze edilen fonksiyonel rasyonellik olduğunu belirten yazarlara göre, “gençlik kültürü” işte bu tür rasyonelliği parmağına dolamış, karşısına almış ve bu tür rasyonelliğe karşı kendi varlığını tanımlamaya çalışmıştır. Sözü edilen bu fonksiyonel rasyonellik, her şeyden önce, rasyonel kontrol yöntemlerinin maddi evren, sosyal ilişkiler ve nihayet kişinin bizzat kendisinin üzerine empoze edilmesini hedef olarak görmektedir. İşte bu üç formun üçüne karşı da gençlik kültürü isyan durumundadır.⁴⁷³

Berger, gençlik kültürüne has özellikleri şu şekilde sıralar: Dilde kurallara uymadan konuşma, yürüyüşte sallapatılık, saç şekillerinde, vücut süsleme işinde hiçbir kısıtlamaya,

⁴⁷⁰ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 254-255.

⁴⁷¹ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 257.

⁴⁷² Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, a.y.

⁴⁷³ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 225-226.

hiçbir kurala rağbet etmeme ve her çeşit giysiyi düğme kullanma gereksinimi duymadan giyme ve benzeri davranışlar bu düşünce yapısının birer ifadesi olarak sergilenmektedir. “Bağlayıcı” olmaya karşı “her şeyi kendi halinde” bırakma düşüncesi ileri sürülmektedir.

Berger’e göre fonksiyonel rasyonelliğe karşı kendisini yeniden tanımlamaya çalışan gençlik kültürünün en önemli özelliklerinden biri de doğa tutkusudur. Teknolojik-bürokratik toplumun kurumları ve düşünce yapısı doğal olmayan hastalıklar olarak nitelendirilmektedir. Tedavinin tek yolu da, kaçınılmaz olarak doğaya daha yakın olmaktır. Diğer taraftan gençlik kültüründe kişiliğin ve doğa ile bütünleşme temalarının esas oluşturduğu bir neo-mistisizm de ortaya çıkmıştır. Buna göre insanlar mutlu, insanlar bir, insanlar beraber olacaklardır. Bütün bunlar aslında her türlü mistisizmin klasik elemanlarıdır. Realiteyi keşfetme yolunda seks, asli bir eleman olarak devreye girmiştir. “Aşk yapmak” görüşü “savaş yapmak” görüşüne karşı ileri sürülmüş, doğal yaratıcılık, teknolojik bürokratik dünyanın tahrip edici, öldürücü gücüne karşı devreye sokulmuştur. Seks özgürlüğü, rock müziğine teslim olma hususundaki çılgınlık ve uyuşturucu kullanma alışkanlığının giderek yaygınlaşması, rasyonel kontrolden özgürlüğün kazanılması yolundaki belli başlı adımları oluşturmaktadır. Bu suretle fonksiyonel rasyonelliğin biçimlendirdiği günlük yaşama ait kalıplaşmış düşünceler tahrip edilecek, havaya uçurulacaktır.⁴⁷⁴

Berger, gençlik kültürünün iki hasmını ise, modernliğin sembolik evreninin iki diğer teması olan bileşenlere ayrılma ve çok ilişkilik olarak belirtir. Çünkü bileşenlere ayrılmaya karşı birleşme ve çok-ilişkili olmaya karşı basitleştirme, gençlik kültüründe ifadesini bulan iki anahtar motiftir. Çünkü modernlik, saat ve takvimin belirlediği zaman boyutu üzerinde yaşamayı gerektirir. Bunlardan birincisi günlük yaşamı düzene sokarken, ikincisi, yazarlar tarafından “yaşam planı olarak” adlandırılan karmaşık süreçlerin realize edilmesini mümkün kılar. Bunların ikisi de gençlik kültürü tarafından yerilmektedir. Bir kimsenin günlük yaşamını zamana göre tanzim etmesi daha ilk bakışta bir “bağlılık” ortaya çıkarmaktadır. Bir kimsenin tüm yaşamını takvime göre organize etmesi, “fare yarışı”nın bir kurbanı olmayı peşinen kabul etmesi anlamına gelir. Gençlik kültürü için bu sözü edilen durumların karşıtı “iş geveşek tut”, “boşver aldırma”, “yarını düşünme”, “sistem nasıl olsa çalışıyor” ve benzeri sloganlarla ortaya konulmakta ve genellikle sistematik ihtirasın meyveleri hor görülmektedir. Yani gençlik kültürü, Berger’e göre, sadece anti-burjuvazi değil, daha da derinde yatan özellikleri nedeniyle de demodernizedir.⁴⁷⁵

⁴⁷⁴ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 227.

⁴⁷⁵ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 230-232.

Berger'in gençlik kültürünün karşıt olduğu bu özelliğe teması, kanımızca çok orijinal bir yorum niteliği taşımaktadır. Ona göre gençlik kültürü, hem sosyal hem de bireysel âlemlerin modern ikilemine ve hem de çok-ilişkilikten kaynaklanan hayal kırıklıklarına bulunan genel modern çözüme karşıdır. Bu ikilem ikiyüzlülük olarak değerlendirilip suçlanmaktadır. Nihai analizde de hastalık olarak nitelendirilmektedir. Gençlik kültürünün hayalini sergilediği ideal toplumda ikilem yok edilecektir. Sosyal yaşamın her kesiminde birey kendisini evinde gibi hissedecektir. Pratikte bu özlem kendisini mahremiyete düşman olarak ortaya koyar. Bir kimsenin herkesten uzak tek başına bir köşeye çekilmesi, toplumdaki elini eteğini çekmesi olumsuz özelliklerdir. Halbuki meziyet açıklıktadır; pervasızca sorunlarını bütün çıplaklığı ile sergilemektedir. Bireyin tüm mahremiyeti, mensubu bulunduğu topluma bütün açıklığı ile gösterilmelidir. Bergere göre, toplum-mahremiyet ikileminin reddine ilişkin çarpıcı örneği, kendisiyle mülakat yapan bir gazeteye şunları söyleyen bir Alman gencinin sözlerinde bulmak mümkündür: “Cinsel tatmine ulaşma hususunda birtakım sorunlarım var ben herkesin bundan haberdar olmasını istiyorum.”⁴⁷⁶

Gençlik kültürü, Berger ve arkadaşlarına göre, teknolojik üretimden kaynaklanan “yapabilirlik” ve “gelişebilir olma” temalarına da aynı şekilde düşmandır. Çünkü yapabilirlik, realitenin gasp edilmesi, realiteye saldırılması amacına yönelik bir davranış olarak nitelendirilmektedir. Buna karşı ileri sürülen tema ise, teslimiyet, işleri olurlarına bırakmak ve esas itibarıyla dünyaya karşı pasif bir tavır almaktır. Gençlik kültürü aynı zamanda “daha büyük ve daha iyi”, “daha ileri ve daha yukarı” sözleri ile modern bilincin ifade ettiği ilkelere de düşmandır. Bundan dolayı da konuyla ilgili “büyümeyen ekonomi” fikri gençler arasında hayli oranda ilgi görmüştür.

Gençlik kültürü, son olarak, modern bilincin bürokrasinden kaynaklanan anahtar temalarına da muhaliftir. Toplumun, üzerinde uzun uzun düşünülecek bir sistem olarak ele alınması görüşüne de şiddetle muhalif olan gençlik kültürünün karşı görüşlerini, toplum kendi doğal havası içinde yaşayıp gidecek olan sosyal bir varlıktır şeklinde ifade etmektedirler.⁴⁷⁷

2.4.1.12. Modernite ve Anlam Krizi

Peter Berger, bilindiği üzere, fenomenolojiyi din sosyolojisine başarılı bir şekilde uyarlayan en önemli sosyologlardan birisidir. İşte bu bakış açısından Berger, modernitenin dönüştürdüğü dünyada, “anlam”ı irdeler. İrdeler irdelemesine ama, bunun ne derece

⁴⁷⁶ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 234.

⁴⁷⁷ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 235.

gerekli olduğu ya da neye tekabül ettiği meselesini de soruşturur. Çünkü ona göre bugünün dünyasındaki “anlam krizi” hakkında konuşmanın, modern insanın hayatındaki yeni bir düzensizlik formuna karşılık gelip gelmeyeceği gerçekten aşikâr değil. “Acaba bu, bizim eski bir matem en son tekrarını işitmemiz anlamına mı geliyor? Acaba bu, daha karmaşık bir hal alan dünya yüzeyinde insanoğlunu tekrar tekrar acı veren bir ıstırap hissini açığa vuran bir şikâyet mi? Yoksa bu, insan hayatını ölüme doğru götüren bir hayat haline getiren son matem mi? Yoksa bu, yaşadığımız hayatın anlamını aşkın bir kurtuluş tarihinde ortaya çıkaran bir şüphe ifadesi mi?”⁴⁷⁸ İşte bütün bu soruların varlığından haberdar bir şekilde konuyu incelemeye soyunur Berger.

Ona göre anlam, insan bilincinde, bir beden içerisinde var olan ve insan olarak sosyalleşen bir bireyin bilincinde inşa edilir. Bilinç, bireyleşme, bedenin özgüllüğü, toplum ve kişi kimliğinin tarihi-sosyal oluşumu ise, insan türünün karakteristik özellikleridir.⁴⁷⁹ Diğer taraftan modernizasyon, lokalize anlam sistemlerinin tekeli olduğu iddiasını güçlü bir biçimde vurgulamıştır. Aynı zamanda aşkın alana olan inancı var olan toplulukların dönüşümü ihtimalini oluşturmuş ve bu anlam stoklarından, daha küçük topluluklar tarafından paylaşılan anlamlar türetmiştir. Bununla birlikte, sonucu hemen modern toplulukların kapsamlı anlam krizlerinden acı çektiğine getirmek, kolaycılık olacaktır. Çünkü hâlâ bu şartlar altında bile, kendi yaşantılarındaki deneyimleri ile onlara teklif edilen farklı yorumlayıcı olasılıklar arasında anlamlı bir ilişki kuran ve bundan dolayı da yaşantılarını görece anlamlı kılan insanlar vardır. Daha da ötesi, aşkın değerleri ve anlam yığınlarını somut sosyal ilişkilere dönüştüren kurumlar, alt-kültürler ve inanç toplulukları da vardır. Bu “anlam adaları”nın ötesinde modern toplumun başarısı, sosyal yaşamın kurallarını ve onun “eski-moda ahlakı”nı yasallaştırmasından gelmektedir. Yasallaştırma, bir toplumun tüm üyeleri için muteber olan soyut normlar taraflarından düzenlenmiş fonksiyonel sistem anlamına gelmektedir. Ahlakileştirme (moralization) ise, bireyin eylemsel alanlarında görünen somut etik soruları çözmeye girişimidir.

Berger’e göre, modernitenin saldırıları ile birlikte, zayıflayan hatta çöküntüye uğrayan “anlam düzeni”, artık neredeyse bir roman konusu haline gelmiştir. Aydınlanma ve onun varisleri (ardılları), özgürlük ve akıl üzerine temellenen yeni bir düzenin oluşumuna sebebiyet veren bu sürece “merhaba” demiştir. Devrim sonrası Fransız gelenekselcileri ve diğer muhafazakâr düşünürler ise aynı sürece bir çöküş/yıkım gözüyle

⁴⁷⁸ Peter Berger-Thomas Luckmann, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning –The Orientation of Modern Man–*, Bertelsmann Foundation Publishers, Gütersloh 1995, p. 9.

⁴⁷⁹ Berger, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*, p. 10.

bakarak hayıflanmıştır. Modernite ve onun sonuçları hoşnutlukla kabul edilirse edilsin ya da reddedilirse reddedilsin, meselenin gerçekleri üzerinde geniş bir konsensüs vardır. Bu konsensüsün ne mesnetsiz olduğunu ve ne de bu karmaşık durumun boş yere olduğunu söylediğini belirten Berger'e göre konsensüs sadece uzmanlar arasında değil, aynı zamanda mesele hakkındaki genel toplum kanısında da vardır. Bu, dinin gerilemesinde bulunabilir. Modern Batı'ya referansla denilebilir ki, kısaca, "Hıristiyanlığın çöküşü modern anlam krizine yol açmıştır."⁴⁸⁰

Berger, bu çok da orijinal olmayan yorumların genel olarak kabul edildiğini, sayıları gittikçe artan filozoflar ve entelektüeller tarafından hoşnutlukla karşılandığını ve hemen tüm muhafazakâr ideolojik düşünürler tarafından bu duruma yas tutulduğunu belirtir. Ona göre ise, bu tartışmanın ana tezi, din sosyolojisinde çok iyi bir şekilde yer edinen "sekülerizasyon tezi"dir ve modernitenin kaçınılmaz olarak sekülerizasyona götüreceğine olan inançtır.

Berger'e göre, sekülerizasyon, bir anlamda, dini kurumların toplum üzerindeki var olan etkisinin kaybolabileceği düşüncesine yol açtığı gibi, aynı zamanda insanların bilinçlerindeki dini yorumların kabulünün de bir anlamda çöküşüne yol açıyordu. Bundan dolayı tarihsel olarak, insanların hem kendi hayatlarında hem de sosyal varoluşlarında dinsiz olacakları yeni bir tür ortaya çıkıyordu: "modern insan". Bu "modern insan"la karşılaş, Hıristiyan teologların tüm nesilleri için önemli bir nokta haline geldi ve Batı ülkelerindeki Hıristiyan kiliselerde merkezi bir program noktası teşkil etti. Bu durumdan dolayı, tabii ki, pek çok tartışma da yaşanmaya başladı. "Modern insan" terimi ise, gerçeklikten tamamen yoksun değildi. Çünkü dini inançsız ya da dini pratiksiz hayatlarını idame ettiren pek çok insanın da olduğu bir gerçekliktir. Seküler varoluşun bu şekli sorulması gereken bir yenilik getirmişti. O da muhtemelen kiliseler olmadan da dünyalarında mutluluğu bulan insanların mevcudiyeti idi. Fakat bu gözden çıkarılsa bile, modernite ve sekülerizasyon denkleminde şüpheli bir yaklaşım getirmek gerekirdi. Avrupa'da dini alanla ilgili gözlem yapan kişiler, uzunca bir süre, "deklerikalizasyon"un dinin kaybıyla karıştırılmaması gerektiğine işaret ettiler. Her ne şekilde olursa olsun, geleneksel sükularizasyon tezi hızlı bir şekilde Batı Avrupa'ya kadar ilerledi.⁴⁸¹

Berger'e göre bu sekülerleşme teorisini tahriş eden ise, Amerika'daki din devleti idi. Amerikan toplumunu, kabul etmek gerekir ki, modern olmayan bir toplum olarak tanımlamak çok güçtür. Ancak buna rağmen, din çok güçlü bir konumdadır ve orada her

⁴⁸⁰ Berger, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*, pp. 35-36.

⁴⁸¹ Berger, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*, pp. 36-37.

yerde kendisini hissettirir. Ve bu durum, hem kurumsal düzeyde hem de milyonlarca insanın bilinçlerinde ve yaşam idamelerinde geçerlidir. Bu durum, sekularizasyon tezi tarafından güçlü bir şekilde yönlendirilmeye çalışılan bazı yerlerde değişmektedir. Avrupa ve Kuzey Amerika dışında, bu tez oldukça saçmadır. Üçüncü Dünya olarak adlandırılan ülkelerin gerçekten dini hareketlerin hamleleriyle sallandığı ortadadır. İslami Rönesans dünyanın pek çok yerinden pek çok insanın ilgisini cezbetmektedir.

Berger, modernleşmenin, hem yaşam dünyalarında hem değer sistemlerinde hem de dini düşüncede bir çoğulculuğu meydana getirdiğine dikkat çeker. Başka bir biçimde söylenecek olursa; eski değer sistemleri ve anlam şemaları artık “dekanonize” olmuştur. Bireylerin ve tüm grupların düzensiz bir hal alma sonucunu vermesi, yıllardır sosyal ve kültürel krizmin ana temasını oluşturmaktadır. “Yabancılaşma” ve “anomi” gibi kategoriler, modern dünyada yollarını bulmaya çalışan insanlar tarafından tecrübe edilen zorluklarla karakterize edilmektedir. Bu tür bir genel kanının/algının zayıflığı, onların anlam krizini abarttığı anlamına da gelmez. Onların zafiyeti, farklı hayat toplulukları ve onların kendi değerlerine ve yorumlamalarına değer katan anlamlar gibi bireylerin öz-kapasitelerine yönelik körlükleridir. Kierkegaard’dan Sartre’a kadar varoluşçu filozoflar, yabancılaşan insan tekinin en etkileyici algısını geliştirdiler. Batı edebiyatı boyunca da buna benzer pek çok versiyon bulunabilir, hatta tek başına Kafka bile yeterlidir buna örnek olması açısından. Kısacası “eğer bu çoğulculuğun meydana getirdiği etkileşimler, şu ya da bu şekildeki “siperlerle (duvarlarla)” engellenmezse, bu çoğulculuk etkisini bütün gücüyle gösterecek ve o yıkıcı “yapısal” anlam krizini getirecektir.”⁴⁸²

Berger’e göre, günlük eylemler, bir alışkanlık olarak devam ettirilir. Onların örtülü anlamlarına genellikle dokunulmamıştır. Zor, tehdit edici zamanlar hayatın bazı alanlarındaki anlam krizlerini görünür kılar. Daha sonra da diğer alanlar bile eski alışılmış anlamların etkisi altında kalır. İç savaşlarda ve depremlerde bile insanlar, eğer su kesilmemişse dışlerini fırçalamaya devam ederler. Zor zamanlarda bile, anlam krizleri az da olsa hayatın tüm alanlarını ani bir şekilde aynı güçte etkiler. Özellikle alışılmış eylem, pek çok alanda zor ya da imkânsız hale geldiği zaman, alışkanlıklara göre devam eden birilerinin olduğu alanlarda anlam krizlerine karşı korur. Anlam krizlerinin ciddi felaketsel ve toplu savaşların zayıf olduğu toplumlarda, sürdürülen alışılmış normallikler elbette ki daha geniş bir hal alır.⁴⁸³

⁴⁸² Berger, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*, pp. 37-39.

⁴⁸³ Berger, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*, p. 49.

Modern toplumun, anlamın üretimi ve ilişkilendirilmesi için birçok özelleştirilmiş kuruma sahip olduğunu belirten Berger, bu kurumlar içerisinde en fazla kilise (din) hakkında mülâhazalar yapacağını belirtir. Çünkü ona göre pratik olarak bütün modern-önceki toplumların “birincil kurumları” arasında din merkezi bir yer teşkil eder. Bu merkezîyetlik, Durkheim’in “din” algısına temel oluşturur. Din, gerçekliğin bütün parçalanmış yorumlarını, dünyanın tutarlı bir görünümü içerisinde toplayan, hem bilinç hem de vicdan anlamında toplumsal ahlakın oluşumunu sağlayan, toplumun tüm katmanlarında etkisi görünen sembolik bir çare idi. Burada, modern toplumlardaki dini kurumlar artık bu pozisyonda olduklarını iddia edemezler. Onlar artık üst değer ve anlam düzenlerinin tek hamili konumunda değildirler ve hızlı bir şekilde ikincil kurumlar seviyesine doğru inmektedirler. Onlar, merkezden “kırsalın” periferisine/kıyısına çekilmiştir. Halen müze görünümünde olan ve teologların kendi-tanımlamaları ile (“Katolizm”, “insanların kilisesi” gibi) yasallaştırılan azametli resmi binalar, artık varlıklarını onaylamamaktadırlar. Toplumdaki bu merkezi rolünü kaybetmesine rağmen, der Berger, kilise halen, hem bireylerin hayatları hem de toplumun bir bütün olarak kabullenilmesi açısından pozitif görevi olan ve bir aracı kurum olarak fonksiyonunu sürdürmeye devam ettirmektedir. Kiliseler, hem aile hayatına hem de (bir devlete) tabiiyete bir anlam sağlar. Kiliseler topluma bir bütün olarak atıf yapmak için önemli bir nokta teşkil eder. Kiliseler aynı zamanda “büyük” kurumların istikrarını ve inanırlılığını desteklemekte ve bireylerin topluma “yabancılaşmasını” azaltmaktadır. Ancak, kilise bugün bir aracı kurum olarak fonksiyonunu sürdürürken, bunu herhangi bir cebir/zor kullanmaksızın yapmaktadır. Onun önceki rolüyle zıt olarak, burası önemli bir ayrım noktasıdır.⁴⁸⁴

Kiliselerin önemini bu şekilde belirttikten sonra Berger, “aracı kurumlar” dediği bu kurumların bağışıklık sistemi etkili olmaya devam ettiği müddetçe, “normal” modern toplumların evrensel anlam krizlerinden acı çekmeyeceğine vurgu yapar. Çünkü bu şartlar devam ettiği müddetçe, bütün modern toplumların organizmalarında var olan anlam-krizi-virüsü önlenmiş olacaktır. Ancak, eğer bağışıklık sistemi yeterli oranda, diğer etkenler tarafından zayıf duruma düşürülürse, virüsün yayılmasını önleyebilecek hiçbir şey kalmayacaktır.⁴⁸⁵

“Kültürün bozulduğu”, “modenitedeki anlam kaybı”, “son kapitalizmde insanoğlunun yabancılaşması”, “kitle toplumundaki anlam enflasyonu” ve bunun gibi şikâyetler oldukça yenidir Berger’e göre. Teologlar, filozoflar, sosyologlar, akademik olmayan sağ ya da sol

⁴⁸⁴ Berger, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*, pp. 54-55.

⁴⁸⁵ Berger, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*, p. 56.

kanattan manevi/ahlaki müteşebbislere varıncaya kadar hemen herkes bu şikâyetleri pek çok insan nesli için dile getirmektedirler. Farklı ideolojik simgeler altında, bütün hayal edilebilir çareler, bireyin ve toplumun bu hastalıkları için tanıtılmaktadır.

Peki modern toplumlar anlam kriziyle nasıl başa çıkabilir? Berger'e göre modern toplumun iki farklı yapısal karakteristiğinin farklı sonuçlar doğuracağını kavramak hayatidir. Yapısal fonksiyonel farklılığı (ve onların ekonomideki kurumsal-mantıksal organizasyonları) ve modern çoğulculuk, modern toplumun üyelerine sunabildiği ekonomik refah gibi yalnızca maddi anlamda değil, aynı zamanda hukukla kuşatılmış refah devletinin fiziksel güvenlik ve parlamenter demokrasinin de dahil olduğu uzun avantajlar listesi için ön hazırlık mahiyetindeki en önemli şeylerdir. Eğer hiçbir süreç ve yapı modern toplumda karşı karşıya kalınan anlam krizinin ortaya çıkmasına ve yayılmasına engel olamazsa, o zaman, bu toplumlar en genel/evrensel anlam krizlerine ev sahipliği yapmış olacaktır. Bu da kesinlikle modern toplumun yeniden krizsiz nimete ulaşmak için ödeyeceği büyük bir bedel olacağı anlamına gelecektir. Aşırı bir şekilde bu yüksek bedele odaklanır ve aynı zamanda elde edilen avantajları görmezden gelerek, modern toplumun ciddi hastalıklarına karşılık radikal tedavi yöntemleri de uygulanabilir. Böyle durumlarda eğer totaliter baskı unsurları içeren girişimler gibi radikal tedavi yöntemleri uygulanırsa, o zaman bu tedaviler çare olmaktan çok ölüme yol açacaktır.⁴⁸⁶

Berger aslında kısaca şunu söylemektedir: Anlam kriziyle hangi tür tedavi yöntemleriyle başa çıkmaya çalışırsanız çalışın sonuç boştur. Anlam krizinden düzluğe çıkabilmek için tek çare, kaçınılmaz bir şekilde, “aracı kurumlar” dediği kiliselerin tekrar etkisini artırması, toplumdaki o eski gücüne tekrar kavuşması, yani dinin tekrar toplumdaki merkezi rolünü üstlenmesidir. Çünkü modern toplumun içini kanatan ve biçare hastalıklara maruz bırakan anlam krizleriyle başa çıkmanın tek yolu, toplumdaki her türlü unsur için bir çimento vazifesi görerek onları bir araya getiren ve topluma/insanlığa “yeni bir anlam” katan “aracı kurumlardır.” Buradan hareketle “Berger’in, günümüz dindarının, modernitenin getirdiği sıkıntılarla baş etmesinde dini-toplumsal hayata kendisinin anlam vermesini, bir başka deyişle “taklit”ten “tahkik”e geçişini öngördüğünü”⁴⁸⁷ söylemek yanlış olmasa gerektir.

Modern dünyada yaşanan ve parametreleri belirlenmeye çalışılan hem “anlam krizi” ve güvensizliğinin hem de ahlaki gerekçelendirmedeki müphemliğin elbette ki üstesinden

⁴⁸⁶ Berger, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*, pp. 61-62.

⁴⁸⁷ Mehmet Süheyl Ünal, “Peter L. Berger’e göre Dini Tecrübenin Günümüz Dindarı için Anlamı: Sosyolojik Bir Bakış Açısı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII, Sayı 3, Samsun, 2008, s. 157.

gelmek zorundadır. Berger bununla ilgili de önerilerde bulunur. İlk olarak, onlar, kendilerinin iyi ya da doğru dediği şeylere başkalarının da iyi ya da doğru demelerini beklememelerini gerekir. İkinci olarak bireyler kendileri için bile neyin doğru ya da iyi olduğunu da tam olarak bilemezler. Bir kere kurumlar, nesnel bir şekilde eylemleri ve belki de özel etik türlerini önceden belirleyen kurumsal-mantıksal organizasyonlarına sahiptir. Yine araştırmalar üretim, iletişim ve anlam algısı olmak üzere üç yönde yapılmalıdır: kitle iletişim araçları, topluluklar içerisindeki günlük iletişimler, büyük kurumlar, topluluklar ve bireyler arasında aracılık vazifesi üstlenen aracı kurumlar.⁴⁸⁸

Modernleşme ile ilgili ayırdığımız genişçe yerden sonra, Berger'in *Modernleşme ve Bilinç* adlı eserinin son bölümlerinde ifade ettiği gibi, biz de çalışmamız boyunca modernleşme tartışmalarının sık sık büründüğü negatif ton için özür dileme gereğini duymuyoruz. Zira sosyoloji, “esas itibarıyla kirli çamaşırları açığa çıkartan bir disiplindir. Parçalara ayırır, üzerindeki örtüyü kaldırır ve nadiren de ilham perilerinin direktifleri doğrultusunda hareket eder.”⁴⁸⁹

Konumuzu sosyologumuzun etkili bir cümlesiyle bitirelim: “Modern insan, ölüm döşeğinde, bir zamanlar tüm benliğini sarıp sarmalayan rengârenk flamalarından soyunmuş, sadece ve sadece bir insan olarak uzanmış Don Kişot’un ta kendisidir.”⁴⁹⁰

2.4.2. Sekülerleşme

2.4.2.1. Dinin Ortadan Kalkacağı Kehaneti: Sekülerleşme/Dünyevileşme

Modern çağın büyüğü ve bir o kadar da muğlak kelimelerinden biridir sekülerleşme/dünyevileşme. Öyle ki sosyolojinin bir disiplin haline gelmeye başladığı günlerden bu yana genel anlamda sosyologların, özel anlamda ise din sosyologların zihnini hayli meşgul eden kavramlardan birisidir. Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Rodney Stark, William S. Bainbridge, Jeffrey K. Hadden, Robert N. Bellah, Grace Davie, David Martin, Bryan Wilson, Steve Bruce, Daniel Bell ve diğer birçok Batılı sosyolog gerek kitaplarıyla, gerekse makaleleriyle sekülerleşme konusunu çok geniş bir şekilde işlemişlerdir. Bundan dolayı pek tabiidir ki, bu sosyologlar arasında kavrama yaklaşımlar noktasında belirgin ayrımlar söz konusudur. Bir tarafta dinin eski zamanlardaki etkinliğini yitirdiğini ve dünyanın modernleştikçe sekülerleşeceğini ve dinin tabiri caizse buharlaşarak insanoğlunun hayatından çekip gideceğini savunanlar varken, diğer tarafta ise bunun böyle olmadığını, dinin, sosyal hayatın bazı alanlardaki etkinliği ya da merkeziliği konusunda

⁴⁸⁸ Berger, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*, pp. 66-67.

⁴⁸⁹ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 262.

⁴⁹⁰ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 103.

kısmî düşüşler yaşansa da, halen etkisini sürdürdüğünü ve dünyanın hemen her tarafında yeni bir dinî uyanışın ayan beyan olduğunu iddia eden birtakım sosyolog grubu ya da grupları vardır. Bir zamanlar sosyolojide “dokunulamaz” konulardan olup kesin bir kabul gören “sekülerleşme” kavramına, son onlu yıllarda dokunulmuş, üzerinin örtüsü açılmış ve ne olup olmadığı konusunda geniş çaplı analizler yapılmış ve hatta mesele, bu kavramın sosyoloji literatüründen atılıp atılmamasına kadar gitmiştir. İşte bu denli maceralı bir serüvene sahip olan bu kavramı, çok ayrıntısına girmeden irdeledikten sonra Amerikalı sosyolog Peter L. Berger’in konuyla ilgili analizlerine geçeceğiz.

Ortaçağ Latince’sinde *saeculum* kelimesinden türeyen üç farklı semantik anlam vardır. Roman dillerinde ise *secolo*, *siglo*, *siecle* gibi yapılarda farklı anlamlara sahiptir. İngilizce seküler kelimesinin kökeni, “nesil” veya “çağ” ya da “çağın ruhu” anlamına gelen Latince *saeculum*’dan gelmektedir. Ayrıca dünyaya ve dünyevi şeylere ait olma ve kilise ile din ilişkilerinden uzaklaşma anlamında da kullanılmaktadır. “Secular” kelimesinden türeyen pek çok isim daha vardır ki dilimizde bu kavramların kullanımı genelde birbirine karıştırılır. “Sekülerleşme” kavramı, toplumsal yapının dinin kontrolünden ve metafizik yönelimlerinden sıyrıldığı, bir anlamda geri döndürülmesi mümkün olmayan bir tarihi süreci tanımlamak amacıyla kullanılmakta; “sekülerizm”, tıpkı yeni bir din gibi işlev gören yeni bir dünya görüşü, yeni bir ideolojinin adı; “sekülerlik” ise bu duruma verilen isimdir.⁴⁹¹

13. yüzyıla kadar geri götürebileceğimiz ve dinin tesir sahasının ve otoritesinin farklı kurumlara aktarılmasının bir ifadesi olarak başta şehirleşme, endüstrileşme ve sonrasında ortaya çıkmaya başlayan bilimsel gelişmeler ile parlamenter demokrasi, genel bir tanımlamayla sekülerleşmeyi karşımıza çıkarmaktadır. Fakat bu sürecin sonunda, Batı modernleşme tarihinde sekülerleşmeyi kesin bir şekilde ortaya koyan ve belki de tanım noktasında ulaşılabilecek son nokta diyebileceğimiz şekilde, Friedrich Nietzsche’nin “Tanrı öldü” sözü olmuştur.⁴⁹²

İlk defa Reform manastır mülkü olarak kabul edilen malların genel kullanıma geçmesini vurgulamak amacıyla kullanılan sekülerleşme kavramı, daha sonra kişilerin, şeylerin ve işlevlerin, anlamların ve benzeri olguların din alanındaki geleneksel kullanımından dünyevi alandaki kullanıma geçmesi bağlamında kullanılmaya başlanmıştır. Rodney Stark’a göre, 1700’lü yılların başında Thomas Woolston, sekülerlikten bahsederek, modernitenin dine galip geleceğini tarih vererek iddia eden ilk kişidir. Woolston ise

⁴⁹¹ Özay, a.g.e., s. 118.

⁴⁹² Martin Albrow, *The Sociology*, Routledge, London, 1999, ss. 136-137’den nakleden Özay, s. 127.

Hristiyanlığın yaklaşık 1900 yılında tamamen ortadan kaybolacağını gayet emin bir şekilde iddia eder. Ondan yarım yüzyıl kadar sonra Woolston'ın bu tahminini din adına fazla iyimser bulan Büyük Frederick, arkadaşı Voltaire'e yazdığı mektupta: "...Bu İngiliz Woolston yakın zamanlarda neler olduğunu pek anlayamamış... Çünkü din zaten kendi kendine çöküyor ve bu çöküş çok daha kısa sürede tamamlanacak" ifadesini kullanır. Voltaire de arkadaşına yazdığı cevapta aynı cüretle dinin sonunun 50 yıl içinde geleceğini söyler. Daha sonraları ise Fransa'da Auguste Comte modernleşme sonucunda insanlığın, sosyal evrimin teolojik döneminden sıyrılmakta olduğunu ve sosyal bilimin, ahlaki yargıların temeli olarak dinin yerine geçeceğini savunuyordu. Fakat Comte bunun tam olarak ne zaman başarılacağını belirtmemiştir. Yine aynı şekilde Frederich Engels her defasında sevinçle sosyalist devrimin dini nasıl yok edeceğinden zevkle bahsederken, bir tarih belirtmiyor ve sadece "yakında" demekle yetiniyordu. 1878'de Max Müler, o dönemin içinde bulunduğu hali su sistemli sözlerle anlatıyordu: "Her gün, her hafta, her ay, her üç ay, en çok okunan gazeteler ve dergiler artık dinin devrinin geçtiğini, inancın bir sanrı veya çocukluk illeti olduğunu, tanrıların nihayet bulunup tahrif edildiklerini bize söylemek için birbirleriyle yarış etmektedirler."⁴⁹³

Kavram, 1960'lı yıllardan itibaren ise yoğun bir şekilde literatürde yer almaya başlamıştır. Bunun da sebepleri var elbet. İlk olarak, Avrupa dindarlığında görülen gerilemenin bir ifadesi olarak bu kavramın gündeme gelmesi; ikincisi ise, ABD'de din sosyologlarının çağdaş toplumdaki anlam problemleriyle meşguliyetleri sırasında sosyolojinin ilk temsilcilerinin bu konuyu nasıl ele aldıklarına yönelmeleriyle ilgilidir. Peter L. Berger'in özel olarak Amerika bağlamında, genel olarak ise tüm dünya ölçeğinde kavramı yazılarında tartışması, kanımızca kavramın önemini artıran nedenlerden başka bir tanesidir.

Sekülerliği tanımlama çabalarında ise şu bağlamlara değinildiğini görmekteyiz:

a-Kilise mülkünün kaybedilmesi

b-Dinin, yani kilisenin siyasal güçten el çekmesi

c-Dini yapıların ruhban sınıfından ayrılması

d-Günah çıkarmaya ihtiyaç duyulmaması ve kültürel yapının kutsaldan arındırılması

e-Mitolojik kaynaklardan uzaklaştırılması.⁴⁹⁴

⁴⁹³ Rodney Stark, "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", Çev. Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Der.-Çev.: Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, ss. 34-36.

⁴⁹⁴ Richard Fenn, *The Dream of the Perfect Act*, Tavistock Publications, 1987, New York, p. 112'den nakleden Özay, a.g.e., s. 118.

Akgül, insanın her türlü dogmadan kurtulması ile ilahi referansları bütünüyle reddetme arasındaki gözetilmeyen farkın sonuç olarak rasyonelleşme süreciyle seküler bir dünya yarattığını belirtir. Ona göre Rönesans, Reform ve Aydınlanma bu dönüşümün kilometre taşlarıdır ve dönüşüm sonucu nihai olarak ortaya çıkan durum şu olmuştur: “Yaşanılan dünya, geleneksel Kilise referans sistemi içerisinde kalındığı müddetçe asla meşrulaştırılamayacaktır. O halde bu dünyanın meşruiyeti, kilise ile birlikte değil, “kiliseye rağmen” ve “kilise-dışında” gerçekleşecektir.”⁴⁹⁵

Çok genel olarak “dinin çöküşü” olarak adlandırılabilir “sekülerleşme” teriminin, Batı’ya has bir anlamda dini kurumların (kilise vb.) mülklerinin ve siyasi nüfuzunun merkezi otoriteye, yani devlete devri, kilise ve devletin dini ve siyasi iktidarlarının birbirinden ayrılması⁴⁹⁶ demek olduğunu söyleyebiliriz.

Başlığımızda “kehanet” kavramını kullandık. Zira sosyologlar, yazılarında, dinin geleceği ile ilgili öngörülerde bulunarak bir nevi “kâhinlik” yapıyorlardı. Fakat geldiğimiz noktada, bazı istisnaları olmakla birlikte, dünyanın pek çok coğrafyası için bu kehanetlerin tutmadığını müşahade etmekteyiz. Sekülerleşmenin bahsini ettiğimiz kehanetlerini, Stark’dan alıntılarla, şu şekilde sıralayabiliriz:

1-Tüm dünyada yaygın olan kanaate göre modernleşme tanrıları emekliliğe sürükleyen temel lokomotiflerdir. Yani endüstrileşme, şehirleşme ve rasyonelleşmenin artmasıyla dindarlığın azalacağını öngören sekülerleşme doktrini her zaman modernleşme teorilerinin daha geniş kapsamlı çatısına sığınmıştır. Unutulmamalıdır ki, modernleşme, uzun, kademeli bir nispeten daimi bir süreçtir.

2-Sekülerleşme kehanetleri, öncelikle kurumsal ayrışmaları hedef almaktadır. Yani bu kehanetler kilise ile devletin ayrılacağı veya kilise liderlerinin seküler otoritelerinin gerileyeceği öngörüsünde bulunmakta yetinmediler. Onların başlıca ilgileri, bireysel dindarlık, özellikle de inanç idi. Sekülerleşme kâhinleri, hep bireysel dindarlığa vurguda bulundular ve makro düzeyde bir etkiden söz ederek bir alandaki düşüşün diğer alanlarda da gerçekleşeceğini ileri sürdüler. Böylece, eğer kiliseler güç kaybederse, bireysel dindarlık zayıflayacak; bireysel dindarlık zayıflayınca da kiliseler güç kaybedecekti.

3-Sekülerleşme tezi hakkında dikkate alınması gereken üçüncü nokta ise, tezin tüm versiyonlarında ima edilen, ama çoğu defa da açıkça ifade edilen, modernleşmenin tüm boyutları arasında din için en öldürücü olanın bilim olduğu iddiasıdır. Comte ve Wallace’a

⁴⁹⁵ Akgül, *a.g.e.*, s. 67.

⁴⁹⁶ Mustafa Armağan, *Gelenek ile Moderlik Arasında*, 2. baskı, İz Yay., İstanbul, 1998, s. 87.

göre, tıpkı Voyé ve Dobbelaere'in düşündüğü gibi, bizi inancın batıl kösteklerinden kurtaracak olan bilimdir.

4-Sekülerleşme sürükleyici bir durum ve bir kere gerçekleşmesi halinde geriye dönüşü olmayan, giderek bağımsızlık kazandıran bir olgu olarak görülmektedir.

5-Sekülerleşme konusundaki tartışmalar çoğunlukla Hıristiyanlık çerçevesinde gerçekleşirken tezin tüm önde gelen savunucuları, onu küresel olan bir fenomen gibi ele almaktadırlar.⁴⁹⁷

“Seküler Çan Kuleleri” adlı makalesinde Conrad Ostwalt, modern toplumda dini içinde barındıran bir sekülerleşmenin iki yönde gerçekleştiğinin söylenebileceğini belirtir: Birincisi, dini kurumlar dini öğretileri, modern kitleye hitap eden hale getirebilmek için televizyon ve sinema gibi seküler kaynaklı popüler kültürel formları kullanma eğilimi sergilemektedirler. Sekülerleşmenin bu yüzü, dinin seküler kültüre karşı otorite kaybının bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Sekülerleşmenin ikinci yönünde ise, dini duyarlılığın çeşitli kültürel formlara dayalı şekilde nüfuz ettiğini görmekteyiz. Dini kurumların artık kültüre doğrudan hükmetmemeleriyle birlikte din, toplumdaki ayrıcalıklı yerini kaybeder.⁴⁹⁸

Sekülerleşmenin insanlığa getirdiklerini kısaca şu şekilde belirtebiliriz: Kültürel çöküntü, eko-sistemin tahribi, ırkçılık, ekonomik sömürü ve ekonomik bunalımlar.⁴⁹⁹ Sonuç olarak sekülerleşmenin başta Batı toplumu olmak üzere tüm insanlığa getirdiği şey, korkunç bir ruhi bunalım, derin bir yabancılaşma ve sonsuz bir boşlukta savrulmaktan başka bir şey değildir.

2.4.2.2. Sekülerleşme Paradigmaları ve Berger

Şurası açıktır ki, sosyologlar, sekülerleşme kavramının, mahiyeti, nitelikleri ya da meşruiyeti konusunda kesinlikle hemfikir değiller. İşte bundan dolayı sekülerleşmeye farklı yaklaşım tarzları söz konusu olmuştur. Yukarıda da söylediğimiz gibi, belli bir döneme kadar hemen herkesin üzerinde ittifak ettiği ve sorgulanamayan bir kavram olan “sekülerleşme”, ne oldu da sorgulanır olmaya başladı? Bununla ilgili üç neden öne sürülebilir:

1-Stark ve arkadaşlarının gündeme getirdiği gelişmiş modern ülkelerin başında gelen ABD’de dini katılımın yüksekliği,

⁴⁹⁷ Stark, a.g.m., ss. 36-41.

⁴⁹⁸ Conrad Ostwalt, “Seküler Çan Kuleleri”, Çev. Ali Köse, *Laik Ama Kutsal*, Haz.: Ali Köse, Etkileşim Yay., İstanbul, 2006, s. 46.

⁴⁹⁹ Bünyamin Duran, *Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkışyolu Arayışı*, Timaş Yay., İstanbul, 1996, s. 92.

2-Özellikle Berger ve Casanova'nın ele aldığı Batı'da ve dünyanın farklı coğrafyalarında dini fundamentalizmlerin ortaya çıkışı,

3-Klasik sekülerleşme paradigması ile eklettik paradigma yanlılarının dikkat çektiği, bütün dinlerin bir arada alınmasını savunanlarla, her dini kendi başına ele almayı savunanlar arasındaki tartışma.⁵⁰⁰

“Sekülerleşme” kavramına “büyülü” dememiz, onun, herkes için farklı anlamlar çağrıştırmaması, kimileri için çok büyük önemi haiz bir mesele olarak görülürken, diğer birtakım kimseler için bir teori olarak dahi görülmemesinden ileri gelmektedir. Örneğin, David Martin, 1965 yılında yayımladığı makalede, bu kavramın literatürden çıkartılmasını önermiştir.

Sekülerleşme paradigmalarını genel anlamda üçe ayırabiliriz: Eski paradigma, yeni paradigma ve eklettik paradigma. Şimdi bunları sırasıyla ele alalım:

1-Eski paradigma: Sekülerleşmenin dinin hakimiyetine son vereceğini ve dinin tabiri caizse bu dünyadan el etek çekeceğini savunan paradigma. Modern toplumda kilisenin egemenlik alanının daralması veya birtakım cemaat hareketlerinin yaygınlaşmasını, sekülerleşmenin kanıtı olarak gören eski paradigmanın önde gelen savunucuları arasında Bryan Wilson, Roy Wallis, Steve Bruce ve Genç Berger'i sayabiliriz. Genç Berger diyoruz, çünkü 1960'lı yıllarda sıkı bir eski paradigma savunucusu olan Berger, 1970-80'lerden itibaren bu görüşlerinden vazgeçmiştir. Bu sosyologlar, sosyolojinin kurucu babalarının izinden gitmek suretiyle, modern öncesi dönemde dinin sahip olduğu düşünce, pratik ve kurumsal düzeydeki öneminin ortadan kalktığını ileri sürerler. Bryan Wilson, Karl Dobbeleare ve Steve Bruce gibi daha çok Avrupa kökenli sosyologlar tarafından eski paradigma, bugün bile yüksek sesle savunulmaktadır. *God is Dead* adlı 2002 yılında yayımlanan Bruce'un kitabının başlığı, dinin moderniteye boyun eğdiğini ima etmektedir.

2-Yeni Paradigma: Sekülerleşmenin modern zamanların önemli bir eğilimi olduğunu, fakat bunun sekülerleşmenin modern bir gelişme olduğu ya da dinin gerilediğinin habercisi olduğu anlamına kesinlikle gelemeyeceğini savunan paradigmaya denir. Bu paradigmayı savunanlar, eski paradigma savunucularının savunusunu “etnosantrik, deneysel olarak güvenilir ve entelektüel olarak iflas etmiş” olarak nitelendirirler. Son dönem görüşleriyle Peter Berger, David Martin, Rodney Stark, William S. Bainbridge, Robert Finke ve Grace Davie bu paradigmanın önde gelen savunucuları

⁵⁰⁰ Özay, a.g.e., ss. 134-135.

arasında yer alır. Bunların en başında yer alan isimlerden biri olan Peter L. Berger, 1997 yılında yayımladığı “Secularism in Retreat” isimli makalesi ile sekülerleşme olgusunu reddetmemekle birlikte, sanıldığı aksine sekülerleşmenin modernleşme ile yüzleşen her toplumda ortaya çıkmadığı gibi, Batı toplumlarında da farklı tezahürlerinin olduğunu gündeme getirmiştir. Stark ve Bainbridge’nin yanı sıra, kurumsal boyutta sekülerleşmenin kabul edilmesine rağmen, insanların kendi başlarına da dini inanç sahibi olabileceğini ortaya koyan Grace Davie’nin, bireylerin yaşamları kadar, toplumların belirli tarihsel kriz dönemlerinde dindarlığın ortaya çıkmasına vurgu yapan “ait olmadan inanma” kavramı, bu paradigmanın söylemine son derece uygun düşmektedir. İngiliz sosyolog Grace Davie, bu durumu “ait olmadan inanma” teziyle ifade etmişti.

3-Eklektik Paradigma: Sekülerleşmenin, hem eski paradigma savunucularının söylediği gibi dinin görünürlüğü ortadan kalktığının, hem de yeni paradigma savunucularının söylediği gibi dine hemen hiç zarar vermediğinin doğru olmadığını belirterek, sekülerleşmenin, dinin yüzyıllardır devam eden toplum üzerindeki otoritesini kaybetmesine sebebiyet verdiğini ve otoritenin yerini kaydırıldığını vurgularlar. Mark Chaves, David Yamabe, Jose Casanova ve Conrad Ostwalt gibi sosyologlar bu eklektik paradigmanın savunucuları arasında yer alır. Bu sosyologların çıkış noktasını yeni paradigmanın, eski paradigmaya yönelik eleştirilerinden hareketle klasik sekülerleşme tezini yeniden yorumlamaları oluşturmaktadır. Argümanlarında yer verdikleri en önemli olgu ise, yeni paradigma savunucularının eski paradigma söylemindeki sekülerleşme tanımını anlamadıkları yönündedir; yani sekülerleşmenin, dinin ortadan kalkması anlamında değil, özellikle “otorite” kelimesine vurgu yaparak dinin kurumsal boyutta bir sekülerleşmeye yöneldiğini ileri sürmektedirler.⁵⁰¹ Örneğin Ostwalt, bu durumu manastırdaki bilgisayar örneği ile anlatır. Manastır varlığını devam ettirmiş, ama artık yazıhanesine de bilgisayarı yerleştirmiştir. Din, popüler kültürdeki görünürlüğü kaybetmemiş, fakat artık moderniteden ve sekülerleşme olgusundan da nasibini almıştır. Buna karşılık sekülerleşme olgusu da dine karşı eski sert tavrını değiştirmiştir.⁵⁰²

Bazı yazarlar, kendi sosyoloji görüşleri doğrultusunda, sekülerleşme paradigma modelleri ile ilgili tablolar da oluşturmuşlardır.

Örneğin Bird’in tablosu şöyledir:

⁵⁰¹ Özay, a.g.e., s. 141.

⁵⁰² Ali Köse, “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme”, *Laik Ama Kutsal*, s. 14.

	Eski Paradigma	Yeni Paradigma
Yönelimler	Wilson, Bruce, Davie	Hamilton, Martin, Stark ve Bainbridge
1. Sekülerleşme ve modernite	Modernite dini geriletmiştir.	Postmodernite dinin lehinedir.
2. Sekülerleşme yönelimi	Sekülerleşme tek yönlü bir süreçtir.	Sekülerleşme döngüseldir.
3. Geçmişe ait görüş	Geçmiş çok daha dindardı.	Geçmiş, bu denli dindar değildi.
4. Sekülerleşme ve Batı	Batı toplumlarına vurgu.	Dünya dinlerine / toplumlarına vurgu.
5. Sekülerleşme ve YDH	YDH, dinin zayıflamış şekilleridir.	Geçerli dinler olarak YDH
6. İman ve ait olma	Pratikren ayrıldığı takdirde iman daha az önemlidir.	İman kendi başına önemlidir.
7. Sekülerleşme ve Doğaüstü	Dinin büyük vb. olgulardan arındırılması söz konusudur.	Dünyanın, yeniden doğaüstü ile etkileşimi gündemdedir.

Tablo: Eski ve Yeni Paradigma Modelleri⁵⁰³

Davie'nin eski paradigma içerisinde gösterilmesine itiraz eden Özay, Davie'nin bireysel dindarlık bağlamında ileri sürdüğü görüşler dolayısıyla yeni paradigma içerisinde ele alınmayı hak ettiğini belirtir.⁵⁰⁴ Biz de Özay'ın bu görüşüne katılıyoruz. Diğer taraftan Bird'in, tablosuna "sekülerleşme"nin çok önemli isimlerinden Berger'i dahil etmemesi kanımızca bir eksikliktir. Bu tabloya göre biz Berger'in de Davie gibi yeni paradigma içerisinde yer alması gerektiğini görüşünü savunuyoruz.

Bird'in bu şemasında yer alan özellikler bağlamında eklektik paradigma anlayışını da ekleyebiliriz. Kendinden önceki iki paradigmaya alternatif olarak ortaya çıkan eklektik paradigma, öncelikle din olgusunu değil, kurumsal din, bir başka ifadeyle dini otorite olgusu üzerinden sekülerleşme kavramına yaklaşır. Bu paradigma, bir taraftan eski sekülerleşme paradigmasının özünü oluşturan sekülerleşme tezinin varlığını kabul ederken, diğer taraftan da yeni paradigma takipçilerince söylem haline getirilen, sekülerleşme paradigmasının gündemden kaldırılması görüşünü oldukça abartılı bulur. Modern toplumda dinin var olduğunu söylemekle eski paradigmadan ayrılan eklektik paradigma, sadece Batı'da değil, Batı dışındaki toplumlardaki dini hareketleri de dikkate alır.⁵⁰⁵

⁵⁰³ John Bird, *Investigating Religion*, Collins Educational, London, 1999, p. 93'den nakleden Özay, a.g.e., s. 142.

⁵⁰⁴ Özay, a.g.e., s. 142.

⁵⁰⁵ Özay, a.g.e., ss. 142-143.

O halde bu paradigmaları tekrar isimlendirecek ve özetleyecek olursak;

1-Eski Paradigma: Kutsal Toplumdan Seküler Topluma Tek Yönlü Süreç

Sekülerleşmenin Boyutları: Farklılaşma, Rasyonelleşme, Dünyevileşme

Sekülerleşmeye Yol Açan İkincil Faktörler: Otonomlaşma, Özelleşme, Çoğulculuk

2-Yeni Paradigma: Kutsalın Vazgeçilemezliği Teorisi

3-Eklektik Paradigma: Sekülerleşme ve Dindarlık.⁵⁰⁶

Modern dönemin önemli sosyologlarından birisi olarak telakki edilebilecek isimlerden birisi olan Karl Dobbeleare de sekülerleşmenin üç yüzü olduğunu belirtir. Bunlar, toplumsal, kurumsal ve bireysel sekülerleşmedir. Berger'in deyişiyle, "toplumsal sekülerleşme", kültürel hayatın ve fikirlerin tümünü etkiler; sanatta, felsefede ve edebiyatta dini içerikler kaybolur ve hepsinden önemlisi, bilim dinden bağımsız hale gelir ve dünyayı tamamıyla seküler bir bakış açısıyla algılamaya başlar. Berger ve Luckmann'ın tanımlarının, sosyal sekülerleşme kavramının, karşılaştırmalı bir tarihsel ve evrimsel yaklaşım gerektirdiğini belirten Dobbeleare, ikinci olarak "kurumsal sekülerleşme"ye temas eder. Bu sekülerleşme tipinde, artık küçük toplumların yerini büyük toplum aldıkça, yani cemaatten cemiyete dönüştükçe din etkisini kaybetmeye başlar. Dinin insanlara bir bütünlük, bir kesinlik sunduğunu ve bir telafi ya da kefarete mekanizması arz ettiğini, bütün bunların da ancak küçük topluluklarda, yani cemaatlerde gerçekleşebileceğini söyler. Bunlara ilaveten bir de bireysel anlamda gerçekleşen "bireysel sekülerleşme"nin varlığını belirtir.⁵⁰⁷ Ali Köse de, İslam'a giren İngiliz mühtedileri ile yapılan söyleyişlerden hareketle çıkarımlarda bulunduğu makalesinde, sekülerleşmenin bireysel seviyede gerçekleşmediğini ispat etmeye çalışmıştır.⁵⁰⁸

2.4.2.3. Evrendeki Anlamı Yok Eden Sekülerleşmenin Dini Temelleri

Berger, bilindiği üzere, diğer sosyologlardan farklı bir şekilde Weber'in izini takip ederek sekülerleşmenin dini temellerini soruşturmuştu. Buna geçmeden önce onun doğaüstü ve metafizik kavramlarına yaklaşım tarzından yola çıkarak sekülerleşmenin evrendeki anlamları yok ettiğine dair görüşlerini açıklamaya çalışacağız.

"Doğaüstü" teriminin, pek çok açıdan kritize edildiğine dikkat çeker Berger. Ona göre Dinler Tarihcileri ve kültürel antropologlar, terimin, mantıki açıdan anlaşılabilir "doğa"nın kapalı bir sisteminin olduğuna ilişkin gerçeğe ve özellikle de bir kimsenin ilkel

⁵⁰⁶ Özey, a.g.e., ss. 160-210.

⁵⁰⁷ Karl Dobbeleare, "Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal, Kurumsal ve Bireysel Sekülerleşme", Çev. Ali Köse, *Laik Ama Kutsal*, Haz.: Ali Köse, Etkileşim Yay., İstanbul, 2006, ss. 109-115.

⁵⁰⁸ Ali Köse, "Sekülerden Kutsala Yolculuk," *Sekülerizm Sorgulanıyor* Der.-Çev.: Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, s. 203 vd.

ya da arkaik kültürlerin dini nosyonlarını anlamaya çalışması konusunda kişiyi yanlış yönlendiren modern düşüncenin ötesindeki gizemli dünyaya işaret ettiğini söylemektedirler. İncil’le ilgili araştırma yapan bilim adamlarının ve Hıristiyan teologlarının “doğaüstü” kavramını anlama noktalarını da açıkladıktan sonra Berger, bu kavramın aynı zamanda, gündelik kullanımda, dinin esaslı bir kategorisini, yani *başka bir gerçeklik* olduğuna dair bir iddiayı ya da inancı da ifade ettiğini söylemektedir. Bu aynı zamanda, onun, açığa vuramadığımız gündelik deneyimlerimizde var olan gerçekliği aştığı ve insanoğlu için nihaî/sonsuz öneme sahip olduğu anlamına da gelir.⁵⁰⁹

Doğaüstü kavramından hareketle insanların zihinlerindeki algıların ülkeden ülkeye, ya da kültürden kültüre farklılık arzedebileceğini söyleyen Berger, düşüncesini Amerika’daki ve Avrupa’daki kiliseye gitme oranlarının farklılıklarından bahsetmiş ve Thomas Luckmann’ın “içeriden sekülerleştirme” ve “dışarıdan sekülerleştirme” kavramlarının çok yerinde olduğunu belirtmiştir.

“Doğa-üstü” tabirinin geçmişteki geçerliliği ne olursa olsun bugün farklı anlaşıldığına dikkat çeken Berger’e göre, “doğaüstü” bugün, modern toplumlardaki çok büyük çoğunluğun gündelik yaşam evrenlerinin çok uzağında bulunan, hatta hemen hemen hiç yer almayan, sadece anlamlı bir gerçekliği olan bir tabirdir artık. Eğer din hakkında yorumda bulunan kişiler, bir şey hakkında fikir birliğine varacaklarsa o da, “doğa-üstü”nün modern dünyadan ayrıldığı olacaktır. Bu ayrılış, şu çarpıcı formülasyonlarda temellendirilebilir: “Tanrı öldü” ya da “Hıristiyanlık-sonrası dönem”. Ya da önemli olmayan ölçüde bu duruma küresel ve muhtelemeden geri alınamayacak / tersine değiştirilemeyecek bir eğilim gözüyle de bakılabilir. Burada bazı kişilerin görüşlerine de atıf yapan Berger, “radikal Teolog” Thomas Altizer’in şöyle söylediğini aktarır: “Biz Tanrı’nın ölümünü tarihsel bir olay olarak algılamalıyız, Tanrı evrenimizde, tarihimizde ve varoluşumuzda öldü.” Bu yüzyıldaki “doğaüstü”nü sorgulama işinde önemli bir girişimde bulunan Hudson Enstitüsünden Herman Kahn ve Anthony Wiener de son dönem Harvard sosyologlarından Pitirim Sorokin’den aldıkları tabirle, 20. yüzyıl kültürlerinin gittikçe duygu içerikli (sensate) olacağını söylemiş ve bu kelimeyi de “deneysel, bu dünyacı, seküler, hümanist, pragmatik...” olarak tanımlamışlardır.⁵¹⁰

Bunların yanında “doğaüstü”ne olan farklı bakış açıları, Judaizm, Hıristiyanlık, Yahudilik gibi pek çok din nazarından da incelenmeye tabi tutulmuştur. Örneğin “ölüm” konusu bunların başında gelmektedir. İnsanoğlu ölüm tarafından her cihetten kuşatıldığı

⁵⁰⁹ Berger, *A Rumour of Angels*, p. 5.

⁵¹⁰ Berger, *A Rumour of Angels*, p. 1.

bir dünyada yaşamaktadır ve ölüme “hayır!” demeye de devam etmektedir. Ve aynı zamanda bu “hayır!”, öbür dünyaya ve ölümün bir illüzyondan başka bir şey olmadığına olan inanç için de getirilmektedir. Burada, birisinin nihayetinde köklü bir bilinç gerçeğe ulaşarak ölüme “hayır!” ve umuda “evet!” diyen bir tür Kartezyen indirgemeyi düşünmek gayet çekici gelmektedir. Her halükarda, umuttan başlayan tartışma, deneysel olarak verilen mantıksal tümevarım cihetini takip etmektedir.

Berger’e göre tümevarımsal inanç, “doğası gereği”, ölümün (ve böylece umudun abesliğinin) her yerde bulunduğu gerçeğini kabul eder; fakat o aynı zamanda “doğüstü” memnuniyete işaret eden bizim “doğal” umut deneyimlerimizin var olduğu niyetlerimizi de hesaba katar. Deneyimlerimizi bu şekilde yeniden yorumlama işi, çelişkilerden daha ziyade deneysel aklın/mantığın (psikolojik, sosyolojik ya da her ne ise) farklı açıklamalarını kuşatır. Bu yeniden yorumlayışı doğrulayacak şekilde din, çocukluğun ve neşenin en önemli/büyük onay vericisi olduğu gibi, ölümün ve umudun da var olduğunu kanıtlamaktadır. Aynı sembolden hareketle, din, içerisinde, insan eylemlerinde temsil edilen umudun ve cesaretin olduğu gösterilere/davranışlara da din onay vermiştir.⁵¹¹

Berger çok orijinal bir şekilde sekülerizasyonun, insanların hayat döngülerini yerle bir ettiğine dikkat çeker. Ona göre insan hayatının daima bir gündüz boyutu, bir de gece boyutu vardır ve kaçınılmaz olarak, insanoğlunun dünyadaki pratik gerekliliklerinden dolayı, gündüz boyutu daima “gerçekliğin en güçlü vurgusu” olmuştur. Fakat gece boyutu, cin, kötü ruh gibi varlıklardan kurtarılmış olsa da, genellikle inkâr edilmiştir. İşte sekülerizasyonun en utanç verici sonuçlarından birisi, bunu inkâr etmesidir. Modern toplum geceyi mümkün olabildiğince bilinçten uzaklaştırdı, onu sürgüne gönderdi. Modern toplumdaki, özellikle de Amerika’daki ölüme yaklaşım tarzı, bunun en keskin göstergesidir. Daha genel anlamda ise, modern toplum pratik olarak, önceki metafiziksel soruların önünü tıkamıştır; fakat (özellikle Anglo-Sakson ülkelerinde) şu soruların anlamlılığını inkâr eden felsefi durumlar ortaya çıkmıştır. “Hayatımın gayesi nedir?” “Niçin ölmeliyim?” “Nereden geliyorum ve nereye gidiyorum?” “Ben kimim?” Metafiziğin ya da metafiziksel soruların inkârı ise, ancak saçmalıkların, fasa fisoların zaferiyle tanımlanabilir.⁵¹² Berger’e göre işte sekülerizasyon dinin sağladığı bu “anlamı” yerle bir etmiş ve tabiri caizse insanoğlunu bu dünyada başı boş bırakmıştır.

⁵¹¹ Berger, *A Rumour of Angels*, pp. 72-73.

⁵¹² Berger, *A Rumour of Angels*, p. 84.

Peki bu denli dinin yerini ve otoritesini sarsan sekülerleşmenin ortaya çıkışında dinî temellerin nasıl etkisi olabilir? Berger işte bu noktanın altını çizmiş ve meseleyi eserlerinde tartışarak ilginç sonuçlara ulaşmıştır.

Berger, *Kutsal Şemsiye* isimli eserinde Batı'nın dini geleneğinin kendi içinde sekülerleşme çekirdeğini barındırdığını belirtir ve bu konuda Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* isimli eserinde ortaya koyduğu tezi takip ederek modern dünyanın oluşumunda Protestanlığın oynadığı önemli role vurgu yapar. Ama Berger, aynı zamanda sekülerleşme sürecinin köklerini İsrailoğullarının dininde de arar.

Berger'e göre, Hıristiyanlıkla modern Batı dünyasının öz niteliği arasında asli bir bağın mevcut olabileceği kuşkusu, yeni bir kuşku. En azından Hegel'den beri bu bağın mevcudiyeti müteaddit defalar tarihçiler, filozoflar ve ilahiyatçılar tarafından dile getirilmiştir. Böylece modern dünya (Hegel'in yorumladığı gibi) Hıristiyan ruhunun daha yüksek bir gerçekleşimi olarak yorumlanırken, Hıristiyanlık ise (örneğin Schopenhauer ve Nietzsche tarafından dile getirildiği gibi) modern dünyanın sözde acınası durumundan sorumlu tek mikrop salgılayıcı etken olarak görülebiliyordu. Modern dünyanın kurulmasında özel bir rolün Protestanlık tarafından oynadığına dair görüş, şüphesiz son elli veya ona yakın bir yıldır sosyologlar ve tarihçiler arasında tartışılmalı bir konudur.⁵¹³

Berger'e göre Katolik dünyasının “dolgunluğu” ile kıyas edildiğinde Protestanlık, köklü bir güdüklük ve dini muhtevanın hayli geniş zenginliği pahasına “ilkelere” sıkışıp kalmış bir görünüm arz eder. Bu husus, özellikle Protestanlığın değişik bir biçimi olan Kalvinizm hakkında daha da doğrudur. Protestanlığın Katolik hısmıyla karşılaştırıldığında realitedeki kutsal alanın fevkalade azalma kaydetmesiyle tanımlanabileceği rahatlıkla görülebilir. Protestanlıkta ibadete ilişkin aygıtlar asgari bir düzeye hatta çok saygın özelliklerinden tecrit edilmiş bir düzeye indirgenmiştir. Kitlenin mucize diye kabul ettiği şey tamamen ortadan kalkmış ve mucize de dini hayat için tüm gerçek mânâsını kaybetmiştir. Protestanlık ölü bir kimse için dua etmeyi kaldırmıştır. Protestan mü'min artık kutsal varlıklar ve güçlerin sürekli nüfuz ettiği bir dünyada yaşamaz. Realite ise tamamen aşkın bir ulûhiyet ile *ipso facto* (sırf bu nedenle) kutsal niteliklerinden sıyrılmış büsbütün “düşkün” bir beşeriyet arasında kutuplaşmış durumdadır. Bu iki kutup arasında ise, her şeyiyle “doğal” bir dünya, Tanrı'nın yarattığı fakat bizzat kutsallıktan mahrum bir dünya uzanır. Başka bir deyişle Tanrı'nın köklü bir aşkınlığına dünyanın köklü bir

⁵¹³ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 173.

içkinliği, yani Kutsala “kapalılık” tekabül eder. Dini bir dille ifade edilecek olursa, dünya gerçekten çok yalnız bir hale gelir.⁵¹⁴

Berger Protestanlık ile ilgili müthiş tespitleri çarpıcı biçimde sunar: “Protestanlık işte bunları ortadan kaldırmıştır. Devamlılığa bir son vererek, gök ile yer arasındaki göbek bağını kopardı ve böylece insanı tarihi açıdan geleceği öngörülemez bir biçimde gerisin geriye yüzüstü bıraktı. Aslında böyle bir şeyin onun niyeti olmadığını söylemeye gerek yok. Ancak o sadece aşkın bir Tanrı’nın korkunç yüceliğini vurgulayım derken uluhiyet dünyasını soyup soğana çevirdi ve Protestan dünyasında tek gerçek mucize olan Tanrı’nın çok yüce lutfuna insanı açık tutayım derken de onu topyekun bir “terk edilmişliğe” bıraktı.”⁵¹⁵

Berger’e göre Protestanlık, sekularizasyonun önündeki setleri açarken sadece biricik ve daracık tevessül kanalını kapamaya gerek duydu. Başka bir deyişle tamamen aşkın bir Tanrı ile tamamen içkin bir insan dünyası “arasında” bu tek kanaldan başka bir şey kalmayınca, insan dünyasının gayr-i makuliyet içerisine batırılması, geriye içinde hakikaten “Tanrı’nın öldüğü” ampirik bir realite bıraktı. Artık bu realite, modern bilim ve teknoloji ile birlikte düşündüğümüz hem düşünce hem de eylem planında sistematik ve rasyonel bir kavrayışa elverişli hale gelmiş oldu. Dolayısıyla meleklerin olmadığı bir gökyüzü, giderek astronomun müdahalesine açık bir hale geldi. Bu durumda Protestanlığın, başka etkenlerin önemi ne olursa olsun, sekularizasyona tarihi açıdan kesin bir başlangıç oluşturduğu öne sürülebilir. Berger, burada Protestanlığın dünyevileştirici potansiyelinin yeni bir şey olup olmadığı yoksa onun köklerinin Kitab-ı Mukaddes geleneğinin öğelerinde bulunup bulunmadığı sorularının akla geldiğini belirterek, ikincisinin daha doğru olduğunu kanaatine varır. Ona göre gerçekten de dünyevileşmenin kökleri eski İsrail dinine ait eldeki en erken kaynaklarda aranmalıdır. Başka bir deyişle, “dünyanın büyüünün bozulması”, Eski Ahitle birlikte başlar.⁵¹⁶

Berger’e göre, İsrailoğulları’nın Mezopotomya ve Mısır’dan kaçışlarını temsil eden iki “Hurûç (Çıkış)” hareketi, onların evrenle ilişkilerinde bir kırılma noktası oluşturdu. İsrailoğullarının dinlerinin temelinde, Mısırlıların ve Mezopotomyalıların kozmik düzen anlayışlarının kesin bir şekilde reddedilmesi vardı. Bu kozmik anlayışa göre insanoğlu ile deneysel tecrübe yoluyla bilinen tabii alan arasında bir ayrışma yoktu. Daha da önemlisi, bu kozmik anlayış deneysel alanla deneyüstü alan arasında bir süreklilik, bir bağlantı

⁵¹⁴ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 174.

⁵¹⁵ Berger, *Kutsal Şemsiye*, a.y.

⁵¹⁶ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 175-176.

olduğunu öngörüyordu. Oysa Eski Ahit (Tevrat), tam aksine kendi yarattığı olan kozmosun dışında yer alan ve bu kozmosa hulûl etmeyen (yayılmayan) bir Tanrı anlayışı getirdi. Tanrı'nın radikal bir şekilde aşkınlaştırılması, Eski Ahit'in Tekvin kitabında anlatılan yaratılış hikâyesinde yer alır. Bu hikâye ile Tanrı ile insanın ayrıştığı, evrenin mitolojiden sıyrıldığı açıkça görülür. Berger, Tanrı'nın aşkınlaştırılması yanında ahlakın da tarihselleştirildiğini ve rasyonelleştirildiğini ileri sürer.⁵¹⁷

Berger'e göre Tanrı'nın aşkınlaştırılması ve ona eşlik eden "dünyanın büyüünün bozulması"nın, hem ilahi hem de beşeri faaliyetlerin bir arenasını olmak üzere tarihin önüne bir "boş alan" açtığı söylenebilir. Öncekini tamamen dünyanın dışında duran bir Tanrı yerine getirirken, sonraki faaliyet insan anlayışında önemli bir bireyselleşmeyi gerektirdi. Buna göre insan Tanrı'nın zati karşısında tarihi bir aktör olarak gözüktür. Böylece, tek tek insanlar, tipik bir arkaik düşünce olan, mitolojik toplulukların olsa olsa birer temsilcileri, fakat birey olarak önemli faaliyetler icra eden seçkin ve biricik fertler olarak gözüktür. Bununla birlikte onun Batı kültürü çerçevesinde sahip olduğu marjinal karakteri göz önüne alınırsa esaret dönemi Yahudiliğinin modern dünyanın köklerinde yer alan rasyonelleştirme sürecinde önemli bir rol oynadığını öne sürmek biraz zor gözükmektedir. Fakat rasyonelleştirici motifin Hıristiyanlar tarafından intikal ettirilmesi sonucu modern Batı'nın oluşumunda bir etkinlik kazandığını öne sürmek daha makuldür.⁵¹⁸

Berger'e göre sonunda Avrupa'da egemen olan Hıristiyanlık, Eski Ahit'in sekülerleştirici motifleriyle karşılaştırılınca geriye gidişi temsil eden bir özellik taşımaktadır. Hıristiyanlık'ta da aşkın bir Tanrı inancı olmasına rağmen Tanrı'nın Hz. İsa'nın bedenince tecessüm etmesi, teslis doktrini, melekler ve azizler, Hz. Meryem'i şefaathçi ve Hz. İsa'yı kurtarıcı görmek gibi inanışlarla birlikte dünya tekrar mitolojik bir karaktere büründürüldü. Ama Hıristiyanlık, Tanrı'yı tekrar aşkınlaştırarak ve ahlaki rasyonalizasyonu sağlayarak sekülerleşme motiflerini yakaladı. Kilise sekülerleşme sürecini ilerletti. Sonuçta kilise dışındaki alan laik alan olarak görüldü. Hıristiyanlığın parçalanmasıyla birlikte zaten kutsalın yetki alanı dışında kaldığı düşünülen dünya, artık daha hızlı bir şekilde sekülerleşecekti.⁵¹⁹

Protestan Reformları, aslında Katolikliğin barındırdığı sekülerleştirici güçlerin etkili bir şekilde yeniden ortaya çıkışı olarak anlaşılabilir. Berger'e göre, Protestanlık kendisini kutsalın üç unsuru olan gizem, mucize ve büyüden mümkün olduğunca soyutlamıştır.

⁵¹⁷ Dobbeleare, a.g.m., s. 118.

⁵¹⁸ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 183-185.

⁵¹⁹ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 180-181; Dobbeleare, a.g.m., s. 118.

Dünyanın büyüden sıyrılması veya büyüünün devre dışı bırakılması, insanı kurtuluşa götüren tüm büyüsel araçların ortadan kalkması demektir. Dinsel törenler en az düzeye indirildi ve bunlar artık Tanrı'nın rahmetini elde etme aracı olarak değil, sadece inancın gerektirdiği yalın eylemler olarak görülmeye başlandı. Mesela Kalvinizm ile Katoliklik arasındaki temel fark, Kalvinizm'in kilise ve dinsel ayinlerle kurtuluşa erileceği düşüncesini tamamen devre dışı bırakmasıydı. Katolikleri bu dünyada azizlerle öteki dünyada da ruhlarla buluşturan şefaathane mekanizması rafa kaldırıldı. Püriten (tutucu Protestanlık) mezhebine bağlı bir Hıristiyan, mezarlıkta yapılan dini seromonilerden artık vazgeçmiş, en yakınlarını bile ilahi okumadan, ayin yapmadan defnederek ölmüştü. Çünkü artık bütün bunların batıl inanç olduğuna, ayinsel ve büyüsel törenlerin insanı kurtuluşa ulaştıramayacağına inanmaktaydı.⁵²⁰

Bütün bu söylenenlerden çıkan sonuç şudur: Yahudi-Hıristiyan dini gelenekleri, rasyonelleşme sürecinden geçmiştir. Bu toplumsal sekülerleşme sürecinin köklerinin dini bir arka plana sahip olduğunu savunan Berger, Hıristiyanlığın kendi kendini öldürmesini, etkili cümlelerle şöyle dile getirir: “Kaynağını Kitab-ı Mukaddes geleneğinde bulan dini gelişmeler, modern seküler dünyanın oluşumundaki temel faktörler olarak görülebilir. Seküler dünya bir defa kulunca da din toplumsal hayatı şekillendirici bir güç olma rolünü kaybeder. Burada din ile sekülerleşme arasındaki ilişkide, tarihsel bir ironi olduğu sonucuna varabiliriz. Tarihsel gelişmelere baktığımız zaman bu ironik ilişkiyi grafiksel olarak görebilir ve bu konuda Hıristiyanlığın kendi mezarını kazdığını rahatlıkla söyleyebiliriz.”⁵²¹

2.4.2.4. Teodisi Problemi

Teodise ya da teodisi, felsefi terminolojide kötülük veya şer problemleri olarak adlandırılır ve bu kavram İslam teolojisi ve felsefesinde adl-i ilahi, din sosyolojisinde ise ulûhiyetin dünya ile ilişkisi ve bunun ispatı olarak ele alınmaktadır. Berger'e göre, en az, günahsız bir kimsenin acı çekmesinin Mutlak İyilik ve Mutlak Kudret sahibi bir Tanrı anlayışının yokluğunu ispat etmediğini göstermek için bir tez yazan bir ilahiyatçı kadar, bir çocuğun ölümünü Tanrı'nın iradesine bağlamak suretiyle açıklayan okumamış bir köylü de teodise ile meşgul olmaktadır.⁵²²

Bu dünyada yaşayan insanlar ister istemez dini literatürde bizim “kader” dediğimiz olguyu çok fazla şekilde düşünmektedirler. Berger, “Tanrı niçin bir kısım insanları kötü

⁵²⁰ Dobbeleare, a.g.m., s. 119.

⁵²¹ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 197.

⁵²² Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 102.

şartlarda dünyaya getirmiştir?” Tanrı yabancıların bizleri yenmesine niçin göz yumuyor?” ve “Tanrı bir kısım insanların tok bir kısmının da aç kalmasına neden ses çıkarmıyor?” gibi sorulan sorulara ancak teodisi karşılında cevaplar bulunabileceğini belirtir. Çünkü teodisilerin en önemli toplumsal işlevlerinden biri, onların toplumsal açıdan yaygın güç ve ayrıcalıklı eşitsizliklerini açıklayabilmeleridir. Bu işleviyle teodisiler, dolaysız bir biçimde söz konusu özerk kurumsal düzeni yasallaştırırlar. Teodisinin ilk aşamada sağladığı şey mutluluk değil mânâdır.⁵²³

Berger, teodisilerin, fakirlere niçin fakir, zenginlere de niçin varlıklı olduklarına anlam kattığını belirtir. Her iki durumda da sonuç, bir tür dünya-idamesi, daha somut ifade edilirse, özel kurumsal bir düzenin idame ettirilmesidir.

Berger, bir toplumda farklı iki teodisinin yerleşmesinin mümkün olacağını belirtir. Bir grup için acı çekme teodisi olan bir durum, bir başkası içinse mutluluk teodisi haline gelebilir. Bu iki teodisi, birbirlerine farklı şekillerde, yani farklı “simetri” dereceleriyle bağlı olabilirler. Bireyin sadece bedeni değil ruhu da çözümlenip yok olabilir, nihai olarak anlam-verici gerçek olarak geriye kalan ise kâinatın ebedî olan ritmik hareket ve düzenidir.⁵²⁴

Berger’e göre öz-aşkınlıktırıcı katılım teodisisinin tekrar tekrar gün yüzüne çıktığı tarihî bakımdan önemli bir dini fenomen de mistisizmdir. Mistisizmi, “içerisinde insanın kutsal güçler veya varlıklarla birleşmeyi aradığı dini tutum”⁵²⁵ olarak tanımlayan Berger, tam birleşmenin gerçekleştiği yerde, nefsin mahvedilip ilahi *realissimum* tarafından özümsemesinin, tasavvuru mümkün en yüksek mutluluğun ve ifadesi en güç vecd halinin mistik arayışta zirveye ulaştığını ifade eder. Müslüman mutasavvıf Celaleddin Rumi’nin (Mevlana) eserinden alınan şu pasaj bunun için örnek olarak yetebilir:

*“Maden olarak öldüm ve bitki oldum
Bitki olarak öldüm ve hayvan olarak dirildim.
Hayvan olarak öldüm ve insan oldum
Niçin korkacakmışım? Ölmekle ne kaybettim ki?
Ancak bir kez daha insan olarak öleceğim, uçmak için
Kutlu meleklerle ve hatta meleklikten de öte
Ben yok olmalıyım: Çünkü Allah’tan başka her şey fanidir.
Meleki ruhumu adamış olduğumda*

⁵²³ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 107-108.

⁵²⁴ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 109-112.

⁵²⁵ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 114.

Artık hiçbir aklın idrak etmediği bir şey olacağım

Ah, bırak yok olayım! Yok oluş için,

Uzuvlarım şu sesi haykırıyor: O'na döneceğiz.”

Berger, sözleriyle öte-dünya anlayışını açıklar gibidir: “Bir kimsenin kendi öz hayatı veya torunlarının hayatı boyunca ilahi vaadi araması yeterli değildir. Onu, bu aşamada, kabrin de ötesinde aramalıdır. İşte orada, en sonunda, acı çeken rahatlatılacak, iyi insanlar ödüllendirilecek ve kötüler de cezalandırılacaktır. Başka bir deyişle, ahiret hayatı düzenliliğin mekânı demektir.”⁵²⁶

Berger'e göre teodisilerin üçüncü bir “orta düzey” tipi, özellikle eski İran'ın dini oluşumlarında karakteristik bir yeri olan ikilik prensibine ait tiptir. Buna göre kâinat, iki kuvvetli güç olan iyilik ve kötülüğün bir mücadele alanı olarak telakki edilir. Bunlar her ne kadar İran dualizminin Mitraizm ve Maniheizm gibi daha sonraki gelişmelerinde çok daha soyut kavramlar şeklinde belirse bile, Zerdüşlükte Ahura Mazda ve Ehriman Tanrıları biçiminde kişiselleştirilmiştir. Batı'nın din tarihinde dualizm teodisi, Gnostisizmin yüzlerce yıl süren etkisi bakımından çok önemlidir. Orada dualizm ruh ile madde arasındaki bir ikicilik olarak anlaşıldı. Maddi bütünlüğü içerisinde bu dünya, Hristiyan Gnostiklerince Eski Ahid Tanrısıyla özdeşleştirildiği biçimiyle, negatif güçlerin bir yaratmasıydı. İyilik tanrısı bu dünyayı yaratmadı, dolayısıyla onun mükemmel olmamasından sorumlu gösterilemez. “Bu dünyadaki anomik olaylar, netice itibariyle, düzensizliğin düzenli bir kainata kötü bir müdahalesi olarak algılanmaz. Tersine bu dünya, düzensizliğin, olumsuzluğun ve kaosun dünyasıdır ve aslında insandır (veya daha doğrusu insanın içindeki ruhtur) başka bir dünyadan fuzuli bir şekilde oraya gelen ve iğreti bir biçimde duran” kurtuluş, ruhun bu dünyadaki sürgün hayatından, asli vatanı olan maddi dünyanın gerçeklikleri içerisinde var olandan tamamen apayrı nûranî bir âleme dönüşünü ihtiva eder.⁵²⁷

Berger'e göre teodisi sorunu köktenci ve ahlaki monoteizmde, yani Kitab-ı Mukaddes dini ekseninde çok keskin bir biçimde kendini göstermektedir. Tüm rakip veya küçük ilahların köklü bir biçimde ortadan kaldırıldığı ve yalnız tümüyle gücün değil aynı zamanda bütün ahlaki değerlerin de bu dünyadaki veya başka bir dünyadaki her şeyi yaratan bir Tanrı'ya isnat edildiği varsayıldığında teodisi sorunu bu en merkezi kavrama yöneltilen gözde bir sorun haline gelir. Teodisi sorunu, nerdeyse Tanrı'ya karşı açık bir suçlama noktasına varacak kadar bıkmadan usanılmadan ısrarla sorulagelmiştir. Tanrı'ya

⁵²⁶ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 112.

⁵²⁷ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 123-124.

yöneltilen gizli suçlama bu defa insana yöneltilen açık bir suçlama haline gelmiştir. Bu tuhaf tersine çevirmeyle teodisi sorunu ortadan kaldırılmış ve yerine antropodisi sorunu *justificatio* (mazeret ileri sürme, suçuna mazeret arama) getirilmiştir. İnsanın günahı sorusu ise nihayetinde ilahi adalet sorusunun yerini almıştır. Sorulan sorular, dini olmaktan çok antropolojik bir hal almaya başladı. “Tanrı buna nasıl izin verebilir?” sorusuna karşılık “İnsan nasıl olur da böyle davranabilir?” sorusu sorulmaya başlandı.⁵²⁸

Berger, Allah’ın iradesine topyekûn bir teslimiyetin (esleme: teslim olmak fiilinden) İslam’ın temel yaklaşım biçimi olduğunu ve gerçekte Kitab-ı Mukaddes geleneğinin göz kamaştırıcı sadelikteki biçimine adını verdiğini belirterek, bu durumun en köklü olduğu kadar en uyumlu da olan gelişiminin, Kitab-ı Mukaddes geleneğinin bütün ana dallarında –İslam’da ve sonraları Kalvinizm’de belli bir sertlikte de olsa– geliştirilen ilahi takdirin çeşitli kavramlarında bulunduğunu ifade eder.

Konuyla ilgili son dikkat çekici cümle Berger’den: “Tekrar edecek olursak, her beşeri düzen ölümle bir antlaşma yapma girişimini simgeler. Herhangi tarihsel veya ona benzer bir dinin akıbeti ne olursa olsun şundan emin olabiliriz ki bu girişimin gerekliliği insanlar öldüğü ve bu gerçeği önemsemek zorunda kaldıkları sürece devam edecektir.”⁵²⁹

2.4.2.5. Berger’in Birinci Dönemi: Dinin Krizi

Berger, yazı hayatına başladığı 1960’lı yıllarda klasik dönem sosyologları gibi, dünya modernleştikçe din yavaş yavaş görüntüleriyle birlikte ortadan kalkacak diyerek, sekülerleşme tezini savunuyordu. Hatta Berger’in “gençlik” dönemi olarak adlandırabileceğimiz bu dönemde Berger’in söylemleri oldukça etkindi ki, kendisinden sonra gelen pek çok sosyolog bu konuda onun yolundan gitmişti. Berger, bu dönemde, kısaca dinin toplumda “şemsiye” olma vasfını yitirdiğini ve önemli oranda “kriz” içerisinde olduğunu belirtiyordu.

Berger, Weber’in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserinde dile getirdiği rasyonalist bakış açısını daha da ileriye götürerek⁵³⁰ sekülerleşmenin eninde sonunda dine galip geleceğini belirtmişti. 1990’lardan itibaren ise “ikinci dönemi” olarak telakki edeceğimiz dönemde, az sonra dile getireceğimiz düşüncelerinden tamamen vazgeçerek, tam tersi yönde düşünceler ortaya koymaya başlamıştır. Berger’in düşünce dünyasındaki bu iki dönemde dile getirmiş olduğu farklı düşüncelerinden dolayı, kimi yazarlarca onun

⁵²⁸ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 126-133.

⁵²⁹ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 134.

⁵³⁰ Pippa Norris-Ronald Inglehart, *Sacred and Secular –Religion and Politics Worldwide-*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2004, p. 7.

sekülerleşme ile ilgili görüşleri “oldukça karmaşık” şeklinde nitelendirilmiştir.⁵³¹ Halbuki biraz derinlemesine bakıldığında fenomenolojik tahlilleri anlama zorluğuyla birlikte, sözlerinin çok da karmaşık olmadığı anlaşılacaktır. Bu durumu belirttikten sonra şimdi Berger’in “dinin kriz içerisinde” olduğuyla ilgili düşüncelerini irdelemeye başlayabiliriz:

Berger’in, “din”e galip geleceğini söylediği “sekülerizasyon” kavramına, geleneksel kiliseyle bağları olan çevrelerin ona “Hıristiyanlaşmaktan-uzaklaşma”, “dinsizleşme” vb. olarak saldırdığını, ruhban-karşıtı ve “ilerlemeci” çevrelerde ise modern insanın dini vesayetlerden kurtuluşu anlamı verilmeye başlandığını belirtir. Ona göre “Sekülerizasyon” kavramının, modern Batı tarihinde tecrübi olarak mevcut ve büyük önem taşıyan süreçlere işaret ettiğini belirterek, kendisinin bu kavramla, toplum ve kültür alanlarının dini kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreci kastettiğini ifade eder.⁵³²

Berger, sekülerizasyonun toplumsal-yapısal bir süreçten daha fazla bir şeye karşılık geldiğini belirtir. Sanat, felsefe ve edebiyatta dini içeriklerin kayboluşu ve hepsinden önemlisi de bilimin dünyada özerk ve tamamen seküler bir bakış açısı olarak yükselişinde gözlenebildiği gibi bu süreç, kültürel ve düşünsel hayatın tamamını etkisi altına alır. Dahası, burada sekülerizasyonun aynı zamanda öznel bir yanının da bulunduğu da kastedilmektedir. Nasıl toplum ve kültürün sekülerizasyonu söz konusu ise, aynı şekilde bilincin sekülerizasyonu da söz konusudur. Yani bu, modern Batı’nın dini açıklamalardan yararlanmaksızın dünyayı ve kendi öz yaşamlarını yorumlayan gittikçe artan sayıda bireyler ürettiği anlamına gelir.

Berger, insanların cinsiyetlerine, mesleklerine vb. durumlara göre sekülerizasyonun etkisinin de değiştiğini ilginç bir şekilde belirtir. Ona göre, sekülerizasyon modern toplumların küresel bir olgusu olarak görülse bile hepsinde tek ve aynı tarzda yayılmamıştır. Farklı insan toplulukları bu süreçten farklı bir şekilde etkilenmiştir. “Sekülerizasyonun etkisinin, kadınlardan ziyade erkekler, çok genç veya yaşlılardan ziyade orta yaş tabakasında bulunanlar, kırsal kesimden ziyade şehirler, daha çok (zanaatkârlar ve küçük esnaf gibi) geleneksel uğraşlarda çalışanlardan ziyade modern sanayi üretimiyle doğrudan yüz yüze gelen sınıflar (özellikle de işçi sınıfı); Katoliklerden ziyade Protestan ve Yahudiler vb. üzerinde daha güçlü olma eğiliminde olduğu bulgulardan anlaşılmalıdır.”⁵³³

⁵³¹ Michele Dillon (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2003, p. 97.

⁵³² Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 166-167.

⁵³³ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 169.

Berger dünyevileşmenin taşıyıcılarını merak eder ve hangi sosyo-kültürel süreçler ve topluluklar, dünyevileşmenin araçları veya aracılığı olarak görev yapmaktadırlar, sorusunu sorar. Cevap olarak ise dünyevileşme hastalığının dünya ölçeğinde yaygınlığıyla bir bütün olarak bizzat Batı medeniyetinin kendisi olduğunu belirtir. Batı medeniyetinin içinden bakıldığında ise dünyevileşmenin özgün “taşıyıcısı” modern ekonomik süreç, yani sanayi kapitalizminin dinamiğidir. Ona göre sanayileşmenin Sosyalist teşkilatlanma biçimini aldığı Batı dünyasının bazı yerlerinde ise, endüstriyel üretim tarzı ve beraberinde getirdiği yaşam biçimleriyle iç içe olma dünyevileşmenin başlıca belirleyicisi olmaya devam etmektedir. Çünkü sanayi toplumu, sırf küresel dünyevileşme sürecinin değişik biçimleri olarak hizmet gören farklı ideolojik yasallaştırmalarıyla kendi içinde dünyevileşmektedir.⁵³⁴

Yukarıda Berger’in sekülerleşmenin dini temellerini nasıl sorguladığından bahsetmiştik. Bundan dolayı diyebiliriz ki, Berger, modern Batı için eşi benzeri görülmemiş düzenle ilgili (nomic) problemler ortaya çıkaran “dünyanın büyüünün bozulması”nın köklerinin, başlangıç noktası olarak kabul edilebilecek Rönesans ve Reformasyon olaylarında değil, onlardan önemli ölçüde eski tarihlere dayalı dini öğelerde aramak gerektiğini ifade eder.

Berger’e göre, hayatın kutsal ve profan olarak ayrılan alanlar arasındaki duyarlı denge Hıristiyanlık, yani din tarafından “dizginleniyordu.” Fakat bu realite kaybolduğunda ise, “Dünya”nın tamamen hızlı bir biçimde dünyevileşmenin gerçekleşmesi kaçınılmaz olmuştur. Dünyevileşme modern insan için zaten tamamen yeni bir durum ortaya çıkarmıştır. Belki tarihte ilk kez dünyanın dini bakımdan yasallaştırılışları yalnızca az sayıda bir entelektüel için değil, başka kenardaki bireyler ve özellikle de tüm toplumların geniş halk yığınları için de makul olma özelliklerini yitirmiştir. Yani, sadece devlet veya ekonomi gibi büyük kurumlar için değil, günlük hayatın gelişi-güzel alışkanlıkları için de bir “anlamsızlık” sorunu baş göstermiştir.⁵³⁵

Sekülerleşmenin Berger penceresinden ne olduğuna, etkilerinin nasıl gerçekleştiğine baktıktan sonra şimdi de Berger’in yazın hayatının ilk dönemlerine rastlayan, sekülerleşmeyi dinin yukarısına çıkardığı düşüncelerini ele alabiliriz.

Berger’e göre bir kere, her şeyden önce, dünyevileşmenin sokaktaki insanı etkilediği en çarpıcı yönlerinden biri, dinde bir “güvenilir olma bunalımı” doğurduğu yöndedir. Çünkü bir açıdan dünyevileşme, realitenin geleneksel dini tanımlamalarının makul olma

⁵³⁴ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 171.

⁵³⁵ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 188-190.

özelliklerinin topyekun çöküşüyle sonuçlanan bir gelişmedir. Dünyevileşmeyi, ancak modern toplumdaki somut alt-yapısal süreçlerin bir “yansıması” olarak gözükecek biçimde çözümlenmek mümkündür. Dünyevileşme, dinin üzerinde o denli etkindir ki, onun etkisi altında olan din bugün ancak “bağımlı bir değişken” olarak ikna edici bir biçimde tahlil edilebilir.⁵³⁶

Din, bir yerde biçimlendirici bir güç olarak gözükebilirken müteakip başka bir yerde de tarihi açıdan bağımlı bir oluşum biçimi olarak gözükebilir. Bir kimse bu tür bir değişikliği, tıpkı din ile onun ayrı altyapıları arasında olduğu gibi nedensel etkinlik “yönünde” “ters” bir değişiklik olarak niteleyebilir. Dünyevileşme de böyle bir olgudur. Kitab-ı Mukaddes geleneğinden kaynağını alan dini gelişmeler modern seküler dünyanın oluşmasında nedensel etkenler olarak görülebilir. Berger, “Fakat bir kere bu dünya oluştuktan sonra, kesinlikle bir oluşturucu güç olarak dinin süregelen etkinliğini saf dışı bırakması elden bile değildir.”⁵³⁷ diyerek Hıristiyanlığın oluşturduğu dünyevileşmenin kendisinin mezarını kazdığını söyleyerek bunun tarihi bir cilve olduğuna vurgu yapar.

Berger, hem iş hayatında hem de onun etrafında oluşan ilişkilerde yaşadığı gibi günlük hayatın kapsamlı bir dünyevileşme noktasına ulaştığı anda bile, devlet ve aile kurumu gibi kurumlara hâlâ dini sembollerin ilişitirildiğinin görülebileceğini belirterek, örneğin “din fabrikanın kapısına gelince durur” yargısının “olduğu gibi kabul edildiği” bir yerde, geleneksel dini sembolleştirmeler olmaksızın evliliğe ya da benzeri bireysel ve toplumsal uygulamaların gerçekleşmediğine dikkat çeker ve dinin bu alanlardaki etkisini ortaya koyar.⁵³⁸

Az önce de belirttiğimiz gibi Berger, dinin modern toplumda evlilik vb. özel alanlarda etkili olduğuna dikkat çekmişti. Ona göre dinin özel alana doğru bu tür bir çekilişi, modern ekonomik ve politik kurumların yüksek derecede rasyonel düzenlerinin korunması için tamamen “işlevsel” bir durumdur. “Özel alan” ile “kamusal alan” aynı olamaz, diyen Berger, bir zamanlar sıkı savunucusu olduğu sekülerleşmenin dine galip geleceğini şu meşhur cümleleriyle ilan eder: “Din kamusal olduğu sürece “gerçekliği”, “gerçek” olduğu sürece ise kamusalılığı kaybeder. Bu durum, bir zamanlar belli bir toplumun üyeleri için kesinlikle bütüncül bir tanımlamalar demetini oluşturan bir kuruluş olarak dinin, geleneksel görevinden şiddetli bir biçimde kopuşunu simgeler. Dinin dünya-

⁵³⁶ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 195.

⁵³⁷ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 197.

⁵³⁸ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 198.

kurucu potansiyeli böylelikle, alt-dünyalar, parçalanmış anlam dünyaları ve birçok durumda da çekirdek aileden öteye geçmeyen makuliyet sağlayıcı yapılarla sınırlı kalır.”⁵³⁹

Berger, sözlerini daha da ileri noktalara götürür. Ona göre modern çağın sergilediği oyunu, eğer dinin gerilemesi veya çökmesi olarak kabul edecek olursak, Protestanlığın uygun bir biçimde onun allı-şallı bir provası olarak nitelendirilmesi mümkündür. Nesnelliğin durmadan kayboluşu veya dünyanın geleneksel dini tanımlamalarının realiteden-yoksun bir hale gelişiyse din, giderek bir özgür bireysel tercih konusu haline gelir, yani bireyler arası olma biçimindeki zorlayıcı niteliğini kaybeder. Bundan başka, dini “realiteler” giderek, bireysel bilincin dışında kalan olguların referans çerçevesinden onları bilinç içerisine yerleştiren referans çerçevesine “dönüştürülür”. Modern bilinç hayli dünyevileşerek, geleneksel dini tasdikler artık giderek çok sayıda insana, “ilgili” gelmemeye başlar. Bundan dolayı da dinin geleceğinin kesinlikle her yerde, dünyevileşme, çoğulculuşma ve öznelleşme gibi etkiler ve çeşitli dini kurumların bunlara kendisiyle karşı koyacağı bir tepki tarafından şekilleneceği rahatlıkla öngörülebilir.⁵⁴⁰ Böylelikle Berger’in, dünyanın her tarafından sekülerleşmenin dine galip geleceğini ve bunda hiçbir istisna coğrafyanın olamayacağını gür bir sesle ifade etmiş olmaktadır.

Berger’in meşhur *Kutsal Şemsiye* adlı eseri, 1967’de yayımlanmıştı ve 1968’de Berger, “kendi fikrini beyan etmeme” şeklindeki entelektüel çekingenliğine rağmen, New York Times’a, kendisiyle yapılan söyleşide, “XXI. Yüzyılda dine inananların çok küçük cemaatlerden ibaret olacağını; dünyanın her tarafına yayılan seküler kültüre karşı koyabilmek için de bir arada yaşamak zorunda kalacaklarını”⁵⁴¹ söylüyordu. Hatta Stark’ın da belirttiği gibi, Berger, o konuşmasında tasvir yeteneğini de kullanarak “dine inanan kimsenin halinin giderek Amerikan üniversitelerinden birine uzatmalı bir ziyarette bulunan Tibetli bir müneccimin durumuna benzeyeceğini” ifade ediyordu.

Sonuç olarak diyebiliriz ki “Genç Berger” olarak isimlendirebileceğimiz Berger’in Birinci Dönemi’nde, o, modern dönemde dinin, bir kültürde paylaşılan ve herkesi içine alan insani bir gerçeklik algısına sevk eden ve böylece insanı yabancılaşma tehlikesinden kurtaran kutsal şemsiye olma vasfını yitirdiğini önemle vurgular.

2.4.2.6. Berger’in İkinci Dönemi: Sekülerizmin Krizi

Peter L. Berger 1960’lardan 1990’lara kadar sekülerizmin sıkı savunucusu olup “dinin krizi”ni dillendirirken, 1990’lardan itibaren ise tam zıt kutba geçerek sekülerizm

⁵³⁹ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 204.

⁵⁴⁰ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 247-249.

⁵⁴¹ Stark, a.g.m., s. 36.

karşıtı olmuş ve artık “sekülerizmin krizi”ni dillendirmeye başlamıştır. Entelektüel dünyada Berger denilince belki de onunla ilgili akla gelen ilk şey, onun bu düşüncelerindeki değişimdir. Tam bir tarih vermek gerekirse eğer, Berger’in bu yeni fikirlerini ifşa etmeye başladığı tarih 1996, sistemli halde sunduğu makalesi ise *National Interest*’te yayımlanan meşhur “Secularism in Retreat”⁵⁴² başlıklı makalesidir.

Berger, Din Sosyolojisinin, başlangıcından bu yana, yani Durkheim ve Weber’le başlayan klasik dönemden itibaren, sekülerleşme olgusunun cazibesine kapınıldığını söyler. Basit olarak “dinin gerek toplumda gerekse bireysel bilinçte önemini kaybetmesi”⁵⁴³ şeklinde tanımlanabilecek sekülerleşmenin bu cazibesine kendisinin de bir zamanlar kapıldığını ama son dönemlerde artık bunun çok yanlış olduğunu düşünmeye başladığını belirtir.

Modernitenin dine esaslı bir şekilde düşman olduğunu iddia eden sekülerleşme teorisine göre, bir toplum ne kadar modernize olursa, o kadar dinden uzaklaşır. Aydınlanma’ya kadar geri götürülebilecek sekülerleşme teorisinin ana teması gayet nettir: “Modernleşme ile hem toplumsal seviyede hem de bireyin zihninde (bilincinde) din gerileyecektir.”⁵⁴⁴ İşte bu teorinin büyümesine yıllardır kapılan tarihçiler ve sosyal bilimciler, artık bu teorinin doğruluğu-yanlışlığı ya da halen geçerliliğini sürdürüp sürdürmediği konusunda yoğun bir tartışma içerisine girmişlerdir. Berger’e göre bu tartışmanın anlamı da gayet açıktır: Modernite daha önceleri iddia edildiği gibi dine düşman olmayabilir. Teoriyi tenkit edenlerin bazılarına göre zaten sekülerleşme hiçbir zaman bir gerçeklik olmamış; modern dünyada din önemini eskiden olduğu gibi korumuştur. Ama teoriyi bu derece reddetme eğiliminde olanların sayısı çok fazla değildir. Daha yaygın olan tenkit, “sekülerleşmenin var olduğu, ama öyle iddia edildiği kadar yaygın ve belirleyici olmadığı”⁵⁴⁵ şeklindedir. Onlara göre problemin kaynağı, sekülerleşmenin kapsam ve derecesinin daha önceki araştırmacılar tarafından abartılmış olmasıdır. Bir taraftan modernleşmenin bazı bakımlardan sekülerleşmeye sebep olduğu, hatta bazı coğrafyalarda bunun daha fazla hissedildiği doğrudur. Ama modernleşmenin sekülerleşme karşıtı birçok güçlü hareketi doğurduğu da ortadadır. Ayrıca toplumsal seviyedeki sekülerleşmenin mutlaka bireysel bilinç seviyesinde de gerçekleşmesi gibi bir

⁵⁴² Peter L. Berger, “Secularism in Retreat”, *National Interest*, Winter 1996/1997, pp. 3-12. Makale daha sonra kendi kitabında başka bir başlıkla yayımlanmıştır: “The Desecularization of the World: A Global Overview”, ed. P. Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Michigan 1999, pp. 1-18.

⁵⁴³ Berger, “Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri”, *Laik Ama Kutsal*, s. 88.

⁵⁴⁴ Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, s. 76.

⁵⁴⁵ Berger, a.y.

zorunluluk da söz konusu değildir. Birçok toplumda bazı dini kurumlar güçlerini ve etkilerini kaybetmişler, ama hem eski hem de yeni dini inanç ve ibadet şekilleri, bazen yeni kurumsal şekillere, bazen de aşırı dini ifadelerle dönüşerek fertlerin hayatlarındaki yerlerini korumuşlardır. Buradan çıkan sonuç, aslında din ile modernite arasındaki ilişkinin oldukça karmaşık bir mahiyet arz ettiğidir.⁵⁴⁶

Dünyanın hemen her tarafındaki inanç fotoğrafı, kendisinin de bir zamanlar sıkı savunucusu olduğu sekülerleşme teorisinin yanıldığını gösterir. Berger'e göre o zamanlar bu teoriyi savunmak için gerekli sebepler olsa da bugün bunu söylemek ihtimal dahilinde değildir. Çünkü bugün itibarıyla modern toplum yakından incelendiği zaman, din ve sekülerizm çekişmesinde garip bir yer değişiminin olduğu görülür. Şöyle ki: Modern dünyada önceleri din kriz yaşarken şimdilerde sıra sekülerizme gelmiştir. Bir dünya görüşü olarak sekülerizm, Aydınlanma düşüncesiyle aynı kaderi paylaşarak son zamanlarda önemli bir sarsıntı geçirmiştir. Bu da tabiatıyla dinin modern toplumdaki durumunu ve geleceğini etkilemektedir.⁵⁴⁷

Çeşitli toplumlar bugün moderniteyi reddetme ya da ona alternatif arama durumundadır. Aslında modernitenin mutlaka dinin gerilemesine neden olacağı öngörüsü herhangi bir değer taşımaz. Çünkü çok fazla geleneksel inançları olanlar da dâhil olmak üzere, dindar insanlar da modernite ile sekülerleşme arasında bir ilişki olduğunu kabul edip bu durumdan şikâyetçidirler. Hatta bunlardan bazıları moderniteyi, her fırsatta mücadele edilmesi gereken bir düşman olarak görmektedir. Bunun tersine bazıları da moderniteyi dini inanç ve uygulamaların kendisine adapte olması gereken yenilmez bir dünya görüşü olarak algılamaktadırlar. Bir diğer deyişle reddetme veya adapte olma, sekülerleştiği düşünülen dünyada dindar insanların önünde bulunan iki yoldur. İspanya ve İran örneğinden yola çıkan Berger'e göre, dünyanın birçok bölgesinde dini fetih olarak adlandırılacak denemelerin başarılı olma ihtimali yoktur. Çünkü kültürler arası iletişimde önemli atılımlarla heterojen toplumlar ortaya çıkaran ve dinin inhisarını değil de çoğulculuğu yeğleyen modernleşme buna müsaade etmez. Kök saldıdığı her yerde modern kültür çok etkili bir güce sahiptir ve bundan korunmak için çok sıkı bir savunma sistemine

⁵⁴⁶ Berger, "Sekülerizmin Krizi", *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Der.-Çev.: Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, ss. 12-13.

⁵⁴⁷ Berger, "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine", a.y.

ihtiyaç vardır. Doğu Pensilvanya'daki Amish⁵⁴⁸'lere veya Brooklyn'in Williamsburg bölgesinde Hasidic⁵⁴⁹ hahamlarına bu zorluğu sormak gerekir.⁵⁵⁰

Berger'e göre modern seküler kültürün bu görünür gücüne rağmen, sekülerleşme teorisinin doğru olmadığı, dini kurumların uyguladıkları çeşitli adaptasyon stratejilerine bakıldığı zaman net bir şekilde görülür. Eğer gerçekten de sekülerleşmiş bir dünyada yaşıyor olsaydık, o zaman dini kurumların ayakta kalmaları sekülerizme adapte olmayı ne derece başardıklarıyla doğru orantılı olurdu. Ama sonunda dini topluluklar varlıklarını devam ettirdiler ve sekülerleşen dünyanın isteklerine adapte olmayı reddettikleri ölçüde de geliştirdiler. Kısacası, sekülerleşmiş dine yönelişler genelde başarısızlığa uğradı.⁵⁵¹ Berger, bu bahsedilen şeylerin, artık modernleşme ile sekülerleşmenin özdeş olduğu (veya modernleşmenin sekülerleşmeye yol açtığı) fikrinin doğru olmadığını veya en azından artık modern dünyada sekülerleşme karşıtlığının sekülerleşme kadar önemli bir hadise olduğunu gösterdiğini belirtir.

Berger, "dinin krizi"nden "sekülerizmin krizi"ne geçişte "teselli" meselesinin önemine atıf yapar. Daha önce ele aldığımız "teodisi problemi"nde de benzeri şeyler söyleyen Berger'e göre, Max Weber'in de belirttiği gibi, her insan topluluğu dünyada kaçınılmaz olarak yaşanan elem, haksızlık ve kötülükleri iyi niyetle yorumlamaya, "en yüksek iyiliğin meydana gelebilmesi için fenalığın gerekli olduğuna inanmaya (teodise)" mecburdur. Bu nokta şüphesiz dinin her zaman üstlendiği sosyal ve psikolojik fonksiyonlarından birisi olmuştur. Modern sekülerizm ise, insanların ferdi elemelerini ve dünyadaki adaletsizlikleri teselli etmede herhangi bir işleve sahip değildir. Maddi manevi mahrumiyetlere maruz kalan, fiziksel acılar taşıyan, hatta en basitinden geçimsiz bir evliliğe tahammül etmek zorunda olan bir insana *ilerleme efsanesinin* o büyük ideallerinin sunacağı hiçbir şey yoktur. Sonuç olarak şurası bir gerçektir ki, Aydınlanma sekülerizmi bu anlamda sahip olduğu potansiyeli tamamen kaybetmiş ve sonuçta dinin teselli kabiliyeti insanların gözünde yeni bir güvenilirlik kazanmıştır.⁵⁵²

Berger'in son paragrafta dile getirdiğimiz düşünceleri hakikaten çok önemlidir. Zira modernizm ve onun doğurduğu sekülerleşme, insanoğluna vaat ettiklerinden hiçbir şeyi yerine getirememiş, onu yalnızlığa, çaresizliğe terk etmiştir. Çünkü Berger'e göre modernizm insanların kesin olarak inandıkları şeyleri, tüm eski inançları zedelemekte,

⁵⁴⁸ Her türlü teknolojik aleti kullanmaya karşı olan, daha çok ziraat vb. yollarla hayatlarını devam ettirerek dışı kapalı bir topluluk halinde yaşayan Hıristiyan bir grup.

⁵⁴⁹ Mistik yaşantıya, vecd hayatına önem veren ve çağdaş medeniyete tepki gösteren bir Yahudi grubu.

⁵⁵⁰ Berger, "Sekülerizmin Krizi", ss. 14-15.

⁵⁵¹ Berger, "Sekülerizmin Krizi", s. 15.

⁵⁵² Berger, "Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine", s. 77.

insanları inanç ve değerlerinde şüpheye düşürmektedir. Oysa bu şüphe ortamı (veya şüphencilik) insanların çoğunun taşıyamayacağı bir yükür. Onun için yalnızca dini bir hareket değil, kesin bilgi vaat eden ve inançta kesinlik unsuru içeren herhangi bir hareket artık bugün modernizmin getirdiği bu yüke tepki olarak âmiyane tabirle piyasada kendisine yer bulmaktadır.⁵⁵³

Din sosyolojisinin son dönemdeki en önemli başarısının, bir zamanlar ağza bile almaya cesaret edilemeyen “sekülerleşme teorisi”nin reddi olduğunu belirten Berger’e göre, bunun nedeni, felsefi ya da teolojik anlamda yaşanan değişiklikler değil, tezin, ABD de dahil olmak üzere dünyanın dört bir yanında elde edilen deneysel bulguları açıklamada yetersiz kalışıdır.⁵⁵⁴ Öğrencilerine bir teolog veya filozof olmaya göre sosyolog olmanın en zevkli yanının bu olduğunu söylediğini belirten Berger’e göre, bir sosyolog inandığı teoriler ve onu destekleyen bulgular varken, zamanla bunların doğru olmadığını ve yeni delillerle bir bir yanlışlandığını görebilir.

Modernitenin ve sekülerizmin bugün kesin bir kriz içerisinde olduğunu söylemek için oldukça önemli nedenler vardır Berger’e göre. Çünkü Üçüncü Dünya ülkelerindeki modernizasyonun aynı çizgide gerçekleşen ve değiştirilemeyecek olan bir süreç olmadığı çok daha açık bir hal almaya başladı artık. Dahası, en başından beri, modernizasyon süreci, karşı-modernizasyonun kontrolü altında gerçekleşen karşı-koyucu/telafi edici güçlerle sürekli etkileşim halinde olan bir süreçtir. Berger, sekülerizasyonun da aynı şekilde karşı-sekülerizasyon güçleri ile sürekli etkileşim halinde olan bir süreç olduğunu düşünmektedir. Bu etkileşimi tüm detayları ile araştırmadan, karşı-modernizasyon ve karşı-sekülerizasyon hareketlerinin yalnızca Üçüncü Dünya ülkelerinde gözlemlenmediğini, aynı zamanda kapitalist ve sosyalist varyasyonları içerisinde barındıran ve gelişmiş endüstri toplumları dediğimiz ülkelerde bile gözlemlendiğini söylemek yeterli olacaktır.⁵⁵⁵

Diğer taraftan din tabii ki geleneksel toplumlardaki gibi toplum üzerinde tek yetke değildir, çünkü modernleşmenin getirmiş olduğu çoğulculuk ile yüzyüzedir. Bundan dolayı eski dönemlerde en önemli işlevlerinden biri olan “sembolik bütünleştirme” işlevini kısmen de olsa yerine getirememektedir. Artık din, bugün, bütün toplumsal kurumlar için kuşatıcı semboller sağlama gücünden gittikçe yoksunlaşmıştır. Eski dinsel semboller artık yeni kurumlar örgüsünü kucaklayamamaktadır. Din savunucuları, dinin bu bütünleştirici gücündeki azalmadan hoşnut değillerdir ve son zamanlarda dini kurumlar bu eğilimi

⁵⁵³ Berger, “Sekülerizmin Krizi”, s. 18.

⁵⁵⁴ Berger, “Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri”, s. 90.

⁵⁵⁵ Berger, *A Rumour of Angels*, pp. 137-138.

tersine çevirmek için büyük gayret göstermektedir. Berger'e göre, en yaygın şekliyle, bunlara dini "modern hayata uyumlu" hale getirme, "din ve dünya arasında köprü" kurma veya "dini güncelleştirme" projeleri adları verilebilir. Fakat bu manzaraya tek bir pencereden bakıp dinin birleştirici gücünün modern toplumda yok olduğunu söylersek çok acele etmiş oluruz. Bunun yerine "dinin, toplumun genel bütünleştiricisi olmaktan, belirli toplumsal grupların özel bütünleştiricisi olma durumuna düştüğünü söyleyerek mevcut toplumsal manzaranın daha iyi bir tasvirini yapmış oluruz.⁵⁵⁶ Çünkü şurası çok açıktır, ufak tefek değişiklikler yaşansa da bugün dünya olabildiği kadar dindar durumdadır.

Berger'e göre dünyanın bu yeniden dindarlaşmasının en önemli sebeplerinden birisi de "aşkınlık"tır. Aşkınlık insan hayatının ulaştığı sınırları tecrübe etmesi demektir. Sınırların bir tarafı her günkü olaylar, pratik aktiviteler dünyasıdır ve aynı zamanda kişinin besbelli bir şekilde evde olduğu dünyadır. Sınırların bir diğer tarafı da, esrarengizlikler dünyasıdır, sıradan hayat varsayımlarının olduğu "külliye başka" bir dünyadır. İlk dönemlerden beri insanoğlunun bu ikili tecrübeyi yaşadığına dair yeterli kanıtlar vardır. İnsani dinler çok yönlüdür ve aşkınlık deneyimini yaşayabilmek için çok büyük çaba sarfedilmelidir. Şu kadar ki, modern bilinç sekularizasyon tarafından şekillendirildiği için, tarihteki radikal bir yeniliği/tuhafılığı meydana getirmektedir. Modernleşme ile birlikte artık, aşkınlıkla yüzleşmek için çaba sarfetme terk edildi, der Berger. Hatta ona göre mümkün olduğu ölçüde gündelik yaşam, aşkınlık gerçeğinin sembollerini ortadan kaldırmaktadır. Hatta daha radikal bir şekilde, bu büyük ortadan kaldırma işi, aşkınlığın simgesi olan her şeye atfedilen gerçeklik statüsünü inkâr ederek entelektüel olarak da yasallaştırılmış, meşrulaştırılmıştır. Aşkınlık inkâr edilmekte, farklı terimlerle açıklanmakta ve sonuç olarak da illüzyon ya da hüsnükuruntu olarak lekelenmektedir. Sekularizasyon çok büyük çaplı bir basitleştirmedir. Sekülerize olmuş dünya görüşünde, yaygın bir şekilde rasyonel (en azından ilkesel olarak) sıradan olan yalnızca bir gerçeklik vardır. Artık sınırlar yoktur ve sınırların ötesindeki gerçeklikler ortadan kalkmıştır. Gilbert Chesterton bu dünya görüşünü, öğle yemeğinden hemen sonra bir işadammın hafifçe bir uyuklama hali hissetmesi olarak tanımlamıştır. Berger, "aşkınlığın" olmadığı bir dünyada yaşamının imkan dahilinde olmadığına, çünkü bu dünya görüşünün nihai anlamda çökeceğine inandığını söyler. Bunun sebebi ise "aşkınlığın" asla insan tecrübesinin kökünden sökülüp atılamamasıdır.⁵⁵⁷

⁵⁵⁶ Berger, "Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi", ss. 149-151.

⁵⁵⁷ Berger, *Facing up to Modernity*, p. 210.

Berger'e göre dini ihtiyaç ve bu dünyada tecrübe edilen kısıtlı varlık alanının ötesine yönelik bir anlam arayışı, insanlığın hep var olan bir özelliği olmuştur. Bu iddia yalnızca teolojik bir ifade değil, aynı zamanda antropolojiktir. Hatta ateist bir düşünür bile bunun böyle olduğunu rahatlıkla kabul edebilir. Din ihtiyacını sonunda imha etmek, türlerin mutasyonu gibi bir şeyi gerektirir. Aydınlanma düşünürlerinin radikal olanları ve onların çağdaş entelektüel mirasçıları din konusunda böyle mutasyona benzeyen bir şey umdular. Ama bugüne kadar böyle bir şey olmadı ve yakın gelecekte de olması mümkün gözükmemektedir. Kısacası, yeniden canlanan bu dini hareketlerin seküleriteye ortak olarak yönelttikleri tenkit şudur: “Aşkınıktan (semavilikten) yoksun bir insan varlığının gücü kuvveti ve anlamı yoktur.”⁵⁵⁸

Başta Amerika olmak üzere dünyanın hemen her tarafında “aşkınlık” ve “anlam” arayışlarının yeniden hâkimiyeti sonucunda insanların dine bağlılıklarının daha da arttığını, bundan dolayı da hemen her coğrafyada farklı şekil ve niteliklerde yeniden bir dini canlanmanın/uyanışın meydana geldiğini vurgular. Örneğin Amerika’da “mezhepsel din” için de olsa, Bellah’ın dile getirdiği gibi “sivil din” için de olsa, kesin bir şey vardır ki, o da dinin Amerika’da yeniden güçlü bir biçimde görünürlük kazandığıdır. Kiliselerin dini olan “mezhepsel din”in uzun zamandır yasal eşitlik şartları altında yan yana var olduklarını belirten Berger, mezhepsel dine göre biraz daha muğlak bir varoluşa sahip olan “sivil din”in de, Amerikan siyasal düzenine temel teşkil ettiği farzedilen inançların ve normların karışımına işaret eder. Son birkaç yüzyıldır varolan Amerika’daki sivil din düşüncesinin Robert N. Bellah’ın etkili yazılarıyla daha da ön plana çıktığını belirten Berger, Herberg, Gunner Myrdal gibi kişilerce de tabire katkıda bulunulduğunu belirtir.⁵⁵⁹ Özellikle 1955 yılının “dini uyanış” olarak adlandırılabilir bir yıl olduğuna dikkat çeker Berger. Çünkü o yıldan sonra, organize olmuş dinlerin bütün istatistiksel göstergeleri yükselişe geçmişti. Kilise üyeliği tarihsel olarak öngörülmemiş bir yüksekliğe ulaşmıştı. En önemlisi de, kiliselerde aktif olanlar daha genç, özellikle de genç evli çiftlerdi. Bu insanların çocukları dini eğitimde fark edilebilir bir oran artışı sağlayarak pazar okullarını tıkabasa doldurdu. Kilise kaydı yükseldiği için kiliselerin mali durumu daha iyi hale geldi. Bu paralar kârlı bir şekilde kullanılarak yatırıma sevk edildi ve mezhep sandıkları daha önce hiç olmadığı kadar doldu. Kilise inşası da yine hiç olmadığı kadar hız kazandı. Mezheplerin “dini uyanış”ına paralel olarak “sivil din” de aynı derecede neşv ü nema buldu. William Lee Miller, Eisenhower gibi isimler konuyla ilgili olarak gazete ve dergilerde yazılar kaleme aldılar,

⁵⁵⁸ Berger, “Sekülerizmin Krizi”, s. 26.

⁵⁵⁹ Berger, *Facing up to Modernity*, p. 150.

ülkenin sivil dinine yönelik düşünceler serdettiler. Berger, 1960'lardan sonra belli bir süre bu uyanışta belirgin düşüşler yaşandığını ve bu durumun kendisini o dönemlerde benimsemiş olduğu sekülerleşmeye olan bağlılığını ve inancını güçlendirdiğini belirtir.⁵⁶⁰ Fakat Berger'e göre, bu durum bu şekilde devam edip gitmemiş, insanoğlunun fitratından gelen inanma duygusu ve ihtiyacı galebe çalarak dini tekrar yükselişe geçirmiştir. Çünkü temel dini düşünce, insanoğlunun gerçekte dünyada yalnız olmadığıdır.

Dini uyanış durumu, sadece Amerika'ya özgü bir durum değildir. Dünyanın büyük bir bölümünde dini hareketler yükseliş göstermekte ve bunların bir kısmı da geniş kapsamlı sosyo-politik sonuçlar doğurabilmektedir. Bunlar arasında ise iki tanesi öne çıkmaktadır Berger'e göre. Birincisi, İslam dünyasında gerek Müslüman ülkelerde gerekse Batılı ülkelerde yaşayan Müslümanlar arasında İslam'ın yükselişi. İkincisi de İslam'ın yükselişi kadar olmasa da, gelişmekte olan ülkelerde, özellikle Latin Amerika'da Pentekostal versiyonu başta olmak üzere Evanjelik Protestanlığın yükselişi.⁵⁶¹ Dini dinamizm, sadece bunlarla da sınırlanamaz Berger'e göre. Avrupa'da başı belada olan Katolik Kilisesinin, Rusya'daki Ortodoks Kilisesinin yeniden canlanması, Ortodoks Judaizmin Amerika'daki ve İsrail'deki hızla ilerleyişi, yine aynı şekilde hem Hinduizmi'in hem de Budizm'in yeniden canlanması⁵⁶² buna örnek olarak verilebilir.

Berger'e göre, bu dini canlanışlarda ortak olan nokta, sekülerizasyona karşı meydan okumaların varlığıdır. Çünkü sekülerizm genelde kendisini küresel dinamik bir dindarlık içerisinde bulur ve bu da onun pek çok ciddi meydan okumayla karşı karşıya geleceği anlamına gelir. İşte bu sekülerizasyona karşı meydan okuma tiplerini Berger üçe ayırır. İlk olarak terim, modernitenin kritik özelliği olan kurumsal farklılıkların dininin sonuçlarını kabul etme anlamına işaret eder. Birleştirilmiş kurumsal bir kontekst içerisindeki modern-önceki toplumlarda üstlenilen sosyal aktiviteler, şimdi sadece birkaç kurum için geçerlidir. Örneğin çocukların eğitimi eskiden aile ya da kabile içerisinde olurken, şimdi özelleşmiş kurumlar tarafından yürütülmektedir. Din karşılaştırılabilir bir farklılık sürecinden geçmektedir, dini icralar eskiden topluluğun kendi kendine bir aktivitesi iken, şimdi özelleşmiş kurumlar tarafından organize edilmektedir. Uzun bir süre önce modernitenin zuhurunu hazırlayan Hıristiyan Kilise, örnek bir dini özelleşme sağladı (Sezar'ın alanını Tanrı'nınkinden ayırdı).

⁵⁶⁰ Berger, *Facing up to Modernity*, pp. 151-157.

⁵⁶¹ Berger, "Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri", ss. 91-92.

⁵⁶² <http://www.firstthings.com/article/2008/01/002-secularization-falsified-1>, 19.04.2012.

Sekülerizmin ikinci tipi ise, en azından dinin kamusal rolü ile ilgilenildiği sürece, kesin bir şekilde dini olmayan amaçlarla karakterize edilir. Fransız devlet anlayışı geleneksel Aydınlanma'nın anti-Hıristiyan amaçlar içerisinde merkezileştirildi ve bu da politik olarak Fransız Devrimi ile kurulmuş oldu. Sekülerizmin bu ikinci tipi, dine tamamen özel bir mesele olarak bakmasıyla birlikte, çağdaş Fransa'daki gibi, iyi huylu bir tümör (benign) olarak görülebilir. Dini semboller ve eylemler çok katı bir şekilde siyasal yaşamda yasaklanmış, bununla birlikte hukuk tarafından da korunmuştur.

Sekülerizmin üçüncü tipi, iyi huylu tümörden daha başka bir şeydir, Sovyetler Birliği'nde ya da diğer komünist rejimlerde görüldüğü gibi. Fakat her ne şekilde olursa olsun, din toplumsal yaşamdan özel alana tahliye edilmişti, atılmıştı. Sekülerizmin tüm tipolojileri sosyal gerçekliği aşırı bir şekilde yalınlaştırmıştır, fakat burada sekülerizmlerin spektrumunu düşünmek faydalı olur: Kilise-devlet ayırımının geleneksel Amerika görünümü cinsinden olan ılımlı versiyonu vardır. Fransa'daki ayırım ise, daha radikal/aşırı bir görünümü verir bizlere. Berger, hangi sekülerizm tipi olursa olsun, hepsinin meydan okumalarla karşı karşıya olduğunu ifade eder. Kilise-devlet ayırımında Amerikan-şeklinde kurumsallaşan sekülerizmin en ılımlı versiyonuna bile, dini kurumlarla toplumun geri kalanı arasındaki ayrımı reddeden çağdaş dini hareketler tarafından bir meydan okuma vardır. Meydan okumaların alternatifi ise, insan yaşamının her alanı üzerinde dinin hükmünü tekrar kurmaktır.⁵⁶³

Berger'e göre, belirli nedenlerden dolayı, en çok dikkat, şu an radikal İslami meydan okumaya yönlendirilmiştir. Bu meydan okuma, bir toplumun hem özel hem de kamusal hayatının her veçhesinin İslami hukuk tarafından düzenlendiği Şeriat devleti ideali tarafından sunulmaktadır. Müslümanlar arasında, böyle bir inancın, Kur'an'da var olan bir inancın göstergesi mi, yoksa daha sonraki zamanlarda dönüştürülen bir kabulün/inancın getirdiği bir şey mi olduğu konusunda farklı düşünceler mevcuttur. Bunu dikkate almasak bile, bütün yönleriyle kucaklayan bir İslam devleti çağrısı, çağdaş Müslümanlar arasında güçlü bir şekilde çınlamaktadır. Terörizme ya da kutsal savaşa yönelik eğilimi olmayan Müslümanlar bile aynı görüşte birleşmektedirler. Ve dinin, toplumun tüm alanlarına tekrar hâkimiyeti kurması gibi bir anlayış sadece Müslümanlara da özgü bir durum da değildir. Ortodoks Yahudileri, ya da Hindistan'daki bazı dindarlar arasında da bu görüş yaygındır.

Berger, sekülerizme karşı meydan okuma konusunda, İran, Amerika, İsrail gibi pek çok farklı din-dünya görüşlerini savunan ülkelerle ilgili örnekler verdikten sonra, konuyu

⁵⁶³ <http://www.firstthings.com/article/2008/01/002-secularization-falsified-1>, 19.04.2012.

Türkiye'ye getirerek şunları söyler: “Sekülerizme meydan okuma konusunda en önemli örneklerden biri, hem Müslüman hem de demokrasiyle yönetilen bir ülke olmasıyla Türkiye'dir. Kuruluş fikrine baktığımızda, tamamen Fransız politikası modeli ve Avrupalı olma ideali vardı. Atatürk ilke ve inkılâpları da tamamen buna göre düzenlenmiş ve kısaca Türkiye, daha anti-İslami ve hatta muhtemelen din karşıtı bir görünüm şeklinde arzulanmıştı. Son birkaç on yıldır askeriye dine/İslam'a sıcak bakan ya da dindar görüntüsü veren hükümetlerin oluşmasına engel olmuş, hatta bir şekilde iktidara gelenleri de alaşağı etmişti. Fakat Türkiye'de şu anda İslami bir parti var ve onun lideri Türkiye'den sekülariteyi atacağına ya da Şeriat düzenini tekrar getirmek istediğine dair bir söylemi yok. Siyasi konjonktür epeyce değiştiği için, şimdiye kadar askeriyenin birkaç homurtu şeklindeki tehdidini saymazsak, çok fazla siyasete müdahale edemedi.”⁵⁶⁴ Berger, yine Türkiye'ye yaptığı ziyaretlerden birinde, başkent Ankara'da yer alan Anıtkabir'in yakınındaki camii minarelerinden çok etkilendiğini belirterek, modern dünyada her türlü zorlamalara rağmen, dinin nasıl hâlâ etkin ve ayakta oluşuna şahit olduğunu belirtir.

Berger, Batı dünyasında “İslam” ile “terörizm”i eş tutan anlayışın da çok büyük yanlışlardan biri olduğunu dini canlanma paralelinde ele alır. Ona göre bugün yapılan en önemli yanlışlardan biri de, İslami hareket ile Evangelikal hareketleri “fundamentalizm” şeklinde sınıflandırmaktadır. Politik yansımaları olması sebebiyle bu iki hareketi sadece politik gözle değerlendirmek büyük bir hatadır. Onun dini teslimiyete vurgu yapan bir diriliş hareketi olduğu ortadadır. Bunun içindir ki Kuzey Afrika'dan Güney Asya'yı birçok Müslüman ülkesini kapsayan bir coğrafyaya sahiptir. Birçok yerde, özellikle de Hıristiyanlık'la çekiştiği Orta Afrika'da mühtediler kazanmaya devam etmektedir. Yine Avrupa ve Kuzey Amerika'da yeni filizlenen Müslüman topluluklar arasında gözlemlenebilen bir boyut kazanmaktadır. Hülasa, bu hareket her yerde bir yükselme ivmesi yakalamış, kendini sadece dini inançlarda değil, belirgin bir yaşama biçiminin sergilenmesi şeklinde de hissettirmiştir. Bu yaşama biçimi de din-devlet ilişkisi, kadının toplumdaki rolü, günlük yaşantıda takip edilecek ahlaki prensipler ve dini hoşgörünün sınırları gibi konularda modern paradigmalara (ölçülerle) çatışmaktadır. Şunu da hemen belirtmek gerekir ki, İslami hareket kendilerini ilerici olarak tanımlayan entelektüellerin hâlâ iddia ettikleri gibi kesinlikle daha az modernize olmuş veya “gerici” olarak nitelendirilebilecek bir toplum peşinde değildir. Hatta aksine bu hareket, modernleşmiş şehirlerde daha güçlüdür ve bazı ülkelerde de Batı tipi yüksek eğitim almış insanlar

⁵⁶⁴ <http://www.firstthings.com/article/2008/01/002-secularization-falsified-1>, 19.04.2012.

tarafından benimsenmektedir. Birçok üst sınıftan ailelerin kız çocuklarının başörtüsü ve İslami iffetin gereği bir giyim tarzını tercih ettikleri Mısır ve Türkiye buna örnek gösterilebilir. İslam dünyasının politik tartışmaların gündeme gelebildiği ülkelerinde İslam ile modern dünyanın paradigmaları arasındaki ilişkilerin şekli üzerinde çok canlı tartışmalar yapılmakta ve İslami diriliş taraftarları kendi aralarında çok farklı söylemler geliştirmektedirler. Her zerresine gelenek işlemiş olan İslam'ın, çoğulculuk, demokrasi ve pazar ekonomisi gibi modern kurumlarla uzlaşmaya varması için çok zorlu engelleri aşarak bu safhaya gelmesi gayet doğaldır.⁵⁶⁵

Burada Berger'in dini diriliş hareketleri ve İslamiyet ile bağlantılı olarak Samuel Huntington'un meşhur "medeniyetler çatışması"na karşı çıkışını da dile getirmek istiyoruz. "Dini diriliş hareketleri, din ile bağlantılı olmayan bazı konulara, örneğin politikaya nasıl bakmaktadır?" sorusundan hareketle meseleyi irdeleyen Berger, bu konuda ister istemez Samuel Huntington'un "soğuk savaşın sona ermesiyle uluslararası ilişkileri ideolojik çatışmalardan ziyade "medeniyetler çatışması" belirleyecektir" şeklindeki teziyle karşı karşıya gelineceğini ifade eder. Berger'e göre soğuk savaş doğuran o büyük ideolojik çatışma bugün artık sona ermiştir. Bununla birlikte kimse ileride yeni ve farklı ideolojik çatışmaların çıkmayacağından emin olamaz. Kaldı ki, bugün milliyetçilik bir ideoloji olarak dünyada yayılmaktadır ve her milliyetçi düşüncenin bir ideolojisi vardır. Dolayısıyla ideolojiler devri hâla geçerlidir. Berger'e göre dini olarak tanımlanabilecek bir medeniyetler çatışmasını çağrıştıran en yakın ihtimal, ancak İslam'ın radikal bir dünya ideolojisi halinde çok sayıda İslam ülkesinde hâkim olması ve o ülkelerin dış politikalarını yönlendirmesiyle gerçekleşebilir. Ama bugüne kadar da böyle bir şey olmamıştır.⁵⁶⁶

Berger, konuyla ilgili soruşturmasına devam eder. Birisi eğer, "dinin bu dünya çapındaki yükselişinin gerçek nedenleri nelerdir?" sorusunu sorarsa der Berger, ona verilecek cevap şu olacaktır: İnsanlığın tarih boyu tecrübe ederek kesinlik atfettiği değerlerin bugün artık modernite tarafından tehdit edilmiştir. Bu ise insanları rahatsız edici bir durumdur. "Bu yükselen dini hareketler, seküler düzeni tenkit noktasında ne gibi farklılıklar arz etmektedir?" sorusuna ise şöyle cevap verilir: Seküler bir dünya görüşü elit bir kültür oluşturmuş ve bu kültür, inanç ve değerleri hiçe sayılan, özellikle de çocuklarının eğitiminde bu inanç ve değerlerinin hedef alınmasından rahatsız olan geniş halk kitlelerince benimsenmemiştir. Dolayısıyla da çok sert bir anti-seküler eğilime sahip olan

⁵⁶⁵ Berger, "Sekülerizmin Krizi", ss. 18-20.

⁵⁶⁶ Berger, "Sekülerizmin Krizi", ss. 27-28.

bu dini hareketler, dini motivasyonları çok kuvvetli olmasa da seküler eliti ve onların kültürlerini benimseyemeyen insanlardan zaman zaman rağbet görmektedirler.⁵⁶⁷

Dünya ölçeğindeki bu dini canlanmanın ise iki istisnası vardır Berger'e göre. Bunlardan ilki, söz konusu sekülerleşme teorisinin geçerli görüldüğü ve halen geçerliliğini sürdürdüğü Avrupa'dır. Batı Avrupa'da gittikçe yükselen bir ivme gösteren modernleşme ile birlikte sekülerleşmeyi belirleyen göstergelerde de bir yükselme oldu: Kilisenin öngördüğü dini inançları olduğu gibi kabullenen insanların sayısı azaldı. Cinsellik, evlilik ve çocuk yapma gibi konularda çoğu kimse dini prensipleri takip etmez oldu. Kiliseye gidenlerin ve din adamı olmayı tercih edenlerin oranı büyük ölçüde düştü. Artık oralarda yaygın bir seküler Avrupa kültürü söz konusudur. Ama bunun yanında, son zamanlarda özellikle Fransa, İngiltere ve İskandinav ülkelerinde yapılan bazı din sosyolojisi araştırmaları bu gelişmelere yüklediğimiz sekülerleşme nitelemesini sorgulamaktadır. Bu tartışmalar organize kiliselere karşı var olan yabancılaşmaya rağmen, özellikle Hıristiyanlık içerisinde çok kuvvetli bir dini canlanmanın olduğunu gösteren veriler ortaya koymaktadır. Bu veriler dikkatle incelendiği zaman, Avrupa'da dini tanımlayan şeyin "sekülerleşme"den ziyade "kurumsallaşmış dinden kaçış" olduğu görülmektedir. Yani din için bir "yok olma" değil, bir "yer değiştirme" söz konusu olmuştur. Bununla beraber, Avrupa'nın dünyanın diğer bölgelerinden farklı olduğunu belirtmek gerekir. Mesela ABD, Avrupa'dan din adına müspet yönde kesin bir farklılık arzeder. Amerikalılar Avrupalılar'a nazaran daha dindar ve kiliseye daha bağlıdırlar. Tabii bu durum din sosyolojisini hayrete düşüren muammalardan birisidir.⁵⁶⁸

Avrupa'nın yanında sekülerizmin gerilediğini öne süren teze istisna oluşturacak bir örnek daha vardır: Batı'yı örnek alan ülkelerde Batı tipi yüksek eğitim alan özellikle sosyal bilimlerden insanların oluşturduğu sekülerleşmiş bir alt kültür mevcuttur. Bu alt kültür ilerlemeci ve Aydınlanmacı düşüncenin inanç ve değerlerinin kendi ülkelerindeki bayraktarlığını yapmaktadır. Dünyanın hemen her bölgesinde böyle bir tablo söz konusudur. Ama başta Müslüman ülkeler olmak üzere bazı ülkelerde bu alt kültürü terk edenlerin olduğu da bir gerçektir. Batı tipi eğitim alan Batı dışından insanların sekülerleşmeye neden bu kadar eğilimli olduklarını çok açık bir şekilde belirlemek mümkün değildir. Ama net olarak bilinen şey, global düzeyde böyle bir elit kültürün oluştuğudur. Bunun karşısında ise artık listeye her geçen gün yeni bir ülkenin eklendiği popülist karakter taşıyan (halka dayalı) çok kuvvetli bir dini hareketlenme kendisini

⁵⁶⁷ Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi", ss. 23-24.

⁵⁶⁸ Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi", ss. 21-22.

hissettirmektedir. Bu hareketlenmenin arka planındaki motivasyonunun en önemli özelliği de, onun dini olmaktan öte, söz konusu seküler elit tabakaya yönelik bir protesto ve karşı duruş içermesidir.⁵⁶⁹ Oranları fazla olmasa da, çok etkin makamlarda bulunan entel gruplar arasında sekülerizmin etkisinin halen devamlılığını sürdürdüğünü belirten Berger'e göre genel anlamda sosyal ve beşeri bilimler alanında Batı tipi yüksek eğitimden geçen bu Batılı entelektüeller mesela İstanbul'a, Kudüs'e, Yeni Delhi'ye seyahat ettiklerinde sadece kendileri gibi entelektüel tabakadan kişilerle hasbihal etmektedirler. Farklı ülkelerde kendileri gibi insanları görünce de bu fakülte kulübü üyelerinin o ülkelerin kültürel dokusunu temsil ettiğini zannetmektedirler. Berger'e göre onların bu tavrı da oldukça yanlıştır.⁵⁷⁰

Peki dünyanın en modern ve gelişmiş ülkesi olarak telakki edilen Amerika, daha az modernlik vasfı bulunan Avrupa'dan niçin çok daha dindar? Bunlardan hangisi istisnai bir durumdur, Amerika mı, yoksa Avrupa mı? Berger, bu soruya Avrupa'nın istisna teşkil ettiğini söyleyerek cevap verir. Çünkü Amerika da dahil olmak üzere dünyanın hemen her tarafı dindarlaştırırken Avrupa'nın gittikçe sekülerleşmesi normal bir durum değildir. Dinin dünyadaki genel durumuna bakınca, sekülerleşmeyi bir norm olarak değil de açıklanması gereken ilginç ve sapkın bir fenomen olarak ele almak gerekir. İşte bundan dolayı da bir grup araştırmacı Avrupa'nın bu seküler yapısının nasıl açıklanması gerektiği üzerine kafa yormaktadırlar. Bunlar arasında Fransa'da Danièle Hervieu-Léger, İngiltere'de Grace Davie ve Almanca konuşan ülkeler arasında yoğunlaşan Paul Zulehner öne çıkan isimlerdir.⁵⁷¹

Din sosyolojisinin sekülerleşme konusundaki en önemli görevlerinden birisinin de, Avrupa ile Amerika'yı kıyaslamak olması gerektiğini düşünür Berger. Çünkü böyle bir karşılaştırma, modernite ile sekülerleşme denklemini, yani modernitenin sekülerleşmeyi doğuracağı tezini geçersiz hale getirecektir. Çünkü Amerika Avrupa'ya göre çok daha dindardır, ama daha az modern değildir. Avrupa ile Amerika arasındaki bu farkın sebebi nedir, denilecek olunursa, kendisinin de kesinlikle cevabı tam olarak bilmediğini,⁵⁷² bu sorunun ancak tarihçilerle sosyologların işbirliği neticesinde cevaplandırılabileceğini vurgular. Ancak her ikisiyle ilgili gelecek öngörüsü konusunda da, bir söyleşide,

⁵⁶⁹ Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi", ss. 22-23.

⁵⁷⁰ Berger, "Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri", s. 91.

⁵⁷¹ Berger, "Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri", s. 93.

⁵⁷² Berger, "Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri", ss. 94-95.

önümüzdeki yıllarda Amerika'nın gittikçe daha dindar, Avrupa'nın da gittikçe daha seküler bir görüntü arzedeceğini belirtir.⁵⁷³

Berger, bugün din sosyolojisinde bazı soruların doğru sorulması gerektiğini ifade eder. Örneğin "Amerika niçin daha dindar?" yerine "Avrupa niçin hâlâ seküler?" sorusunu sormak gerekir. Yine mesela "İran'daki fundamentalizmi nasıl açıklarsınız?" sorusu yerine "Niçin Batı Avrupa farklı?" sorusunu sormak gerekir.⁵⁷⁴

Avrupa'nın "farklı" durumuna rağmen, yine orada da kısmî oranda da olsa Amerika'nın da içerisinde bulunduğu dünyanın diğer bölgelerinde olduğu gibi "maneviyat" patlaması yaşanmaktadır. Bugünlerde insanlar "Ben dindar değilim ama maneviyatım var" demekteler. Bu tür cümlelerin anlamı sabit değildir. Bu anlayış, bir tür New Age inancını ya da pratiğini kabul eden bir kişiye ait olabilir. Fakat daha açığı anlamı basittir: "Ben dindarım; fakat varolan herhangi bir kilise ya da dini gelenekle özdeşliğim yok." Grace Davie bu tutumu (var olan herhangi bir dini kuruma) "ait olmadan inanma" olarak tanımlamaktadır. Diğer taraftan "inanmadan ait olma" vardır ve bu da daha çok Avrupa'da yaygındır.⁵⁷⁵

Berger, Avrupa'nın sekülerleşmiş bir toplum olmasından ötürü normal şartlar altında ne iç siyasetinde ne de dış siyasetinde dinin önemli bir rol oynamaması gerektiğini belirtir. Fakat bunun ilginç ve dikkate değer bir istisnası vardır ki o da Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne kabulü meselesidir. Berger'e göre Türkiye'nin Avrupa Birliğine kabulü meselesinde dini faktör gittikçe baskın hale gelmektedir. Hem siyaset kanadı hem de Avrupa halkı bu karmaşık devam eden tartışmayı dini açıdan anlamlandırmaya çalışmaktadır. Berger'e göre burada, gerçekten, dinin, "görünmeyen" dinden sendeletecek bir engel olan dine değişiminin harika bir örneği var. Bu değişimi şu şekilde anlamak gerekir. Doğu ile Batı arasındaki stratejik konumundan ötürü Türkiye, Amerika'nın olduğu kadar Avrupa'nın da ilgisi arasındadır ve bu yeni bir şey değildir. Türkiye'nin gelecek sıralaması, 21. yüzyılın ilk on yılında daha özel bir tını getirmektedir, en azından küresel anlamda dinin yükselen bir konuma sahip olmasında katkısı olmasından dolayı. Bu değişen parametrelerin detayları daha komplike bir yapı arz etmektedir. Berger'e göre özetle, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkımının ardından 1923'de modern Türkiye Cumhuriyeti kuruldu. Mustafa Kemal Atatürk'ün önderliğinde, Türkiye –kamusal hayatın

⁵⁷³ Mathewes, "An Interview with Peter Berger," p. 156.

⁵⁷⁴ "Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger" *The Christian Century*, October 29, 1997, pp. 972-978

⁵⁷⁵ Peter L. Berger-Grace Davie-Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe?*, Ashgate Publishing Company, Burlington, USA, 2008, p. 15.

sekülerleşmesinden kurumsal değişime kadar her şeyi Batılılaştıran– aşırı bir katı reform programı uygulandı. Fransa’daki laiklik, birebir uygulamaya konuldu; fakat bunlar Türkiye’nin Müslüman bir toplum olduğu gözden uzak tutularak yapılmıştır. Doğrusu Türkiye için anahtar soru buradan itibaren başlamaktadır:

“Aşırı (katı) seküler bir devlet, İslam’ın görünürlüğünü özel hayatla olduğu kadar kamusal hayatla da nasıl uzlaştırabilir?” İslami özelliği belirgin olan politika sisteminin içerisinde yavaş yavaş ortaya çıkan bu durumun, tartışmanın merkezi olduğuna dikkat çeken Berger’e göre değişim, ilk olarak 1960’larda Merkez Sağ Adalet Partisi’nde başladı. Takip eden yıllarda parti isimleri değişikliğe uğrasa da bu şekilde devam etti. 1995’de Refah Partisi oyların yüzde yirmisini aldı ve bu bir yıl sonra hükümete katılmayı sağladı. Ancak reaksiyon hızlıydı: “1998’de hem Refah Partisi hem de onun lideri Necmeddin Erbakan, anti-seküler etkinliklerde yer aldıklarından dolayı beş yıllığına siyasetten men edildiler. Bu tür engellemelere rağmen, başka bir “din-merkezli” parti, Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP), 2002’de çok önemli bir güç elde etti ve seçimi kazandı. Hem başbakan (Recep Tayyip Erdoğan) hem de dış işleri bakanı (Abdullah Gül), Türkiye’nin siyasi hayatında önemli bir değişikliğe işaret eden, İslami arkaplana sahip siyasetçilerdi. Yalnızca beş yıl sonra Abdullah Gül, protestolu ve tartışmalı bir seçimin ardından, cumhurbaşkanı olarak seçildi.”⁵⁷⁶

Berger’e göre, Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne kabulünde ortaya çıkan dini faktör gittikçe merkezi bir mesele haline gelmektedir. Bu, aşama aşama devam eden bir tartışmadır. İlk başta, kabul sürecinin ilk dönemlerinde, hem ideolojik olarak hem de pratik olarak sekülerizm ısrarı Avrupa’ya doğru bir adım olarak görüldü ve bu askeriye tarafından da güçlü bir şekilde desteklendi. Ancak gün geçtikçe sekülerizm üzerindeki güçlü vurgunun, demokratik süreçte aktif Müslüman seçmenlerin yeri konusunda saygısız davranmak olarak algılandığı daha görünür hale gelmeye başladı. Üstelik, daha sonra da bu seçmenler, Türk toplumundaki rollerini yerine getirememektense, Avrupa Birliğine olan kabulü ilerletmenin önemi konusunda önemli bir farkındalık oluştu. Bundan dolayı, İslami parti AKP, Türk toplumundaki sekülerizmin en güçlü destekçilerinden biri olan TSK ile karşıt fikirler benimseyerek, 2007’de Türkiye’nin Avrupa Birliğine üyeliği konusunda yeniden bir köprü oluşturdu. Bundan dolayı kuşkulu bir mantıkla şöyle demek mümkün Berger’e göre: “Hristiyan” Avrupa İslamî kimliği olanlara “seküler” Türkiye’den daha cömert davranıyor görüntüsü vermektedir.”⁵⁷⁷ Berger’in Türkiye’yi bu denli yakından

⁵⁷⁶ Berger vd., *Religious America, Secular Europe?*, pp. 135-136.

⁵⁷⁷ Berger vd., *Religious America, Secular Europe?*, p. 136.

takip ederek onu tanıması ve ülkeden hareketle sekülerleşme-din ikileminde dünya fotoğrafını tartışması oldukça ilginç ve dikkat değer bir durumdur.

Din sosyolojisinin modern döneminde en fazla tartışılan, hakkında makaleler ve kitaplar yazılan konulardan birisi de hiç şüphe yok ki Yeni Dini Hareketler'dir (YDH). Berger'in eserlerinde YDH ile ilgili çok geniş ve derin tartışmalar görmediğimiz için bu konuyu ayrı bir başlık halinde incelemedik. Fakat önemine binaen Berger'in bu konudaki düşüncelerine çok kısa bir şekilde değinmekte yarar vardır. Berger, dünyanın pek çok bölgesinde olduğu gibi "seküler" Avrupa'da da YDH'nin varlığına dikkat çeker ve orada da dini hareketlerin toplumsal ve siyasal gelişmeleri etkileyebilecek düzeyde varlık gösterdiklerini ileri sürer. Bu bağlamda Berger, yoğun bir şekilde alan araştırmalarına konu olan YDH'yi, modernitenin bir sonucu olarak ortaya çıkan ve insanın tahammül edemeyeceği bir durum olan belirsizlikler karşısında, belirlilik iddiasıyla gündeme gelen herhangi bir hareket gibi talep gördüğünü söyler.⁵⁷⁸

Dünyanın artık derin bir sekülerizm çıkmazında olduğunu söyleyen sadece Berger değildir. Rodney Stark, Robert N. Bellah gibi ünlü sosyologlar da Berger gibi sekülerizmin önemli bir kriz içerisinde olduğunu belirtirler. Hatta David Martin, konuyu daha da ileri götürerek, "sekülerleşme" kavramının sosyoloji literatüründen atılmasını önerir.

Örneğin Stark, herkesin, bir zamanlar dünyanın daha dindar olduğu, geçmiş zamanlarda insanların çoğunun dini pratikleri fazlasıyla yerine getirdiği yönünde "geçmişin daha dindar olduğu efsanesi"ne kapıldığını belirterek, bunun olsa olsa bir nostaljiden ibaret olduğunu, çünkü birçok Ortaçağ tarihçisinin hemfikir olduğu gibi tarihte tam bir "İnanç Çağı"nın hiçbir zaman yaşanmadığını ifade eder. Ve yaklaşık üç asırdır süregelen başarısız kehanetlerden ve "geçmiş" ile "şimdi"nin yanlış sunumundan sonra, sekülerleşme doktrinini, başarısız teoriler mezarlığına defederek ona "Rahat Uyu!" deme zamanının çoktan geldiğini söyler.⁵⁷⁹

Swatos ve Christiano da, makalelerinde, 1920'lerden 1990'lara kadar yapılan anketlerin verilerinden hareketle dinin ortadan kaybolması bir tarafa, etkinliğini daha da artırdığını ispat etmeye çalışmaktadırlar. Yani neredeyse hiçbir araştırma, "kutsal tepe"den "seküler vadi"ye doğru toplumsal düzeyde bir kayışın olduğunu göstermemektedir. Çünkü onlara göre varoluşsal problemler daimidir ve bunların çözümleri rasyonel saptamaların ötesindedir. Onun için dini cevaplar insan tecrübesinde her zaman yerini bulacaktır. Bu

⁵⁷⁸ Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World – Resurgent Religion and World Politics*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1999, p. 7.

⁵⁷⁹ Stark, a.g.m., ss. 41-67.

nedenle din bir bütün olarak yeniden canlanmıştır, ama sekülerleşmenin böyle bir şansı yoktur; çünkü sekülerleşme “kendi kendini sınırlayan” bir olgudur.⁵⁸⁰

Jeffrey K. Hadden’a göre ise, sosyoloji, dinin artık son anlarını yaşadığına ve can çekiştiğine inanmıştı ve hatta bu inancından da son derece emindi. Fakat yaşanan süreç bunun kesinlikle böyle olmadığını ortaya koydu. Peki sekülerleşme niçin başarısız oldu? Bu soruyu Hadden, teoriyi ikisi içinden, diğer ikisi de dışından ilgilendiren dört sebep öne sürerek cevaplar. Birincisi, teoriyi dikkatlice incelediğimiz zaman ortada gerçek bir teorinin olmadığı görülmektedir. Teori, modern dünyada inancın ve dini kurumların rolü üzerine yönlendirici bir duruş sergilemektedir. İkincisi, bazı göstergeleri olmakla birlikte sekülerleşme sürecini destekleyen yeterli bir veri birikimi yoktur. Aksine, veriler böyle bir sürecin oluşmadığını göstermektedir. Üçüncüsü, Avrupa ve Amerika’da 1960 ve 1970’lerde ortaya çıkan yeni dini hareketler üzerine yapılan araştırmalar sekülerleşme tezini geçersiz kılan teorik modeller üretmişlerdir. Dördüncüsü, son zamanlarda dinin tüm dünyada politik alanda da son derece etkili olduğunu gösteren olaylar yaşamıştır. Bu olaylarda dinin gösterdiği canlılık, hem sekülerleşme modeline meydan okumakta hem de bütün bunların niçin ve nasıl olduğunun açıklanması için yeni teorik modellerin üretilmesini beklemektedir.⁵⁸¹

Hadden, sekülerleşme tezinin istikbalinin karanlık olduğunu belirtir. Ona göre 21. yüzyılda din ölmeyecek ve artık sosyal bilimler literatüründe de dinin yok olacağını tahmin eden görüşlere pek fazla rastlanmayacaktır; sekülerleşme teorisi radikal bir şekilde tekrar ele alınacak veya artık geçerliliği olan bir teori olarak değil de, din sosyolojisine marjinal anlamda katkıda bulunan bir tez olarak görülecektir; din son zamanlarda küresel gündemde kazandığı yerini devam ettirecek ve din bilimsel araştırmanın daha da önemli bir alanı haline gelecektir. Sekülerleşme teorisinin önemini kaybetmesi ve din araştırmalarının artmasıyla birlikte dinin geleceği ile ilgili daha sağlıklı bir teori ortaya koyulacaktır; hem Amerika hem de dünyanın birçok bölgesi üzerine sağlıklı bir veri birikimi oluşturmak bugün olduğu gibi gelecekte de önemli bir problem olarak önümüzde duracaktır; son olarak ise, gelecek bizi tekrar Weber’in başladığı yere götürecektir ve önümüzdeki elli yıl içinde dinin karşılaştırmalı bir sosyal bilim anlayışıyla çalışılması önemli bir entelektüel hamle olacaktır.⁵⁸²

⁵⁸⁰ William H. Swatos-Kevin J. Christiano, “Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni”, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Der.-Çev. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, ss. 106-107.

⁵⁸¹ Jeffrey K. Hadden, “Sekülerizmden Dönüş”, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, s. 154.

⁵⁸² Hadden, a.g.m., ss. 155-156.

Modern dönem sosyologları arasında görüşlerini zikrettiğimiz Amerika'nın önde gelen düşünürlerinden olan ve sosyolojiye "sivil din" tabirini kazandıran Bellah da sekülerleşme konusunda olumsuz tavır takınmaktadır. Bellah'a göre bu teori veya efsane, bilimi aydınlık getirici olarak gören, bunun karşılığında da din ve diğer (güya) karanlık şeylerin yok olacağını iddia eden Aydınlanma teorisidir. Bunun karşısında yer alan teori ise, yine mitsel boyutu olan ve yine sosyal bilimin kendisinden kaynaklanan, ama aynı zamanda farklı bir insan ruhu mefhumuna inanarak, insan bilincinin bütünlüğü anlayışına dayanan ve dinin bu bütünün ayrılmaz bir parçası olduğunu savunan bir teoridir. Bellah'a göre din, marjinal veya tarihe ait bir şey olmaktan ziyade, bugün artık tekrar kültürel hayatımızın ortasındaki yerini hızla almaktadır. Bu durum hem insan ilimlerinde dini konuların ortaya çıkmasıyla alakalı olarak tamamıyla entelektüel sebeplerle hem de sadece faydacılık ve bilimsellik üzerine kurulan bir dünyaya karşı hayal kırıklığının doğmasına yol açan pratik tarihi nedenlerle meydana gelmektedir.⁵⁸³

"Seküler Çan Kuleleri" adlı ilgi çekici makalesiyle konuya katılan Ostwald da Richard Wright'tan alıntı yaparak, "din öldü denildiğinden bu yana din her yerde" demekte. Berger'in sekülerleşme konusundaki dönüşümüne önemle atıf yapan Ostwald, bu tezin artık başat olmaktan çıktığını ve dinin modern dünyada yerini iyice sağlamlaştırdığına vurgu yapar. Bununla birlikte olsa olsa seküler ve dini dünya birlikte var olmuşlardır, der. Ona göre iki dünya birbirini beslemeseler bile birbirini etkilemektedirler. Bu nedenle bugün kutsal ve seküler şeklinde oluşan kutuplaşmanın din ve kültür arasındaki ilişki bağlamında yeniden ele alınması gerekmektedir. Din artık seküleriteyi bir gereklilik olarak görmelidir. Her ne kadar temel ilgi alanı öteki dünya olsa da bu dünyaya uygun olmak da dinin görevidir. Çünkü din seküler dünyanın bir parçasıdır. Dini kurumlar da doğal olarak seküler kurumların bir parçasıdır. Çünkü bu kurumlar öteki dünyada değil bu dünyadadırlar, bu dünyada icrayı faaliyette bulunmaktadırlar. Dolayısıyla sekülerliğin varlığı kabul edilse bile, ancak toplumdaki dini kurumların otoritelerini kaybetmeleri şeklinde olabilir, yoksa dinin yok olma durumu ihtimal dahilinde bile değildir.⁵⁸⁴

Bütün bu kişilerin yanında sekülerleşmeyi bugün hâlâ savunan sosyologlar da vardır. Berger'in de belirttiği gibi⁵⁸⁵, aralarında Bryan Wilson'un da bulunduğu bazı sosyologlar, çok cesur bir şekilde bugün bile sekülerleşme tezine bağlılıklarını sadakatle

⁵⁸³ Robert N. Bellah, "Din ile Sosyal Bilim Arasında", *Sekülerizm Sorgulanıyor*, ss. 161-173.

⁵⁸⁴ Ostwald, a.g.m., ss. 35-47.

⁵⁸⁵ Berger, "Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri", s. 90.

sürdürmektedirler. Bu gruptan bir diğer isim olan Steve Bruce da Peter Berger'in bir zamanlar sekülerleşme tezini geliştirmede, bugünlerde ise aynı teze en fazla meydan okuyan zirvedeki sosyolog olduğuna dikkat çekerek, Berger'i "kalleş/hain" bir entelektüel kahraman olarak kayıt altına alıp almamak gerektiği konusunda müteredit olduğunu beyan eder. Berger'in söylemlerini "küstahça" olarak niteleyen Bruce, onun bir şakirdi veya müridi olmadığından hareketle gençliğindeki düşüncelerini benimsediğini; fakat daha sonraki günah çıkartmalarını dikkate almadığını belirterek, ikinci grupta yer alan fikirlerinin inandırıcı ve ikna edici olmadığını savunur.⁵⁸⁶

Bu denli tartışmalı bir adam Berger. Düşünceleriyle, fikir dönüşümleriyle önemli isimlerin dikkatlerini celbeden etkili bir sosyolog. Tabiri caizse bir üstat. "Gelecek adına bir tahmin yapmak illa gerekiyorsa, o da 21. asırda dünyanın bugünkünden daha az dindar olacağını düşünmek için hiçbir sebebin olmadığıdır"⁵⁸⁷ diyen Berger'in bu dünyanın anlamına dair söylemiş olduğu şu sözlerine, geniş bir şekilde ele aldığımız "Sekülerleşme" başlığının sonucu mahiyetinde yer veriyoruz:

"Bu dünya insanları olarak bizler, bulunduğumuz konumu iyi tespit etmeli, Tanrı'dan gelen remzlerin/işaretlerin mahiyetlerini araştırmalı, "aşkınlığın" işaretlerini mahiyetini araştırmaya koyulmalı ve belki de bu şekilde asıl kaynaklarına kadar onları takip etmeliyiz."⁵⁸⁸

2.4.3. Çoğulculuk

2.4.3.1. Sosyal Yaşam Dünyalarının Çoğulculaşması

Berger'in "din fenomeni"ne ilişkin soruşturmalarımızın üçüncü ve son ayağı, onun çoğulculuk merkezindeki görüşleridir. Zira Berger'in bu tezi de en az sekülerleşme ya da modernleşme konusundaki tezleri kadar önemlidir ki, din sosyolojisi çevrelerinde oldukça kabul görmüş bir görüştür. Çünkü bu tez, yaşadığımız çağda, hemen her insanın bir şekilde içerisine düşmüş olduğu buhranın sebeplerini en güzel şekilde analiz eden bir görüştür bu tez. Berger, insanın öznel tarafına oldukça fazla dikkat çeken fenomenolojik toplum kuramına mensup bulunduğundan olsa gerek, insanoğlunun kalp ve zihin dünyasına bir şekilde sirayet eden durumlara temas ettiği için, sıradan birisi değil, "nev-i şahsına münhasır" bir sosyolog olmuştur. Şimdi Berger'in "çoğulculuk"la ilgili görüşlerinin analizine geçelim.

⁵⁸⁶ Steve Bruce, "The Curious Case of the Unnecessary Recantation: Berger and Secularization", *Berger and the Study of Religion*, pp. 86-100.

⁵⁸⁷ Berger, "Sekülerizmin Gerilemesi", s. 24.

⁵⁸⁸ Berger, *A Rumour of Angels*, p. 180.

İnsan olmanın anlamı, bir dünyada yaşamaktır, der Berger. Başka bir deyişle, tanzim edilmiş ve yaşama işine ruh veren bir realite içinde yaşamaktır. “Yaşam-dünya” teriminin belirtmeye çalıştığı, işte insan varlığının bu temel karakteristiğidir. Bu yaşam-dünya ilişkisi, gerek orijini, gerek sürüp giden varlığı itibariyle toplumsaldır. İnsanlar için temin ettiği anlamlı düzenin kolektif olarak tesis edilmesi ve kolektif olarak kabul görmesi nedeniyle devam etmektedir. Herhangi bir insan topluluğunun günlük realitesinin tümüyle anlaşılabilmesi için, özel sembolleri veya bireysel durumların karşılıklı etkileşimiyle oluşan deseni anlamak yeterli değildir.⁵⁸⁹

Berger’e göre modernizasyon, insan varoluşunun tüm dışsal şartlarının radikal dönüşümünü ima eder. Bu dev dönüşümünün motoru, sık sık söylendiği gibi, son çağların bilim-temelli teknolojisidir. Yalnızca maddi alanlarda bile, bu gelişme çok geniş bir olasılıklar dizisinde büyüme getirmiştir. Nesilden nesle aktarılan son birkaç teknolojik araçta maddi varoluşun kuruluşu gerçekleşmesine rağmen, şu an ucu bucağı bulunmayan sonsuz ve daimi gelişen teknolojik sistemlerin çoğulluğu/çeşitliliği söz konusudur. Hem bireyler hem de büyük organizasyonlar bu çoğulluk arasında bunu ya da şunu seçme gerekliliği/zorunluluğu ile yüz yüze kalmaktadır. Bu seçim zorunluluğu, en saçma tüketim mallarından en temel teknolojik alternatiflere kadar uzanmaktadır. Seçim dizilerindeki çeşitlilik, aynı zamanda sosyal ve entelektüel alana da uzanmaktadır. Burada, Berger, modernizasyonun kader tarafından yönlendirilen, önceden bilinen bir varoluştan, birçok geniş seçim olasılıkları bulunan bir duruma olan değişim-dönüşüme geçişi simgelediğine işaret eder. Ona göre kader, önceleri hayatın hemen her safhasını yönlendiren bir şeydi, bireyler daha önceden belirlenmiş olan durumlara doğru aşama aşama gidiyordu; çocukluk, geçiş törenleri, iş durumu, evlilik, çocuk sahibi olma, yaşlılık, hastalık ve ölüm hep kader minvalinde değerlendiriliyordu. Kader aynı zamanda bireyin içsel hayatını da belirliyordu: hisleri, dünya yorumlarını, değerleri ve kişisel kimliği. Tanrılar, hayatın daha sonraki bütün safhalarında olduğu gibi kişinin doğum anında da “zaten oradaydı”. Farklı bir şekilde söylenecek olursa: daha önce verilmeyen, sorgulanmayan her türlü faraziye, insan varoluşunun en geniş parçasına kadar uzanıyordu.⁵⁹⁰

Modernizasyonun temel olarak bu durumu ters-yüz ettiğini söyler Berger. Ona göre doğum ve ölüm –sadece bu ikisi– hâlâ kader tarafından tayin ediliyor. Maddi bir seviyedeki muhtemel seçimlerin çoğulluğuna paralel olarak çok-katmanlı modernizasyon süreci sosyal ve entelektüel seviyede de bir seçimler dizisinin kapısını araladı: Hangi işe

⁵⁸⁹ Berger, *Modernization, Pluralism and the Crisis of Meaning*, p. 43.

⁵⁹⁰ Berger, *Modernization, Pluralism and the Crisis of Meaning*, pp. 43-44.

sahip olmalıyım? Kiminle evleneyim? Çocuklarımı nasıl yetiştirmeliyim? Berger'e göre Tanrılar bile bu süreçte muhtemel olasılıklar arasından seçildi. Ben dini sadakatimi, tabiiyetimi, hayat-şekli, kendi imajımı ve cinsi habitusumu değiştirebilirim anlayışı ortaya çıktı. Olduğu gibi kabul edilen (taken-for-granted) varsayımlar dizisi, tanımlanması güç göreceli bir küçük merkeze indirildi. Bu değişimin teknolojik-ekonomik kuruluşları maddi bir seviyede idi, fakat çoğulculuktan dolayı sosyal boyutları yoğunlaştı. Çoğulculuk yalnızca birisinin seçimlerine (iş, koca ya da karı, din, parti) izin vermekle kalmadı, aynı zamanda kişiye, modern tüketim malları dizisinden birisini seçmeye zorladı (Persil ya da Ariel gibi). Berger'e göre bu durum, geri dönüşü olmayan bir yola girmiş kişinin durumuna benzer. Zira birisi artık seçmemeyi seçemez: çünkü birisinin değişen bu gerçeklere karşı gözünü kapatması imkânsızdır. Modern toplumun iki merkezi kurumu ise, seçim olasılıklarından seçme zorunluluğuna dönüşümü sağlar: Bunlar market ekonomisi ve demokrasidir. Hem kurumlar birey seçimlerinin toplamında yer edinmiş olur hem de devam eden seçme ve ayırma işlemine kendi kendisini teşvik eder.⁵⁹¹

Berger, bir noktayı özellikle belirtir ki, burası hakikaten üzerinde çok durulması gereken bir yerdir. Ona göre eskiden “olduğu gibi kabul edilen” şeyler, şüphe götürmeksizin, sual edilmeksizin kabullenilen, güvenli bilgiler alanı idi. Bu olduğu gibi kabul edilen şeylerin kaybı, bu alanı yerinden etti ve insanlar şöyle demeye başladı: “Ben daha az ve daha az biliyorum. Bunun yerine seçimler dizisine sahibim. Bu seçeneklerden bazıları birisinin inanç diye adlandırabileceği bir şeyde yoğunlaşmakta. Bunlar, benim bugün bile uğrunda hayatımı feda edebileceğim ama artık muhtemel şekilde sorgulanamaz şeylerden olmayan seçeneklerdir.” O, toplumun “normal” hayatında olan ve bireyin sınırlarını belirleyen şeylerin doğasında var olan bir şeydir. Modernizasyonun “normal” sürecinde, kişi hiçbir şekilde hayatıyla inancı ya da başka seçeneklerle bahse girip girmeme konusunda bir zorlamayla karşı karşıya değildir. Modern dünyada şüphe götürmez, mutlak ve güvenli bilgi, son derece gevşek şekilde birbirine bağlanmış zorunlu seçenekler yığını arasında artık eriyip gitmektedir. Gerçekliğin katı yorumları da hipotez durumundadır. İnançlar, lezzet şekilleri; buyruklar ise tavsiyeler olarak algılanmaktadır artık. Bilinçteki bu değişim ise kesin bir “düzeysizliği/durağanlığı” oluşturmaktadır.⁵⁹²

Berger'e göre sosyal yaşamın farklı kesimleri arasındaki farklılıklar ne olursa olsun, bunlar, hepsinin içerisinde bulunduğu bu entegrasyon düzeninde “birlikte yerlerini alacaklardır”. Bu entegrasyon düzeni ise tipik olarak dinidir. Birey için bu, aynı entegratif

⁵⁹¹ Berger, *Modernization, Pluralism and the Crisis of Meaning*, pp. 44-45.

⁵⁹² Berger, *Modernization, Pluralism and the Crisis of Meaning*, ss. 45-46.

sembollerin, günlük yaşamının farklı kesimlerine nüfuz etmesi anlamına gelir. Birey, ister ailesi ile bulunsun, ister işte bulunsun veya politik süreçlerle uğraşsın veya isterse zevk âlemlerinde yer alsın, daima aynı dünyanın içindedir. Fiziksel olarak kendi toplumunu terk etmedikçe özel bir sosyal durumun kendisini bu ortak yaşam dünyasının dışına taşıdığı hissine kapılacaktır. Modern bir toplumda bireylerin tipik durumları çok farklıdır. Günlük yaşamlarının farklı kesimleri, onları son derece farklı ve sık sık acımasızlık derecesinde çelişik anlam ve deneyim dünyaları ile karşı karşıya getirir. Çünkü modern yaşam tipik olarak ileri derecede bölümlere ayrılmıştır ve bu bölünmenin sadece gözlenebilir sosyal temaslarda değil, bilinç düzeyinde de önemli tezahürlerinin olduğunu anlamak önemlidir. Birey, bu karmaşık durumda, sosyal yaşamın anlamlı bir merkezi olarak kendisine hizmet etmesini arzu ettiği bir “ev dünya”yı inşa ve devam ettirmeyi ister. Bu tür bir girişim, tehlikeli ve tahrip edicidir. Çünkü farklı geçmişleri bulunan kimseler arasında gerçekleştirilen evlilikler, farklı dünyalara ait tartışmaları da beraberinde getirirler.⁵⁹³

Hem kentsel yaşam deneyiminin hem de modern kitle iletişim deneyimlerinin, yani her iki âlemin çoğulcu bir yapı arzemesinin, özel olarak modern deneyime has olduğunu ifade eden Berger, eski çağlarda ortaya çıktığı yıllardan bu yana şehrin, son derece farklı insanları ve insan gruplarını, dolayısıyla birbirinden farklı dünyaları buluşturma yeri olarak işlev gördüğüne dikkat çeker. Tabiatın icabı şehir, sakinlerini yabancılara kıyasla daha bir kentli olmaya ittiği gibi realiteye farklı yaklaşım yollarında daha gelişmiş olmaya zorlar. Herhangi bir toplumda modernlik çok büyük kentlerin oluşmasını amaçlamıştır. Bu şehirleşme hareketi, sadece belirli toplumların fiziksel büyümesi ve kentsel kurumların gelişmesi meselesi değil, kentlerde yaşayanların olduğu kadar kent dışında kalanların da bilinç düzeyleri üzerindeki bir süreçtir. Bilincin bu kentleşmesi, özellikle kitle haberleşme araçlarının modern ortamına gerçekleşmiştir. Bu süreç, muhtemelen çok önceleri, modern eğitim sisteminin sonucu olarak okuryazarlığın şehirlerden en ücra köşelere kadar uzanmasıyla başlamıştı. Bu anlamda, okul öğretmenleri en azından bir iki asırdır şehirleşme olgusunu kentlerden köylere taşımaktadırlar. Teknolojik iletişim araçlarıyla bu süreç bir hayli hız kazanmıştır. Kitap, gazete, dergi, filmler, radyo ve televizyon aracılığıyla şehirlerde oluşan kognitif ve normatif tanımlar hızla tüm toplum içerisinde yayılmıştır. Bu iletişim araçlarıyla bir arada bulunmak, sürekli olarak şehirleşen bilinci nefes nefes içe sindirmek demektir. Çoğulculuk bu süreçle esastır. Birey, nerede bulunursa bulunsun, çok yönden bilgi ve haber bombardımanı altındadır. Haber açısından olaya

⁵⁹³ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 76-78.

bakılırsa, bu bombardımanın neticesi, “zihinde genişlemedir”. Aynı nedenler, “ev dünyası”nın bütünlüğünü ve akla yatkınlığını da zayıflatır.⁵⁹⁴

Berger’e göre kendisine özgü ideolojik rengi ne olursa olsun, her modern toplum, çoğulculuk süreçlerinin terimlerine ulaşabilmek için bir yol bulmalıdır. Peki sosyal yaşam dünyalarının çoğulculuğu, kendisini bireyin günlük yaşamında nasıl belli eder? Bu soruya alınabilecek en güzel cevabın, herhangi bir aile yaşamını incelemekten geçtiğini belirtir Berger. Çünkü herhangi bir ailenin bireyleri, bir araya gelerek gelecek planları yaparlar. Yani kendisine sunulan onca “seçme işi”nden bazıılarını seçerek hayatlarını ekonomik açıdan, yaşam düzeni açısından ya da manevi açıdan tanzim ederler ve bu da modern yaşamda hiç de şaşırılacak bir durum değildir.⁵⁹⁵ Modern toplumlarda bu tür planların bizzat kendilerinin bir değeri vardır. Yokluğu, ayıpla(n)mak için bir vesile teşkil eder. Böylece aile, yaşam planına göre çalışan bir işyeri gibidir. Aile elemanları ardından geçen konuşmaların oldukça önemli bir kısmı yaşam planı ile ilgilidir. Aile planı sürekli olarak revizyona uğrar. Bu ise geçmişin sürekli olarak yorumlanıp değerlendirilmesini gerekli kılar. “İki sene önce şunu yapacağıma bunu yapmalıydım.” der. Çoğu kimse için yaşam planının ana kurumsal vektörü işçi pazarı ve birinin bu pazarla olan ilişkisidir. Bir başka deyişle, bio-grafik projeler için temel organizasyon ilkesi kişinin işidir. Diğer mesleklere ait projeksiyonlar tipik olarak işin etrafında döner dururlar ve işe bağlıdırlar.⁵⁹⁶ Meslek konusunda temel varsayım ise, bir kimsenin yaşamında edineceği mesleklerin seçim yollarının son derece katı olmadığı, göreceli bir esnekliğe sahip bulunduğuudur.

Modern toplunda birey, “toplumun bir haritası”na sahiptir ve bu haritada hem geçmişte gerçekleştirdiklerini hem de geleceğe ait projelerini ölçü alarak kendisi için bir yer tayin eder. Bireyin yaşamı, işte bu harita üzerinde bir yaşam çizgisi oluşturur, der Berger. Çünkü pek çok birey, hiç değilse özel yaşamında kendisine özgü olacak diğer bireylerinkinden farklı bir tarz arar. Hatta burada tuhaf bir durum da söz konusudur. Bu bahsedilen kişisel farklılıklar için yapılan arayışlar bile modern dünyada “paketlenmiş” haldedir. Örneğin bugün Amerika, hepsi aynı dili konuşan, hepsi aynı şekilde giyinen, aynı estetik değerlere bağlı olan, ama bu arada da kendisinin diğerlerinden farklı, kendisine özgü bir kişiliğinin olduğunu iddia eden milyonlarca insan vardır.⁵⁹⁷

Berger, yukarıda da bahsettiğimiz gibi, kişinin biyografisinin kendisi tarafından tasarlanmış bir proje olarak anlaşıldığını öne sürer. Bu tasarım kişiliği de içerir. Bir başka

⁵⁹⁴ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 79-80.

⁵⁹⁵ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 82.

⁵⁹⁶ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 85-86.

⁵⁹⁷ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 77-78.

deyişle, uzun vadeli yaşam planında, birey, sadece ne yapacağını değil, aynı zamanda ne olacağını da planlar. Bu tür bir yaşam planı, özel bir gelip geçicilik tarzının varlığın kabul eder. Bunun önemli bir karakteristiği “için” motiflerinin “den dolayı” motiflerine olan üstünlüğüdür. Yani her günün anlamı, geçmişteki olayların açıklanmasından değil, istikbale yönelik planlardan gelir.⁵⁹⁸

Bilindiği üzere, Berger, modernleşme ile ilintili olarak ele aldığı temel kavramlardan birisi olan “bilinç” kelimesine çok önem verir ve modernleşmenin sadece görünür hayatımızı değil, bilincimizi ya da bir başka deyişle kişiliğimizi de değiştirdiğini öne sürer. Kişiliğin, bilincin özel yapısının esas kısmıdır der ve modern kişiliğin alışılmışın çok daha dışında olduğunu belirtir. Çünkü modern kişilik, alışılmışın dışında, tuhaf denilecek derecede farklılıklar arzeder. Modern toplumdaki sosyal dünyaların çokluğu nedeniyle, bu dünyalardan her birinin yapısı güvenilmez ve dengesiz gibi gelir. Pre-modern veya modernlikten önceki diye vasıflandırabileceğimiz toplumların insanları, yaşamlarını daha tutarlı bir dünyada sürdürmekte idiler. Bu nedenle içinde yaşadığı dünyanın koşulları bireye değişmez ve kaçınılmaz gibi gözüktü. Tersine, modern bireyin sosyal dünyaların çokluğu karşısındaki durumu, onu bu dünyaların birbirlerine göre olan konumlarını değerlendirmeye zorlar. Sonuçta da kurumsal sıralama kayda değer miktarlarda gerçekliğinden kayba uğrar.⁵⁹⁹

Berger, yaşadığımız çağın tabiri caizse bir “öfke” çağı olduğunu belirterek bunun sürpriz olmadığını söyler: “Bir tarafta modern birey, açık uçlu, süreksiz, sürekli değişime yatkındır. Diğer tarafta ise kişiliğin subjektif âlemi, bireyin realite olarak değerlendirilip ayağını sağlamca basacağı, güvenilir en önemli noktadır. Sürekli olarak değişen bir şey, gerçek varlık olarak kabul edilmektedir. Modern insanın sürekli bir kişilik krizinden mustarip olması bu nedenle sürpriz sayılmamalıdır. Bu da büyük ölçüde sinir gerginliklerine neden olan bir durumdur.”⁶⁰⁰

Modern kişiliğin özelliklerini etkili bir biçimde tasvire devam eder Berger:

Berger’e göre modern kişilik, sinir gerginliklerinin yanı sıra aşırı derecede yansıtıcıdır. Eğer bir kimse entegre ve eksiksiz bir sosyal dünyada yaşıyorsa, minimum yansıma ile yaşamını sürdürmesi olasıdır. Modern toplum, bireyi, sosyal deneyimlerin ve anlamların sürekli olarak değişen kaleydoskopu (çiçek dürbünü) ile karşılamaktadır. O bireyi kararlar vermeye, planlar yapmaya zorlamaktadır. Benzeri nedenle, bireyi yansıma

⁵⁹⁸ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 87-89.

⁵⁹⁹ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 90-91.

⁶⁰⁰ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 92.

olayı da zorlamaktadır. Bu nedenledir ki, modern bilinç haberdar, gergin ve rasyonelleştiricidir. Modern kişilik aşırı derecede ferdiyetçidir. Kişiliği taşıyan birey, değerler hiyerarşisinde son derece önemli bir yere sahiptir. Bireysel özgürlük, özerklik ve birey hakları en önemli, vazgeçilemez moral değerler olarak kabul görürler. Bu temel haklar, muhtelif modern ideolojiler tarafından yasal kılınır. Hepsinden önemlisi, modern toplum yapılarında bunun köklerinin görülmesidir.⁶⁰¹

2.4.3.2. Modernitenin Muhtemel/Kaçınılmaz Sonucu: Çoğulculuk

Berger, yazılarında ısrarla bir noktanın altını önemle çizer: Pek çok kişinin iddia ettiği gibi, modernleşmenin kaçınılmaz sonucu sekülerleşme değildir, çoğulculuktur.⁶⁰² Peki sosyolojiye bu denli önemli bir kavramı kazandıran Berger, acaba tam olarak bununla neyi kastetmektedir? Berger “çoğulculuk” kelimesini kısaca şu şekilde tanımlar: “Farklı dünyagörüşü olan toplumlarda, yurttaşlık barışı şartları altındaki değer sistemlerinde ve insanoğlunun birbiriyle etkileşim halinde bulunduğu yerlerde, aynı yerde varolma durumu.”⁶⁰³

Berger’e göre, insanlık tarihinin büyük bir kısmı boyunca dini kuruluşlar toplumda tekeller olarak mevcudiyetlerini sürdürmüşlerdir. Yani öyle tekeller ki, bireysel ve toplumsal hayatın nihai meşruluklarında yer almış tekellerdir. Dini kurumlar bu tarihi dönemlerde doğrusunu söylemek gerekirse sahici kurumlar, yani hem düşünce hem de aksiyonu düzene koyan merkezler idi. Dünya, yalnızca toplumun olağan güçleri ve onların toplumsal denetim araçları vasıtasıyla değil, çok daha temelli bir biçimde o toplumun üyelerinin “sağduyusu” vasıtasıyla da idame ettirilen bir dünya idi. Dini olarak tanımlandığı için bahis konusu dünyanın dışına adım atmak demek, kaotik bir karanlığa, anomiye ve belki de çılgınlığa adım atmak demektir.⁶⁰⁴ Fakat modernite, getirmiş olduğu büyük değişim ve dönüşümlerden sonra bu anlayışı tamamen yerle bir etmiştir. Aynı şekilde, modern öncesi toplumlardaki pek çok bireye bilinmez olan bilişsel ufku açan kitlesel eğitim ve kitlesel okuryazarlıkla ya da daha vahimi, modern kitlesel iletişim medyası aracılığıyla modernite bu homojenliği ortadan kaldırmıştır. Modernite bu etkiyi uzun zamandır gerçekleştirmektedir; fakat küreselleşme ile hızlı bir şekilde bu etki dağılmakta ve daha da yoğunlaşmaktadır. Bugünün dünyasında birisi, bu çoğulcu dinamiğin dokun(a)madığı pek az yer bulabilir.⁶⁰⁵ Berger, bundan böyle, artık insanların

⁶⁰¹ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 92-93.

⁶⁰² Berger vd., *Religious America, Secular Europe*, p. 12.

⁶⁰³ Mathewes, "An Interview with Peter Berger", p. 153.

⁶⁰⁴ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 205.

⁶⁰⁵ Berger vd., *Religious America, Secular Europe*, pp. 12-13.

hayatlarında “tekel bir din”den söz etmenin mümkün olamayacağını, pek çok dini grubun ya da cemaatin, insanların dini anlayışlarında etkin olmaya başlayacağını öne sürer. Yani “(1) modernite, bireylerin yaşamlarını çoğullaştırır, çeşitlendirir ve bu durum da sonuçta (2) bireylerin kendilerine ait olan inançlarını aşındırır.”⁶⁰⁶

Berger böyle bir sürecin ilk defa Amerika’da gerçekleştiğine dikkat çeker: “İyi bilinen tarihi nedenlerden dolayı, çoğulculuğu sürecin ilk defa, günümüze kadar varlığını sürdüren ve karşılıklı hoşgörülü mezheplerden oluşan bir sistemin kurulmasıyla sonuçlanan Amerika’da tahakkuk etti. Amerikan usulü bu mezhep biçimi, gerçekte kalıcı olması ve kendi öz bölgesindeki diğer kiliselerle rekabete gitme noktasına ulaşması nedeniyle bir kilise olarak tanımlanmıştır.”⁶⁰⁷

Berger, modernitenin muhtemel bir şekilde çoğulculuğa yönlendirdiğini, dünyagörüşlerinde, değerlerde ve hatta dinde çoğulculuğa sebebiyet verdiğini belirtmesinin gizemli bir tarafı olmadığını da belirtir. Çünkü bu süreç modernitenin getirdiği yapısal değişiklikler tarafından meydana okunmuştur, insani kurumlar ve insan bilinci üzerinde etkilerini güçlü biçimde hissettirmiştir. Çoğulculuk ve seçimlerin çoğulluğu, yani seçme gerekliliği ise, seküler seçimlere zorunlu olarak yönlendirmez. Onlar daha çok dini tercihlere yol açar; fakat dinin hem kurumsal anlamda hem de insan bilincinde nasıl sürdürüldüğünün karakterini değiştirir.⁶⁰⁸

Peki “modernizasyonun hangi yönleri, çoğulculuğun üzerinde durur, ona yoğunlaşır ve onun alanını genişletir?” Bu soruya Berger şu şekilde cevap verir: “Kaçınılmaz olarak, çok farklı arka planlara sahip olan insanların birbirleriyle etkileşimde buldukları şehirleşme, kitle eğitimi (örgün eğitim-öğretim) ve insanların daha fazla okumaya ve araştırmaya ihtiyaç duyması. Bazı insanlar ottan-çöpten şeyler okuyabilir, bazıları da daha değerli şeyler okurlar, en azından bugün insanlar gazete okuyabilir, ya da farklı hayat tarzları hakkında bilgi sahibi olabilir. Ya da radyo, tv, filmler, internet ya da benzeri kitle iletişim araçlarından bilgi sahibi olabilir. Eğer meşhur postmodernist terim olan “diğerleri”ni kullanmak istersek, “diğer(ler)”, çok sayıda insanın bilincinde var olan ve bir düşman olması gerekmeyen kişidir. Yani “diğeri” demekle, onun alternatif muhtemel bir hayatı temsil ettiğini kastettiğimi söylüyorum.”⁶⁰⁹

Berger’e göre toplumdaki ve bireylerin hayatlarındaki anlam krizlerini oluşturan en önemli faktör, modern sekülerite değil, modern çoğulculuktur. Modernite, nitel çoğulculuk

⁶⁰⁶ Berger, “Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri”, s. 97.

⁶⁰⁷ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 207.

⁶⁰⁸ Mathewes, a.y.

⁶⁰⁹ Mathewes, "An Interview with Peter Berger," s. 154.

kadar nicel çoğulculuk anlamına da gelir. Modern çoğulculuğun yapısal sebepleri ise herkes tarafından bilinir: nüfusun artması, göçler ve bununla da ilişkili olarak, şehirleşme, fiziksel, demografik anlamda çoğullaşma, market ekonomisi ve pek çok türden insanları birlikte aynı yere atan ve onları mantıksal olarak barışçıl şekilde birbirleriyle ilişki kurmaya zorlayan endüstrileşme; hukuk kuralları ve bu barışçıl bir arada oluşa garanti teşkil eden demokrasi. Kitle iletişim araçları ise daimi ve şüphe götürmeksizin hayat şekillerinde ve düşüncülerde bir çokluğu/çeşitliliği ayan beyan göstermektedir. Bu da kitlesel eğitim-öğretim üzerinde etkisi bulunan yazılı materyalin, kitleler üzerine zorunlu okullaşma ile baskı kurmasından ve en yeni elektronik medyanın etkisinden kaynaklanmaktadır. “Eğer bu çoğulculuğun meydana getirdiği etkileşimler, şu ya da bu şekildeki “siperlerle (duvarlarla)” engellenmezse, bu çoğulculuk etkisini bütün gücüyle gösterecek ve o yıkıcı “yapısal” anlam krizini getirecektir.”⁶¹⁰

Berger, *A Rumour of Angels (Meleklerin Fısıltısı/Dedikodusu)* adlı eserinde, çoğulculuğun getirdiği toplumsal duruma ilişkin dinî düşünce için üç ideal-tipik seçeneğin varlığına işaret eder. Bunlar, “Tümdengelimci”, “indirgemeci” ve “tümevarımcı”dır (deductive-reductive-inductive). Kısaca tanımlanacak olursa, tümdengelimci demekle geleneği yeniden onaylamayı, indirgeyici demekle geleneği modernleştirmeyi, tümevarımsal ile de gelenekten tecrübeye olan geçişi kastetmektedir.⁶¹¹

Tümdengelimci seçenek, modern sekülerite ile yüz yüze kalındığında, dini geleneği yeniden vurgulamaktır. Bundan dolayı gelenek, a priori olarak verilen bir veri statüsüne yükselterek restore edilmelidir. Ancak bu şekilde, modern öncesi zamanlardaki normları az ya da çok kabul ederek dinî onayları anlamak mümkün hale gelebilir. İndirgeyici seçenek ise, modern bilince katılmayı bir gereklilik olarak zorlayan modern sekülerite açısından geleneği yeniden yorumlamaktır. Elbette ki bunun uygulama dereceleri vardır. Bundan dolayı, örneğin, modern tarihsel bilim metotlarını kullanan herhangi bir kimse, bilimsel olarak bu araçlar modern seküler bilinç ürünler olduğundan dolayı, geleneği sekülerleştirmektedir. Ancak, indirgeyici seçenek, bu ya da şu entelektüel aracı kullanmaktan daha radikal bir şey tarafından damgalanmaktadır. O da otoritelerin değişimi meselesidir. Modern düşüncenin ve bilincin otoritesi geleneğin otoritesiyle yer değiştirmektedir. Başka bir deyişle, modern bilinç ve onun sözde kategorilerinin dini düşüncenin geçerliliğinin tek kriteri olmasıdır.⁶¹²

⁶¹⁰ Berger- Luckmann, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*, pp. 37-38.

⁶¹¹ Peter L. Berger, *A Rumour of Angels*, p. 61.

⁶¹² Berger, *A Rumour of Angels*, pp. 61-62.

Berger, bunlar arasında en çok tümevarımcı yaklaşıma değer verir ve modern dünyada çok önemli olduğuna dikkat çeker. Çünkü tümevarımcı yaklaşım, bütün dini tasdiklerin temeline bireysel tecrübeyi koyar. Bu seçeneğin avantajı *açık zihniyetlilik* iken, dezavantajı ise kesinliğe yönelik derin dinî açlık duygusudur. Ama Berger'e göre modern durumla baş etmeye en elverişli görünen seçenek de bu gibi görünmektedir. Üçüncü yaklaşım tarzı, bireysel tecrübelerle karşı mümkün olduğunca "fenomenolojik" bir tutum takınmayı gerektirir. Bu tecrübelerin mahiyetlerinin özüne vâkıf olmaya çalışmak ve bunu dogmatik önyargılardan uzak kalarak gerçekleştirmeye çabalamak icap eder. Tümevarımcı seçeneğin kaynağı, "modern durum" ve "itizal zorunluluğu"dur. Ama bu, moderniteyi "yeni kral" ilan etmek anlamına gelmemelidir. Zaten bu noktada o, indirgemeci seçenekten ayrılır. Dinsel düşüncenin temeline "otorite" yerine "dinî tecrübe"nin konulması fikri, Schleiermacher'den beri Protestan liberal teolojinin alamet-i fârikası gibi gösterilir ki Berger de bu çizgiye paralel bir seyir izlediğini ifade ediyor. Berger, Schleiermacher'ın bu yöntemine ilişkin olarak da "itizal (*heresy*)" kavramını kullanıyor; çünkü bireylerin "öz tecrübe"ye inerek elde edecekleri özel dinî formların her biri ayrı birer "din" gibidir. Protestan liberal teolojinin merkezinde "dinî tecrübe" kategorisi önemli bir konumda durmaktadır. Dine dair her türlü kuramsal tefekkür, dinî tecrübeden hareket etmek durumundadır. Buradaki eylem yönü, insandan insanötesine doğrudur.⁶¹³

Dinsel düşüncede tümevarımcı modelin önünde ise üç temel problem yatmaktadır Berger'e göre: "Yanıltıcı dinî tecrübe", "belli bir dini tercih etme" ve "kesinlik arayışı". Dinî tecrübenin hakikisi ile hakiki olmayanı nasıl ayırt edilecektir? Tümevarımcı yaklaşımın savunucularından kabul edilebilecek William James'e göre bu, "pragmatizm" yoluyla anlaşılabilir. Yani herhangi bir dinî tecrübe, insanın hayatında bir işe yarıyorsa, bir "ürün"ü varsa hakikîdir. Bununla birlikte James, önceleri "sahte dinî tecrübe"leri ayıklama hususunda böyle "ahlakî" ölçütleri öne sürerken, sonraları bu kriterin elverişsizliğini fark etmiş ve onun yerine daha empirist ve akılcı nitelikte bilişsel yöntemler önermiştir. Berger, James'in bu yöntemine destek mahiyetinde, Gazalî'nin "dinî tecrübelerin akıl süzgecinden geçirilmesi gerektiği" ikazını dile getirir. Ancak, Aydınlanma akılcılığının dine yönelik dışlayıcı tutumunu da hatırlatarak "din" fenomeninin özünün "akılın ötesinde" olduğuna vurgu yapmayı da ihmal etmez.⁶¹⁴

⁶¹³ Peter L. Berger, *A Far Glory –The Quest for Faith in Age of Credibility*, p. 138; Berger, *The Heretical Imperative*, pp. 129-130.

⁶¹⁴ Ünal, a.g.m., ss. 153-155.

Berger, ikinci problem olarak “belli bir dini tercih etme” meselesini dile getirmişti. “Madem itizal zorunluluğu var, neden bir dini diğerine tercih ediyoruz?” sorusunu soran Berger, burada Hıristiyanlık örneğini ele alarak dinlerin göreceli fenomenler olduğunu belirtir. Ona göre tüm dinler ortak bir hedefe yöneliktirler. Tümevarımcı modelin karşılaşılabileceği üçüncü problem de “kesinlik”tir. Berger’e göre bu durum, bir yandan tümevarımcı, diğer yandan kurumsal bir dinî inanç sahibi olanlar için ciddi bir varoluşsal problem teşkil eder. Dahası, ilahiyatçılardan da fazla, sokaktaki insan için problemdir; çünkü o, bilişsel seviyede mutlak kesinliği berhava eden unsurlarla mücadele edeceği zihinsel donanıma sahip değildir. Kaldı ki entelektüel seviyesi yüksek insanların bile kesinlik ihtiyacı vardır. Ama bu kesinlik, fanatik bir mutlakiyet gereksinimi değil, “yumuşak kesinlik” diye algılanmalıdır.⁶¹⁵

Şimdiye kadar dinî düşünce için önerilen üç model içerisinde “tümevarımcı” seçenek, Berger’e göre, modern durumda en uygulanabiliridir. “Felsefî kökeni Schleiermacher’e dayanan ve liberal teolojii bu modele en uygun örnek gösterebileceğimiz tümevarımcı yaklaşım, bir uçtaki “tündengelimci” neo-ortodoks model ile diğer uçtaki seküler yönelimli “indirgemeci” yaklaşımın ortasında yer almaktadır. Tümevarımcı model, tündengelimci modelle karşılaştırıldığında teolojik düşüncenin başlangıç noktasına insanın dinî tecrübesini yerleştirmesi ve haricî bir otoriteyi reddetmesiyle tebarüz etmektedir. İndirgemeci modelle kıyaslandığında ise dinî tecrübenin doğüstü ve kutsal özelliklerinin yeniden gündeme gelmesi ve özellikle modern seküler anlayışın ezici yetkesinin reddi anlamına gelir.”⁶¹⁶

Berger, aynı zamanda çoğulculuk üzerine ilginç teorik araştırmaların yapılabileceğini belirtir. Çoğulculuğun sosyal ve psikolojik dinamiklerini dikkate alan ve açıklık (openness) ile kapalılık (closure) arasında ilginç bir irtibat kuran uluslararası bir teori oluşturabileceğini, bu irtibatın ise, bireylerin birinden diğerine rahatlıkla geçebilecekleri görecelilik ile dogmatizm arasında oluşacak bir irtibat olması gerektiğini ifade eder.⁶¹⁷

Berger, henüz daha Türkçe’ye çevrilmemiş çalışmalarından biri olan ve Thomas Luckmann ile birlikte yazdıkları *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning –The Orientation of Modern Man–* adlı eserde de çoğulculuğun getirmiş olduğu sıkıntılardan bahseder. Berger’e göre modern çoğulculuk, akliselim “bilgi”ye zarar verdi. Dünya, toplum, yaşam ve kişisel kimlik, hepsi sorulara tabi tutularak çeşitli yorumlara zorlandılar

⁶¹⁵ Berger, *The Heretical Imperative*, pp. 151-153; Ünal, a.g.m., ss. 155-156.

⁶¹⁶ Ünal, a.g.m., ss. 155-156.

⁶¹⁷ Berger, “Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri”, Çev. Ali Köse, *Laik Ama Kutsal*, s. 106.

ve her yorum muhtemel eylemin kendi algılarını tanımladı. Hiçbir yorum, hiçbir muhtemel eylem dizisi, tek doğru ve sorgulanamaz gerçek olarak kabul edilemez oldu artık. Bireyler, bundan dolayı, hayatlarının şimdiye kadarki olandan çok daha farklı bir tarzda olup olmaması gerektiği sorusuyla sık sık karşı karşıya kaldılar. Ve bu durum bir taraftan büyük bir özgürleşme, yeni ufuklara ve yaşam olasılıklarına yelken açan; aynı zamanda eskinin dar kalıplarından kurtaran ve varoluşun sorgulanamaz modeli olan bir olgu olarak kabul edildi. Ancak, aynı süreç, ilginç bir şekilde aynı bireyler tarafından, –bireylerin gerçeklik olarak kabul ettikleri şeylerde benzeri bulunmayan yeni bir algının insanları sık boğaz eden bir unsur olarak görüldü. Bu baskıya göğüs gerebilen insanlar olduğu gibi, ondan lezzet alan insanlar da var. Bunları “çoğulculuğun virtüözleri” olarak adlandırır Berger. Ancak, “şurası kesindir ki, modern dünyada insanların pek çoğu, alternatif hayat şekillerine bağlı olan yorum olasılıklarıyla dolu keşmekeş bir dünyada kendisini güvensiz ve kaybolmuş hissetmektedir.”⁶¹⁸

2.4.3.3. “Tekel Din”den “Çoğulculuşan Din”e

Daha önce de belirttiğimiz üzere, Berger, modern dünyada sosyal yaşam dünyalarının çok fazla şekilde arttığını belirtiyor ve bu artışın etkisinin belki de en fazla din alanında meydana geldiğini vurguluyordu. Sosyolojik ve psiko-sosyolojik bakış açısından “insanın evrende kendisini evinde hissetmesini sağlayan kognitif ve normatif yapı olarak”⁶¹⁹ tanımlanabilecek “din”, insanlık tarihinin büyük bir kısmında, toplumların anlamlı bir bütünlük kazanabilmeleri yolunda çok hayati bir rol oynamıştı. Bütün insan faaliyeti dinsel sembol ya da uygulamalardan dolayı veya doğrudan etkilenmekteydi. Eliade’nin dediği gibi, yaygın kadim model, küçük evren olarak toplumun, büyük evren olan mutlak dinsel evren düzenine bağlanması şeklinde idi. Yani “aşağıdaki” her şey, “yukarıda” sürekli olup bitenlerin benzeridir. İnsanın üremesi ilahi yaratıcılığın benzeridir; insanın çalışması, Tanrıların çalışmasının taklididir. İnsan gücü de evrensel gücün yansımasıdır. Yani bütün toplumsal düzen ancak düzenin dinsel özelliği ile var olur. Böylece her toplumsal mesele, aynı zamanda dinsel mesele, her dini mesele de aynı zamanda toplumsal bir meseledir. Eğer yeterince yağmur yağmıyorsa veya afet meydana gelmişse, bu mikrokozmoz ile makrokozmoz arasında bir şeylerin eksikliğine ya da ilişkideki kusura işaret eder.⁶²⁰ İşte Berger’e göre dinin pek uzun zamandır devam edegelen bu görevi, çoğulculuk tarafından ciddi bir şekilde tehdit edilmektedir. Yaşamın farklı kesitlerine şimdi birbirinden farklı

⁶¹⁸ Berger-Luckmann, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*, pp. 40-41.

⁶¹⁹ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 94.

⁶²⁰ Berger, “Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi”, ss. 137-138.

anlamlar ve anlam sistemleri yön vermektedirler. Sadece dini gelenekler ve bunlara vücut veren kurumlar için bu farklı sosyal yaşam dünyalarını kapsamlı bir dünya görüşünün çatısı altında toplamak güç olmamakta; aynı zamanda, tabanda daha da önemlisi, dini açıdan realite tanımlarının inandırıcılığı, bireyin subjektif bilincinin tehdidi altında bulunmaktadır. İşte biz bu değişimi “tekelden arınma süreci” olarak tanımlıyoruz.

Berger’e göre, yaşanan dönüşümde bazı kavramlar da yerle bir olmuştur. Bunlar arasında geleneksel toplumlarda ismine çok sık rastladığımız bir kelime ve Weber’in de derinlemesine tartıştığı kavramlardan olan “karizma” belki de ilk sırada gelir. Tarihin en devrimci güçlerinden birinin, tekrar tekrar ve en beklenmedik yerlerde ortaya çıkan dinsel fenomeni olan “karizma” kavramı, Weber’in ortaya atmış olduğu en dikkate değer kurumsal ifadelerden birisidir. Yunanca Ahd-i Cedit’ten gelen ve “lütuf” anlamını taşıyan karizma terimi, Weber tarafından gelenek, hukuk ya da diğer rasyonel çıkarımlar vasıtasıyla değil de, bu otoriteyi amaçlayan kişi veya kişilerin olağanüstü nitelikleriyle meşrulaşan otorite şekli olarak tanımlanmıştır. Berger, *Invitation*’da da karizmayı, “geleneğe veya hukuka değil de, tek bir liderin olağanüstü etkisine dayanan toplumsal otorite” olarak tanımlar.⁶²¹

Kavramların dönüşümüne bir örnek de “şeref” kelimesini verebiliriz. Modern-öncesi dönemde “iffet” denilen, günümüzde ise daha çok “şeref” adı verilen kavramın modern dünya görüşünde statüsünü bütünüyle kaybettiğini belirten Berger’e göre, örneğin, şerefli olduğunu iddia eden kimsenin hayranlık uyandırması son derece güç olduğu gibi şerefini kaybettiğini söyleyen bir insan da sempati kazanmaz, eğlence konusu olur. Özellikle entelektüeller, modernliğin öncülüğü yapan kimseler olarak, şeref ve iffet kavramlarına pek iltifat etmezler. En azından şeref ve iffet, etnik büyükanneler gibi modası geçmekte olan sınıfların bilincinde kalmış ideolojik atıklar olarak değerlendirilir.⁶²²

Kavramların dönüşümü aynı zamanda işlevlerin de dönüşüme uğradığını ortaya koyar. Weber’in anladığı manada “rasyonalizasyon”, modern tarihin en önemli unsuru ve aynı zamanda bu dönüşümün en büyük müsebbibidir. Rasyonalizasyon, modern Batı üzerindeki genel etkisi, insanlık tarihinde nadiren rastlanılacak kadar, toplumun tam bir dönüşüm ve başkalaşımı olmuştur. Bunun aynı zamanda söz konusu toplumun değerleri ve dünya görüşü için çok boyutlu neticelere sahip olacağını tahmin için büyük bir sosyolojik dehaya ihtiyaç yoktur. Hem doğal dünya hem de insan kurumlarında ortaya çıkan dünya,

⁶²¹ Peter L. Berger, *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*, Garden City, New York, Doubleday, 1963, pp. 147-148.

⁶²² Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, s. 97.

böylece, Weber'in deyimiyle "büyü bozumuna uğramış" ve bu şekilde dünya bizzat insanın kendisi tarafından rasyonel yoruma ve kullanıma hazır hale gelmiştir. Daha farklı bir ifadeyle, Protestanlık dünyayı hemen hemen bütün doğaüstülük izlerinden soymuş ve bu şekilde de, onu hem kuramda hem de uygulamada dünyevileşmeye açmıştır.⁶²³

Berger'e göre modern-öncesi dönemde, dini semboller, bireyin sosyal yaşamından edindiği bilgi ve deneyimleri kendi çatısı altında toplarken, bu bilgi ve deneyimler de dini sembollerin akla yatkınlığını teyid etme görevini üstlenmekte idi. Daha basit bir biçimde ifade edilecek olursa; bireyin günlük yaşamında karşılaştığı herkes bu sembollerin doğruluğunu kabul ettiği yolunda konuşuyor, bu doğrultuda hareket ediyor, dolayısıyla da söz konusu sembollerin inandırıcılığı artıyordu. Fakat modern dönemde çoğulculuk söz konusu olduğu için, durum hiç de böyle olmamaktadır. Çoğulculuk geliştikçe birey, kendi inandıklarına inanmayan, yaşamı kendisinininkinden farklı ve bazen de kendisinininki ile çelişen anlamlar, değerler ve inançlarca biçimlendirilen kişilerin bilgi edinme üsluplarından da haberdar olmaya başlamaktadır. Sonuçta, aynı istikamete yönelmiş diğer faktörlerden müstakilen, çoğulculuğun laiklik etkisi de vardır. Bir başka deyişle, "çoğulculuk, dinin toplum ve birey üzerindeki etkisini zayıflatmaktadır."⁶²⁴

Berger'e göre, kurumsal açıdan bunun en gözle görülebilir sonucu ise dinin şahsileşmesidir. Sosyal yaşamın, toplumsal ve özel yaşam olarak ikiye bölünmesi, modern toplumun din problemi için bir çözüm getirmiştir. Toplumsal yaşamda din, peşpeşe, bazı sahaları kendi etki alanının dışında bırakırken, özel yaşamda bir ifade olarak varlığını başarıyla sürdürebilmiştir. Kilise ve devletin ayrılması, eski dini normlara göre ekonominin özerkliğe kavuşması, kanunlara ve halk eğitimine laiklik ilkesinin hâkim olması, kilisenin toplum yaşamında bir odak noktası olma vasfını kaybetmesi gibi nedenler toplumun modernize olması yolunda önemli göstergelerdir.

Dini semboller gibi dini törenlerde de çoğulculuğun etkili olmaya başladığına dikkat çeker Berger. Hatta özel yaşamda bile muhtelif dini tercihler ortaya çıkmıştır. Katolik olarak vaftiz edilen birinin Protestan olarak evlenmesi ve kim bilir Budist olarak ölmesine tesadüf edilir olmuştur. Toplum kesimi ise, özel yaşamın tersine, dini olmayan kıstaslar ve ideolojilere göre biçimlenmeye başlamıştır. Burada dini etki ya çok az görülmektedir, ya da hiç görülmemektedir. Yani modern toplumda inanç, artık bir dini tercih meselesi olmamaktadır. Bir başka deyişle, inancın çoğulcu durumda oluşması, oldukça zordur. Birey

⁶²³ Berger, "Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi", ss. 148-149.

⁶²⁴ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 93-94.

artı değişme temayülündedir.⁶²⁵ Yaşamı boyunca nasıl kişiliği değişme temayülü gösteriyorsa, realite tanımlarının kendisine ifade ettiği anlamlar da o şekilde değişme temayülü göstermektedirler. Dini içerikler “modaya” açık bir hale geldiği için onları değişmez gerçekler olarak korumak da giderek zorlaşır. Çünkü çoğulcu durum kendi aralarında çekişen çok sayıda makuliyet sağlayıcı yapı üretir. “O *ipso facto* onların dini içeriklerini göreceleştirir. Daha özel olarak, dini içerikler “nesnellikten-çıkarılır”, yani bilinçte nesnel bir gerçeklik olarak “olduğu gibi kabul edilme” seçkin konumlarından yoksun bırakılır. Onlar bir çifte anlam kazanarak “öznelleştirilir”: Bir kere sahip oldukları “gerçeklik” bireylerin “özel” bir işi haline dönülür, yani onlar öznel arası makul oluşlarının bir sonucu olarak kendiliğinden-açık seçiklik niteliklerini yitirirler ve böyle bir durumda hiçbir kimse din hakkında artık “gerçekten konuşamaz” duruma gelir.”⁶²⁶

Berger’in son paragrafta dile getirdiğimiz düşünceleri kanımızca oldukça önem arz etmektedir. Hakikaten de yaşadığımız coğrafyada ya da ülkede bile inanç, hemen herkes için bir “tercih”, Berger’in deyişiyse bir “seçme” meselesi haline gelmiştir. Modernitenin görüntüde sağladığı özgürlüğün etkisiyle modern birey ya hiç inanmamayı tercih etmekte, ya zorunlu veya istekli şekilde bir inanç şekline kendisini bağlı hissetmekte, ya da Davie’nin deyimiyle herhangi bir dinî kuruma kendisini ait hissetmeden sadece “Müslümanım” demekle yetinmektedir. Geleneksel dönemde inanç fotoğrafı tekillik arz ederken, modern dönemde bu fotoğrafın boyutları alabildiğine genişlemiş ve derinleşmiştir. Berger’in dediği gibi artık alternatifler arasında yapılacak en iyi “seçme iş” doğrultusunda dinî hayat idame ettirilmeye çalışılacaktır.

Son olarak Berger’in düşüncesini bir kez daha vurgulayalım: Modern çoğulculuk, dini kurumlar tarafından tadı çıkarılan inhisarın/tekelin (tek elden yönlendirmenin) altını oymuştur. Dinin tekelden-çıkarılması sosyal-psikolojik bir süreç olduğu kadar sosyal-strüktürel bir süreçtir de Berger’e göre. Din artık bir daha “Dünyayı” yasallaştırmaktan elini eteğini çeker. Onun yerine ise değişik dini gruplar, çekişme halindeki bir sürü alt-dünyalar karşısında değişik araçlar kullanmak suretiyle kendi özel alt-dünyalarını sürdürmeye çalışırlar.⁶²⁷

2.4.3.4. İkiz Kardeşler: Sekülerleşme ve Çoğulculuk

Berger, yazılarında, modernitenin sekülerleşmeye götürdüğü konusunda sosyoloji dünyasındaki yaygın yanlış anlayışa pek çok kez temas ederek bunun hatalı olduğunu

⁶²⁵ Berger, *Modernleşme ve Bilinç*, ss. 95-96.

⁶²⁶ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 224.

⁶²⁷ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 225.

vurgular ve modernitenin çoğulculuğa götürdüğü görüşünü önemle belirtir. Çünkü ona göre yakın tarihte, önce Avrupa’da daha sonra da global anlamda, sekülerizm modernite olgusuyla genel anlamda özdeşleştirilmiş ve sekülerleşme ile modernleşme birbirine bağlı süreçler olarak görülmüştür. Sekülerizm ve çoğulculuk ise tarihte birbirlerinden bağımsız olarak var olmuşlardır. Mesela Konfüçyanizm son derece seküler olarak tanımlanmış, ama geleneksel Çin toplumu modern dünyanın bir özelliği olan dinamik çoğulculuğa sahip olmamıştır. Farklı bir örneği modern dönem öncesi –yani İslam öncesi– Hindistan’da görmek de mümkündür. Bu dönemde Hint toplumu son derece üst seviyeden bir dini çoğulculuğa sahip olmuş ve çoğulculuğun sekülerleştiren potansiyeli kast sisteminin ayrımcı yapısı vasıtasıyla toplumda yer edinmiştir.⁶²⁸ Modern toplumda ise aksine sekülerite ve çoğulculuk birbirini kuvvetlendirici bir özelliğe sahiptirler:

“Sekülerleşme çoğulculuğun yaşayabilmesi için gerekli olan sivil düzenlemeleri yapar; çoğulculuk da her bir dünya görüşünün “kendisinin haklı olduğu” iddiasını zayıflatarak sekülerleşme eğilimine katkıda bulunur. Çoğulculuk etkin olduğu zamanlarda sekülerleşmeyi kuvvetlendirirken, paradoksal bir şekilde bu defa da kurumsallaşmış sekülerizmi zayıflatır. Bir başka ifadeyle, çoğulculuk bir taraftan dini mutlakçılığın kesin inançlarına zarar verirken, diğer taraftan seküler dogmatizmi zayıflatır. Mesela seküleristler hoşgörüyeye olan inançları ile kendi dünya görüşlerinin en doğru görüş olduğuna olan inançları arasında bir uyumsuzluk hissederler.”⁶²⁹

Berger’e göre, aralarında çok derin bir bağ bulunan “sekülerleşme” ve “çoğulculuğa”, ikiz kardeşler olarak tanımlanabilecek şekilde birbirleriyle yakından ilişkili olan iki süreçtir. Fakat çoğulculuğun dünyevileşmenin “taşıyıcıları” ile olan bağlantısı ayrı bir yana, toplumsal yapısal bir olgu olarak çoğulculuk tarafından meydana getirilen bir de güvenilir olma konusunda bunalım söz konusu olabilir. Çoğulcu yapı, dini tekelcilikten çıkarmakla onun yerine tekrar uygun, yaşayabilir makul yapılar yerleştirmeyi veya inşa etmeyi çok daha zorlaştırmış olmaktadır. Makul yapılar bir bütün olarak topluma kendilerinin artık toplumsal onamayı sağlama amacına yönelik bir hizmet görmediğini inandırdığı için etkinliğini kaybederler. Yani, söz konusu dini dünyayı olduğu gibi kabul etmeyi reddeden sürekli bir “hep başka birileri” vardır. Böylece, herhangi özel dini bir dünyanın “sakinlerinin” çağdaş bir toplumda varlığını sürdürmesi gittikçe daha da zorlaşmaktadır.⁶³⁰

⁶²⁸ Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, s. 78.

⁶²⁹ Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, ss. 85-86.

⁶³⁰ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 223-224.

Moderniteye karşı nasıl geliştirilen tepkiler varsa, sekülerleşme ve çoğulculuğun da bugün modernleşmenin unsurları olarak görüldüğünden, aynı şekilde onlara karşı geliştirilen tepkilerin de olduğunu belirten Berger, benzer şekilde, tıpkı modernite gibi, çoğulculuğun da karşı oluşumlar doğuran bazı hoşnutsuzluklara neden olduğunu söyler. Bunun sebebi ise şudur: “Çoğulculuk, insanın “kesinlik-emin olma” arayışını zorlaştırmakta, inanç yerine şüpheciliği, kapalılık yerine kurala dayalı bir açıklığı (serbestliği) teşvik etmektedir. Fakat insanoğlu, ruhunun derinliklerinde bir “kesinlik” ve “inanç” arzusuna sahip olduğundan, çoğulculuğun bu sonsuz açıklık anlayışını, özellikle de ahlaki alandakini kabullenmede zorluk çekmektedir. Bunun karşılığında da eski kesin bilgilerin belki zaman zaman fanatikçe tekrarını doğuran bir karşı oluşum ortaya çıkmaktadır. Bu oluşum prensipte dini de olabilir, seküler de.”⁶³¹ Aslına bakılırsa, Berger’e göre, dogmatik seküleristin sosyo-psikolojik karakter portresi muhafazakâr mü’mininkiyle fazlaca benzeşmektedir.

Günümüzdeki çoğulculuk ve sekülerite karşıtı güçlü hareketlerdeki “dini kesinlik arzusu”, modern toplumda “farklılaşma” ve “yabancılaşma” gibi sosyal rahatsızlıkların giderildiği ıslah olmuş bir toplum arzusuyla birleşmektedir. Bu hareketleri iki genel gruba ayırır Berger. Politik alanda daha yumuşak olan birinci gruptakiler, tüm toplumu ıslah etme arzusuyla değil, kendilerini sınırlayarak toplum duygusunu veren küçük sosyal dünyalar oluşturma politikasıyla hareket etmektedirler. Bu, belki cemaatsel (sectarian) veya alt-kültürel (sub-cultural) bir şekil, ya da “getto” çözümü olarak isimlendirilebilir –Berger’in burada “getto”yu aşağılayıcı anlamda kullanmadığını özellikle belirttiğini ifade edelim.– Bu tip oluşumların din tarihinde çok eski bir yeri vardır; çoğulculuk ve sekülerite devri olan günümüzde de fertleri dejenere edici etkilerden koruma anlamını taşıyan doğal bir sosyal yapı şeklinde tekrar ortaya çıkmaktadırlar. Gerek Amerika’da gerekse başka yerlerde hem karşı kültürün dini şekilleri hem de yeni-gelenekselciliğin çeşitli akımları genelde böyle bir oluşum sergilemektedirler. Burada temel problem, “kesinlik”e karşı olan güçleri uzaklaştıracak veya zararsız hale getirecek kadar kuvvetli engellerin oluşturulması ve bunların korunmasıdır. Konuyla ilgili örnek verilecek olunursa, güçlü bir alt-kültür oluşturmak isteyen Roma Katolik Kilisesi başarısız olurken, daha az debdebeli teşebbüsler gerçekleştiren Zen toplulukları, Hasidik sinagogları veya kült ismi verilen birçok hareket ise bu anlamda başarılı oldular. Çoğulculuk veya sekülerite karşıtlığında daha hırslı olan ikinci grup ise, dini ve ahlaki ıslahı tüm toplumu kapsayacak şekilde gerçekleştirme,

⁶³¹ Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, s. 86.

toplumu geleneksel inanç ve değerler bayrağı altında yeniden fethetme peşindedir. İran devrimi bu şeklin Üçüncü Dünya’da gerçekleşen örneğidir; ama olay İslam’a veya Üçüncü Dünya’ya has bir durum değildir. İspanya’daki Falanjist devrim tamamıyla bu tanıma uyan, sloganının da ifade ettiği gibi toplumu Kral Mesih (Christ the King) adına yeniden fethetme amacı taşıyan bir hareket olmuştur. Batı toplumlarında bu amaç için silahlı devrimin kullanılması artık pek mümkün görülmemektedir; ama demokrasi dahilinde politik grup oluşturarak organize olan yeni-gelenekselciler tamamıyla aynı hedefi amaçlayabilirler. O hedef de bir dini kültürün inanç ve değerlerini tüm topluma yeniden empoze etmektir. Amerika’da Evangelikal hareketin de çoğulculuğa veya sekülariteye yer vermeyen bir Hıristiyan Amerika oluşturmak gibi bir niyeti ve ideali vardır.⁶³²

Bununla birlikte söz konusu dini gruplar, Berger’e göre, hem harici hem de dahili anlamda bir bedel ödemek zorunda kalacaklardır. Harici anlamda, toplumdaki konumları açısından çoğulculuk karşıtı hedeflerinden vazgeçmek zorunda kalacaklardır. Bu harici bedelin yanı sıra daha ağır bir dahili bedel de olacaktır. Her dini grup, kendi özel dünya görüşünün toplum nezdinde kabul gören eski konumunu bir daha elde edemeyeceği gerçeğini kabul etmek durumunda kalacaktır. Din alanında “mutlak kesinlik” artık erişilebilir bir durum değildir; dini topluluklar artık “şüphe”nin modern insana getirdiği yükü taşımak zorundadır. Bu bedel, toplumu yeniden fethetme hayalinden vazgeçmekten daha ağır bir bedeldir. Modernitenin o hırpalayıcı saldırısına karşı, diğer dini gruplardan daha fazla sorumluluk yüklenen Protestanlığın kendi otorite pozisyonunu korumak için birkaç asırdır verdiği mücadele, onun en önemli dahili dramlarından birisidir.

Genel anlamdaki fotoğrafı yansıtan Berger, yaşadığı coğrafya olan, Amerikan sekülaritesinin çoğulculukla bağlantılı olarak yaşadığı krize de değinir. Ona göre, Amerikan sekülaritesinin yaşadığı kriz ile ilgili olarak, üzerinde fazla durulmayan noktalardan en önemlisi, dini çoğulculuktan ahlaki çoğulculuğa geçiştir. Yakın zamanlara kadar Amerika’da yaşayan dini grupların çoğu genelde ortak bir ahlakı paylaşmışlar ve bu, özellikle en sekülerleşmiş bölgelerde bile toplumsal hayat yararına çeşitli pratik temeller sağlamıştır. İşte bu ortak ahlak, Berger’e göre, bazı kritik noktalarda bugün tehdit altındadır. Artık ahlaki çoğulculuk giderek yaygın ve etkin hale gelmektedir, ama ahlaki çoğulculuğu kurumsallaştırmak dini çoğulculukta olduğu kadar kolay değildir. Pek çok modern meselede ahlaki çoğulculuğun görülmesi oldukça endişe vericidir. Bugün kürtaj üzerine yapılan tartışmalar birbirine tamamen zıt iki farklı ahlaki duruşa dayanmaktadır.

⁶³² Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, ss. 87-88.

Birisi kürtaşı bir öldürme hadisesi olarak görürken, diğeri ise –tıpkı mezhepsel bir tercih belirtir gibi– ferdî tercih olarak değerlendirmektedir.⁶³³ Dolayısıyla modern dünyada sosyal yaşam dünyalarının bu denli çoğulculuğu ve seçme zorunluluğu, geleneksel dünyadaki dinin tekelinin ahengini tamamen yerle bir etmiştir.

2.4.3.5. Dinin “Piyasa” Modeli ve Pazarlanma Zorunluluğu

Berger’in, modern dönemde sosyal yaşam dünyalarının çoğulculuğu ile birlikte, önceleri “kader” penceresinden bakılan şeylere bir “seçme işi” olarak bakıldığını, dolayısıyla bu da “olduğu gibi kabul edilen şeylerin” (taken-for-granted) ortadan kaldırılması anlamına geldiğini ifade ettiğini daha önce söylemiştik. İşte Berger’e göre, bütün sosyal ve psikolojik sonuçları ile birlikte olduğu gibi kabul edilen şeylerin kaybının en belirgin görünümü din alanında olmuştur. Modern çoğulculuk, dini kurumlar tarafından tadı çıkarılan inhisarın/tekelin (tek elden yönlendirmenin) altını oymuştur. Çünkü hoşlanılsın ya da hoşlanılmasın dini kurumlar, bir dini seçenekler marketinin tedarikçileri idi. Günümüzde “kiliseye-giden insanlar” pek çok kilisede iki elin parmakları ile sayılabilecek kadar bir üye sayısına kadar azaldı gitti. Özel bir kilisede üyelik, artık olduğu gibi kabul edilen bir şey değil, daha çok kasıtlı bir seçimin sonucu idi. Anne-babalarının böyle bir tercih yaptığı itirafında bulunan insanlar bile, daha sonraları, itiraflarını, dini ya da basit bir şekilde, birlikte kiliseye gitmeyi bıraktılar. İşte bu köklü değişimler, Berger’e göre kiliselerin sosyal pozisyonlarını değiştirdi. Bugün eğer kiliseler hayatta kalmayı istiyorsa, onlar, üyelerinin artan bir orandaki isteklerini dikkate almak durumundadırlar. Artık kilise, kendisini serbest makette kendisini ispat etmek zorundadır. Özel bir inanç “satın alan” insanlar, bir tüketim grubu haline gelmişlerdir. Teologlar her ne kadar inat ederek bu gerçeği görmezden gelerek kabul etmeyi reddetseler de, eski bir ticari özdeyiş akli –“müşteri daima haklıdır” – kendisini kiliselere zorlamaktadır.⁶³⁴

Berger, modernleşmenin kaçınılmaz bir şekilde sekülerleşmeyi değil, modern çoğulculuğu meydana getirdiğini ifade etmişti. Netice itibariyle daha önceleri yetke bir biçimde dayatılabilen dini gelenek şimdi artık pazarlanmalıdır. O bundan böyle “satın almak” zorunda olan bir müşteriye “satılmalıdır”. Çoğulcu konum her şeyden önce bir pazar konumudur. Orada dini kurumlar birer teşhir merkezleri haline gelirken dini gelenekler de birer tüketici malları haline dönüşür. Bu durumda her nasıl olursa olsun hatırı sayılır bir ölçüde dini aktivite pazar ekonomisinin mantığına göre belirlenmeye başlar.⁶³⁵

⁶³³ Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, ss. 82-83.

⁶³⁴ Berger-Luckmann, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*, pp. 46-47.

⁶³⁵ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 208.

Çoğulculuk, dini hem kurumsal olarak hem de bireylerin bilinçlerinde yer alarak dönüştürmektedir. Çoğu tekelci bir yapıya/statüye alışkın olan dini kurumlar, bugün artık bir yarışma halindedir. Bu durumda bireylerin seçim yapmak zorunda kaldıkları dini bir market ortaya çıkmaktadır. Bilinç seviyesinde bu, dinin artık doğal karşılandığı, düşüncenin ve kararın objesi haline gelmektedir.⁶³⁶

Dünyevileşmenin sonucu olarak dini gruplar, bir kısmı yüksek derecede örgütlü, diğer bir kısmı da daha yaygın bir kurumsallığa sahip çeşitli din-dışı rakiplerle dünya tanımlama konusunda mücadele etmeye zorlanır. Dinin çağdaş konumu da dini kurumların ileri düzeyde bürokratikleşmesini gerektirir. Bu kurumların hem dahili hem de harici sosyal ilişkileri bu süreç tarafından belirlenir. Dahili açıdan dini kurumlar yalnız bürokratik bir biçimde yöneltmekle kalmazlar aynı zamanda onların gün-be-gün çalışma tarzları da bürokrasinin tipik sorunları ve “mantığı” tarafından belirlenir. Harici açıdan ise bu kurumlar birbiriyle olduğu kadar bürokratik etkileşimin tipik biçimleri sayesinde başka toplumsal kurumlarla da alışverişte bulunurlar. Tüketici müşteri ile “halkla ilişkilere girmek”, hükümetle “kulis faaliyetlerinde bulunmak”, hem hükümet hem de özel kurumlardan “fon temin etmek” ve özellikle yatırım yoluyla laik ekonomiyle çok yönlü ilişkilere girmek gibi “görevlerinin bütün bu yönlerinde dini kurumlar, benzer sorunlarla başı dertte olan diğer bürokratik yapıların kullandıklarına zorunlu olarak çok benzer yöntemlerle “hâsılat” elde etme yolları aramaya zorlanırlar. En önemlisi de aynı bürokratik “mantığın”, çeşitli dini kurumların birbirleriyle olan ilişkilerinde de kullanılmasıdır.⁶³⁷

Modern dönemde bürokratik kurumların kendilerini çalıştırmak için gerek duydukları personel tiplerini hem seçtiklerini hem de biçimlendirdiklerine dikkar çeker Berger. Bunun anlamı, birçok dini kurumda bu konudaki geleneksel kalıplar ne olursa olsun benzer önderlik tiplerinin ortaya çıkmasıdır. Bürokrasinin gerekleri dini önderliğin; “peygambere” karşılık “din adamı”; “bilgine” karşılık “aziz” vb. gibi öteden beri var olan geleneksel farklı biçimlerini tepeler geçer. Örneğin ilahiyat uzmanlığı geleneksel olarak Protestan din adamı rolüne tekabül ediyordu, daha sonra ise giderek hem “toptan” (bürokratik yönetim) hem de “perakende” (mahalli pazarlama) işlerinde din adamı rolleriyle ilgisi olmayan bir hale geldi ve Protestan din adamı yetiştiren eğitim kurumları da, onların yasallaştırıcı mantıklarında yapılan eş-güdümlü değişikliklere uygun değişmeye uğradı. Çünkü Berger’e göre dini personeli eğitmek, dini yapılar inşa ve idame ettirmek ve bürokratik yönetimin

⁶³⁶ Berger vd., *Religious America, Secular Europe?*, pp. 12-13.

⁶³⁷ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 210-211.

genel harcamaları, dini bürokratların akılcı bir şekilde kullanmakla yükümlü oldukları geniş bir sermaye birikiminin bulunmasını gerektirir.⁶³⁸

Berger'e göre modern dünyada çoğulculuğun getirmiş olduğu ortamda dini gelenekleri değişmez bir hakikat olarak korumak giderek zorlaşır. Diğer taraftan tüketici tercihinin dinamikleri dini alana da dâhil edilir. Dini içerikler böylelikle birer "moda" konusu haline gelir. Bu durum zorunlu olarak hızlı bir değişimin olacağı ya da değişmezlik ilkesine teolojik olarak teslim olunacağı anlamına gelmez, aksine değişme olasılığının sözü edilen yapıya bir daha çıkmamak üzere ilk ve son defa dahil edilmesi demektir. Çıkan sonuç şudur: "Çağdaş dönem büyük ölçüde bir "şüphencilik dönemi"dir."⁶³⁹

Berger, Amerika'daki gibi bir toplumsal ortamda dinin, kendini sıradan tüketici/müşteri halkın sürekli yardımseverliğine parasal açıdan bağlı serbest rekabetçi pazarda bulunduğu dikkat çeker. Yani, bütün açık farklılıklara rağmen, din bir tüketici malının ekonomik niteliğine sahiptir; bu şekilde pazarlanmak zorundadır ve bu sebeple de din (veya belli bir dini "firma") kendini pazarda tutunabilecek şekilde teşkilatlandırmak zorundadır. Bundan dolayı, dini kurumların daha az manevi malları pazarlayan diğer organizasyonlara oldukça benzemesine şaşırılmamalıdır.⁶⁴⁰

Berger'e göre tekellerden vazgeçmek fikir alanında, hatta ekonomi alanında bir pazara girmek demektir ve örneğin Amerika'da böyle bir pazar ortamında bulunmak din için hiç de küçültücü bir durum değildir. Böyle bir durum gönüllülük ve rekabet unsurlarını gündeme getirir. Devlet hiç kimseyi şu ya da bu dini gruba dahil olması için zorlamayacağından gruplar, insanları kendilerine çekmek ve onlara bir şeyler sunmak için birbirleriyle yarışacaktır. Böyle bir ortamda ise kültürün tüm diğer alanlarında olduğu gibi din alanında da mutlaka bazı bayağılıklar olacak, şarlatanlar ortaya çıkacaktır. Bu anlamda, baskı altında tutulmayan bir kültür, baskıcı olmayan bir yönetim şeklinde olduğu gibi bazı dezavantajlarla karşılaşacaktır. Zaten kimilerince de demokrasi, bayağılıkları ve şarlatanları beslemekle suçlanmaktadır. Bunların yanında dinin bir pazar ortamında bulunması belki teolojik anlamda nahoş bir standartlaşmaya ve marjinal farklılaşmaya neden olabilir. Ama bununla birlikte her inananın kendi inancını ifade etme şekillerini bulabileceği bir ortam doğurur ki, bu ortamı önceden belirlenen bir sosyal oluşumda

⁶³⁸ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 211-213.

⁶³⁹ Berger, *Kutsal Şemsiye*, ss. 217-223.

⁶⁴⁰ Berger, "Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi", s. 157.

bulmak mümkün değildir. pazar ortamının bu özelliği de teolojik anlamda memnuniyet verici olmalıdır.⁶⁴¹

Berger, sosyolojinin kesin bir bilim olmadığını, dolayısıyla ileriye dönük tahminlerin kesinlik arzemediğini söylemekle birlikte bu durumun tahmin yapmamayı da gerektirmediğini ifade eder. Bundan dolayı gerek ulusal gerekse uluslararası düzeyde fevkalade umulmadık bir gelişme (mesela yeni bir dünya savaşı veya ekonomik bir felaket) olmadığı takdirde, Amerika’da dini çoğulculuğun istikbalinin –ahlaki çoğulculuk alanında o kadar olmasa bile– umutlu gözüktüğünü öngörür. Ona göre ne dinin ne de seküleritenin krizini öyle kolayca çözmek mümkün değildir. Onun için gerek sekülerleşmenin gerekse sekülerleşme karşıtlığının yakın zamanda gerçekleşecek kesin bir zaferini ummak makul değildir. Göstergeler, Berger’e göre, din ve seküleritenin çoğulcu “pazar” şartları altında ve giderek zorlaşan bir ortamda birlikte var olmaya devam edeceklerine işaret etmektedir. Bununla birlikte düşünce alanındaki hareketlere değil ama daha çok sınıfsal ve politik dinamiklere dayalı olarak gerçekleşen çatışmalar olacağını, ama uzlaşmaların da sağlanacağı kehanetinde bulunur. Bu görüntü ise ne ferahlatıcı ne de ürkütücü bir görüntüdür; yalnızca ilginç dini ihtimallerin gerçekleşmesi hakkında mevcut potansiyele işaret etmektedir.⁶⁴²

Berger, dini çoğulculuk probleminin de ötesinde, farklı ahlaki anlayışların, farklı ahlaki mezheplerin birlikte yaşamasının da önemli bir toplumsal problem teşkil ettiğini belirtir. Ona göre temel bir ahlaki fikir birliğinden yoksun bir toplumun varlığını nasıl sürdüreceğini kestirebilmek zordur. Bu temelden yoksun bir toplum, aralarında tamamıyla “yararcı anlaşma”larda bulunan; hatta bu anlaşmalara uyma konusunda bile birbirlerine güvenmeyen ve birbirlerini rakip olan gören çıkar gruplarının şekillendirdiği bir toplum olacaktır. Böyle bir toplum, mensuplarından fedakârlık bekleyemez; dolayısıyla da ciddi tehditlerle karşılaştığı zaman ayakta kalmaz. Bu nedenle ahlaki çoğulculuğun daha ileriye gitmesinin önünde belirli engeller olduğunu tahmin etmek güç olmasa gerektir. Dolayısıyla, en azından sosyal hayatın temel sorunlarında yeni bir fikir birliğine mutlaka ulaşılmalı ve bu fikir birliği kurumsallaştırılmalıdır. Böyle bir fikir birliğinin sınırları hala belirlenmeyi beklemektedir. Tabii bu sınırlar dahilinde, “özel alan olduğunda hemfikir olunan” konularda da bir ahlaki çoğulculuk ölçüsü var olmaya devam edecektir der Berger. Hatta, mevcut ahlaki hareketlerin/grupların, dini olanlarla buluşacaklarını, bunun da gayet

⁶⁴¹ Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, s. 91.

⁶⁴² Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, s. 92.

normal olduğunu söyleyerek, ahlakın zaten büyük bir kısmının dinde yer aldığına vurgu yapar.⁶⁴³

⁶⁴³ Berger, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, s. 93.

SONUÇ

Evrende var olduğu ilk günden beri her insan tekinin en azından başka bir insana muhtaç olduğu, ilk filozoflardan beri dile getirilen bir gerçektir. Varlığını başka varlıklarla birlikte olmakla idame ettiren insanoğlunun fitratından gelen bu güdüsü toplum hayatını zorunlu kılmıştır. Bilimlerin disiplinel tarzda ayrışması dizgesinde "sosyoloji" en sonda yer almıştır. Çünkü çalışma alanı "insan" ve "toplum" olan bir branşın diğer bilimlere göre daha önce bilimselleşmesi beklenemezdi. Bundan dolayı inceleme konusu bakımından çok eski zamanlara dayanmakla birlikte, bilimsel, sistematik ve nesnel anlamda toplumları inceleme bilimi olan "sosyoloji"nin, dünyanın hemen tamamında çok baskın nitelikte etkisini hissettiren üç önemli olay –Fransız Devrimi, Sanayi Devrimi ve Bilimsel Devrim–sonucunda, bilimsel dünyada yerini alması kaçınılmaz olmuştur.

Çalışmamızda sık sık vurguladığımız gibi, diğer taraftan din de insanoğlunun fitratından gelen aslî bir unsurdur. İnsanoğlu ile din arasındaki kadim ilişkiden dolayı, tabiatıyla din ile insan toplulukları arasındaki karşılıklı irtibatı incelemek, oldukça ilginç ve çekici gelmiştir. Bu amaca matuf oluşan ve disiplin haline gelen din sosyolojisinin tarihi boyunca “din fenomeni” hep tartışma konusu olmuş, genel anlamda sosyal bilimciler, özel anlamda da sosyologlar, konuya dikkatle eğilmiş ve dönem dönem farklı düşünceler ortaya atmışlardır.

“Sosyoloji”nin isim babası Auguste Comte, meşhur Üç Hal Kanunu formülasyonunu ilan ederek, insanlığın ilerleyip pozitif evreye geçtikçe Tanrıların hükmünün ortadan kalkacağını ve her şeye tek otorite olarak bilimin hükmedeceğini ifade ediyordu. Karl Marx ortaya koymuş olduğu düşünceleriyle tüm dünyayı tabiri caizse kasıp kavuruyor, ideolojileri çökertip yeni bir ideoloji sunuyor, on yıllarca ülkelerin peşinden sürüklendiği ekonomik ve sosyal idealar ortaya koyuyordu. Simmel kendi köşesine çekilmese bile sesini çok fazla duyur(a)madan düşünsel imgelemelerine devam ederken, Tönnies "cemaat" ve "cemiyet" kavramlarıyla sosyoloji dünyasında kendisini hissettiriyor; Pareto "seçkinler teorisi" kuramıyla siyaset sosyolojisine katkılarda bulunurken, dönemin önde gelen sosyologlarından Durkheim "anomi", "toplumsal dayanışma" gibi başat kavramlarıyla sosyolojiye adeta damgasını basıyordu. Dönemin en önemli akımı pozitivistimin etkisiyle,

insanoğlunun içerisinde yaşadığı evrende bir yeri olan ve yaşadığı hayata anlam katan her şeye "pozitivist" bir gözlükle bakılarak, somut, elle tutulur, gözle görünür, rasyonel bir olgu olarak yaklaşıyor ve bu sıfatları haiz olmayan her ne varsa bunlar, bu dünyanın rasyonalite mantığına uymadığı söylenerek reddediliyordu. "İrrasyonel" olan her şeyi "rasyonelleştirme" çabası vardı. İşte tam bu noktada, Weber, rasyonaliteye önem veren bir düşünür olmasına rağmen, toplumsal alanda mevcut olan irrasyonel güdülerin varlığını kabul ediyor ve bunlara yönelik pozitif bakış açısının yeterli olamayacağını ve dolayısıyla anlaşılamayacağını fark ediyordu. Metotları ve yaklaşımları farklı olsa da sosyolojinin kuruluşuna ve bilimsel anlamda geliştirilmesine katkılar sağlayan bütün bu sosyologlar tüm coğrafyaları kaplayan büyük-boy kuramlarıyla "klasik çağ"ı oluşturuyorlardı.

Genel olarak İkinci Dünya Savaşına kadar devam ettiği varsayılan bu "klasik çağ"ın en önemli isimleri Auguste Comte, Karl Marx, Emile Durkheim, Georg Simmel ve Max Weber'dir. Yine bu isimlerin yanında elitlerin/seçkinlerin tanımı ve dolaşımı teoriyle Vifredo Pareto'yu ve modern dönem sosyologlarından Berger ve Luckmann gibi çalışmalarında fenomenolojik tahliller görülen George Herbert Mead'ı da yine bu dönemin önemli sosyologları arasında zikretme gerekir.

Çalışmamızın klasik çağla ilgili açıklamalarımızdan ortaya çıkan genel görüntü, kısmen olumlu yaklaşımlar olsa da, "klasik çağ"da "din olgusu"na karşı genel olumsuz bir tavır varlığının inkâr edilemez boyutta olduğudur. Kısacası, bu çağda "din"e genel olarak, gün geçtikçe –Comte'un tabiriyle insanlık "pozitivist" merhaleye ulaştığında– etkisini kaybedecek, insanların hayatlarından çekip gidecek, zihin dünyalarından sökülüp atılacak bir olgu gözüyle bakılmıştır.

Oysa yaşanan süreç, ne Marx'ın ne de Comte'un kehanetlerini doğrulayacak şekilde gerçekleşmiştir. İkinci Dünya Savaşı sonucunda bu öngörülerin gerçekleşmemesinden dolayı "klasik çağ" çökmüş, yerini "modern çağ" almıştır. Küresel boyutta yaşanan ekonomik ve politik süreçler, dini yaşamın gün geçtikçe, beklenenin tam aksine, güçlendiğini ortaya koymuş, "din"den kaynaklanan duygu ve düşünceler büyük toplumsal olaylara sebebiyet vermiş ve en önemlisi sosyolojik bir araştırma alanı olarak din/dini olaylar sosyologlar tarafından daha fazla irdelenir konuma gelmiştir. "Simgesel etkileşimcilik", "alışveriş kuramı", "fenomenolojik yaklaşım" gibi pek çok farklı kuramlar ortaya atılmış, Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Robert N. Bellah gibi önde gelen sosyologlar farklı kavramlarla "din fenomeni"ne çeşitli yaklaşımlarda bulunmuşlar ve dolayısıyla Din Sosyolojisi sahası daha geniş ve görünür bir nitelik kazanmıştır.

Sosyolojinin modern çağını ise, aslında kısaca Daniel Bell'in deyişiyile "kutsalın dönüşü" olarak tanımlayabiliriz. Zira II. Dünya savaşından sonraki süreçten itibaren, dinin, klasik çağda "insanlığın bir çocukluk evresi" olarak tanımlanmasının boş bir anlayış olduğunu, kehanetlerin gerçekleşmesi bir yana, dinin, neredeyse geleneksel çağlardaki şaşaalı görünümüne kavuşmaya başladığı ortaya çıkartmıştır.

Bu dönemde örneğin, Robert J. Wuthnow "yamalı/bohçalı din" tabiriyle, insanların artık eskiden olduğu gibi tek bir din merkezinden ya da dini gelenekten etkilenmediğini, pek çok farklı gelenekten gelen inançları birleştirerek yeni bir "bireysel dindarlık" formülasyonu oluşturduğunu ifade etmiştir. Modern dönemin en önemli antropologlarından olan Claude Lévi-Strauss, pek çok disiplinde kullanılan "brikolaj" (bricolage) kavramını sosyal bilim dünyasına kazandırırken, Thomas Luckmann ise modern dünyadaki dinin durumunu açıklamak için "görünmeyen din" tabirini kullanmıştır. Herhangi belli bir dini kuruma/ geleneğe yakın olmayıp farklı bir Tanrı algısının cisimleşmiş şekli olan "sivil din" tabirinin Amerika çerçevesinde Robert N. Bellah tarafından kullanılması, "küreselleşme" teriminin dünya ölçeğinde Roland Robertson öncülüğünde tartışmaya açılması, modernite ve postmodernite kavramlarının Anthony Giddens tarafından derinlemesine analiz edilmesi, bir zamanlar çok fazla hararetle savunucularının bulunduğu "sekülerleşme" tezinin Stuvve Bruce, Bryan Wilson gibi sosyologlar tarafından halen şiddetli bir şekilde müdafaa edilmeye devam edilmesi, modern dönemde kendisini hiçbir dini kuruma aidiyet hissetmeyip aynı zamanda Tanrı'ya olan inancının güçlü olduğunu belirten bireylerin durumunu anlatmak için Britanyalı sosyolog Grace Davie tarafından "inanmadan ait olma" tezinin öne sürülmesi, sosyolojinin modern çağının dile getirilmesi gereken önemli gelişmeleri arasındadır.

Sosyolojinin modern çağında mercek altına tuttuğumuz toplam yirmi iki sosyolog arasında disipline yapmış olduğu katkılarıyla, yaşamış olduğu entelektüel dönüşümüyle, modern dünyada en çok tartışılan "modernleşme", "sekülerleşme" ve "çoğulculuk" kavramlarına "din fenomeni" bağlamında yapmış olduğu analizleriyle, Amerikalı sosyolog Peter L. Berger'in kanımızca ayrı bir yeri vardır. Berger, her şeyden önce, çalışma arkadaşı Thomas Luckmann ile birlikte, Husserl ve hocaları Schutz'dan devraldıkları fenomenolojiyi sistemleştirerek din sosyolojisine uyarlamışlar ve disipline yeni bir soluk getirmişlerdir. Berger ve Luckmann, birlikte kaleme aldıkları *Gerçekliğin Sosyal İnşası* adlı eserde makro ve mikro kavramların özelliklerini birleştirdikleri iddiasıyla fenomenolojiye dayalı bir toplum kuramı geliştirmişlerdir. Fenomenolojik sosyoloji, insan davranışı ile ilgili görüşler ortaya koymakla birlikte diğer sosyal aksiyon teorileri gibi,

insan davranışının nedensel açıklamalarıyla ilgilenmez. İnsan davranışının nesnel olarak ölçülmesinin imkânsız olduğunu belirten fenomenologlara göre ise insanlar, dil vasıtasıyla farklı nesnelere, olaylar, aksiyonlar ve halk tipleri arasında ortak özelliklere göre ayırım yaparlar ve dünyayı kategorileştirerek anlamaya çalışırlar. Onlara göre bilgi sosyolojisinde topluma yaklaşımın temelini, üç adımdan oluşan diyalektik bir süreç oluşturmaktadır ki, bu üç aşama, “dışsallaşma” (externalization), “nesnelleşme” (objectivation) ve “içselleşme”dir (internalization). Yani onlar toplumun kuruluşunu üç safhadan müteşekkil görürler. Kısaca açıklayacak olursak, dışsallaşma, insanların hem fiziki hem de zihni faaliyetleriyle dünyaya doğru sürekli taşmalarıdır. Nesnelleşme, kendi asli üreticilerini kendilerinden çok dışa dönük bir olgusalılık (facticity) olarak karşılayan bir realitenin (yine hem fiziki hem de zihni) bu faaliyetinin sonucunda ulaşılan bir noktadır. İçselleşme ise sözü edilen aynı realitenin kendisini bir kez daha objektif dünyanın yapılarından subjektif bilincin yapılarına aktarırken insanlar tarafından tekrar kendi içlerine mal edilmesidir.

Dini “bir toplumdaki fertlerin en yüksek iyi olarak kabul ettikleri her şey” olarak tanımlayan Berger’e göre din, insan tarafından kurulan bir mâna âlemidir. Diğer bir ifadeyle din, anlamı insanı aşan hem de içine alan bir düzene inanmadır. Berger, işlevselci bir bakış açısıyla dinin toplumsal işlevlerini irdeler. Bunlar, Durkheim’in da üzerinde durduğu konulardan biri olan “sembolik bütünleştiricilik”, ikincisi “toplumsal kontrol”, üçüncü ve sonuncusu ise “toplumsal yapılandırma”dır.

Modern dönemde din sosyolojisine damgasını vuran düşünürlerin belki de ilk sıralarında yer alan Berger, “din fenomeni”ni en geniş anlamıyla modernleşme, sekülerleşme ve çoğulculuk süreçleri çerçevesinde tartışır. Ona göre dinin varoluşundan bugüne dek süregelen hayatında onu en fazla etkileyen temel nedenler bunlardır. “17. yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimi” şeklinde tanımlanabilecek modernliğin, hakikate ve yönetime inanılması, nihai örneklerle inanılması, açıklamaya ilişkin stratejilere inanılması, ilerlemeye inanılması ve özgürlüğüne inanılması gibi karakteristik özellikleri vardır.

Berger, eserlerinde pek çok kez şunun altını önemle çizer: "Modernlik, herhangi bir tarihi olay nasıl inceleniyorsa, o şekilde incelenmelidir. Bu da bizim modernliğin bir tarihi olduğu, (en azından ilke olarak) deneysel olarak araştırılabilir bazı faktörlerin doğurduğu bir başlangıcının bulunduğu ve dolayısıyla çok muhtemel sonunun geleceğinden haberdar olmamızı sağlar." Berger'e göre, moderniteye karşı baştan beri iki karşıt tutum benimsenegelmiştir. Birisi, tarihin bazı iyi görünüşleri ya da süreç fikri açısından

moderniteyi önemseyerek onu olabildiğince yücelten bir anlayıştır. Diğeri ise, modernitenin büyük bir dejenerasyona sebebiyet verdiğini, zarafeti yok ettiğini, hatta insanı insanlığından çıkaran bir süreç olduğunu söyleyerek ondan şikâyetçi olan bir anlayıştır. Moderniteye karşı kesinlikle şu tavır takınılmalıdır Berger'e göre: "Moderniteyi ne göklere çıkarmalı ne de olumsuzluklarından dolayı dövünülmelidir. Yani ne ilerici ne de gerici olunmalıdır. Modernite de kendisinden öncekiler gibi tarihi bir fenomendir. Aslında o, kaçınılmaz bir şekilde, takdir edilesi ve içler acısı özelliklerinin bir arada olduğu bir karışımıdır. Aynı şekilde o, doğruların ve yanlışların da bir karışımıdır."

Modernite konusunda Berger'in kullanmış olduğu en önemli kelimelerden biri, bilindiği gibi önemli bir eserine de isim olan, "bilinç" kelimesidir. Berger'e göre, çağdaş yaşam şartları ve düşüncesi modernitenin sadece (ekonomi, politika gibi) dışsal güçleri tarafından değil, aynı zamanda bireylerin iç dünyalarını şekillendiren modern bilinç güçleri tarafından da şekillendirilmektedir. Analizin en önemli alanlarından birisi burasıdır, yani kesin bir şekilde, modernitenin dışsal ve içsel görünümleri arasındaki bu ilişkidir. Böyle bir ilişkinin teknolojinin kullanımında da belirgin şekilde görüldüğünü söyleyen Berger, örnek olarak telefonu verir. Burada kısaca şunu söylemeye çalışır: Modernliğin insanlığa sunmuş olduğu herhangi bir teknolojik cihazın, sadece nitelik yani gerçek işgörebilirlik tarafı yoktur. Çünkü bunlar, aynı zamanda kendi "bilinç" ilkelerini de pompalayarak, insanların zihniyet dönüşümlerine sebebiyet verir.

Modernizasyonun, insanların hayatlarını da fazlasıyla değiştirdiğine dikkat çeker Berger. Modern dönem öncesinde bireyin hayatının merkezinde kaderin ön planda olduğunu söyleyen Berger, bu dönem insanların yaşamlarında, gündelik meşgalelerinde, düşüncelerinde, umutlarında ve beklentilerinde, başına gelen şeylerde, kısacası hemen her şeyde kadere razı bir durum olduğuna işaret etmiştir. Modern dönemde ise durum değişmiş, modern öncesi dönemde merkezi bir konumu olan kader arka planlara itilmiş ve kişinin akıl ve mantığıyla yaptığı, yöneldiği seçimler önem kazanmıştır. Berger'e göre bunun en belirgin örneği doğum olaylarında ve değişen hamilelik anlayışındadır. Modern öncesi dönemde hamile kalmak tamamen kadere irca edilen bir özelliğe sahipken, modern dönemde hamileliği önleyen ilaçların ortaya çıkması bu olayı kader çizgisinden çıkarmıştır. Aynı şekilde doğum kontrolü, aile planlaması gibi modern dönemde ortaya çıkan anlayışlar da doğum olaylarını kader meselesi olmaktan ziyade modern bireylerin kendi akıl ve mantıklarıyla yaptıkları seçim haline gelmiştir. Kısacası Berger'e göre önceden kaderin aldığı yeri, şimdi birtakım seçimler almaktadır. Ya da kader karara dönüşmüştür.

Berger'in bilindiği üzere, din sosyolojisine kazandırmış olduğu en önemli tabirlerden biri, modernitenin, insanoğlunun içerisinde yaşamını sürdürdüğü “evi/yuvayı” yıkmasıdır. Ona göre modern-öncesi dönemde din, hayatın en önemli merkezi fenomeniydi. İnsanların her türlü eylemleri, düşünceleri, yaşam tarzları, dünyaya bakışları, kısaca yaşamaya dair her ne varsa hepsi, dinin öğretilerine göre gerçekleştiriliyordu. Çünkü din, toplumdaki bütün kurumların en üstünde, Berger'in deyişiyle bir “kubbe/şemsiye” idi. İnsanların karşılaşmış olduğu olağanüstü şeyler, acı ve ıstıraplar, mutluluklar, kısacası her şey belirli bir “kader” çizgisi yönünde ilerliyor, her şeyi o belirliyordu. Bununla birlikte din, insanoğlunun hayatına anlam katan yegâne değeri. Din sayesinde bireyler, mutlu bir şekilde yaşamlarını sürdürüyor, karşılaşmış oldukları olumsuz durumlarda “evlerine”, yani “dine” sığınıyorlardı. Fakat modernite ile birlikte bahsedilen şeylerin hemen hepsi alt-üst olmuş, yani Weber'in dediği “büyü-bozumu” gerçekleşmiştir.

Berger'e göre, dünya devrini sürdürdüğü müddetçe, modern insan giderek daha da koyulaşan “evsizlik” sorunundan mustarip olacaktır. Bireyin topluma ve kendisine yönelik tecrübelerinin göçebe karakterinin yoldaşı, metafiziksel anlamda “ev, yuva” kaybı şeklinde kendini sergilemektedir. Bir başka deyişle, modernleşme ile birlikte, bireyin toplumda, daha da genel olarak evinde, yuvasında olma arzusu yanıtız kalmıştır. Modern dünyada sosyal yaşam dünyalarının çoğulculuğu ile birlikte ortaya çıkan hoşnutsuzluklardan en önemlisi, bu “evsizlik” sorunudur Berger'e göre. Modern toplumun çoğulcu yapısı, bireyi her gün biraz daha göçmen, sürekli değişen, hareket eden bir varlık durumuna getirmiştir. Her günkü yaşamında birey birbirinden farklı hatta zaman zaman birbirleriyle çelişki içinde olan sosyal muhtevalar içerisinde yüzer gibidir. Bunun yanında modern bir toplumda insanlar sürekli olarak yerlerinden yurtlarından edilmekle kalmazlar, aynı zamanda kendilerine yer yurt edinecek bir köşe de bulamazlar. Her şeyin sürekli bir değişiklik içinde bulunduğu bir dünyada herhangi bir belirginliğin, kesinliğin bireye kadar ulaşması, varlığından bireyi haberdar etmesi son derece güçtür.

Modern sosyal yaşamın “evsizliği”nin, en tahripkâr ifadesinin “din” alanında gerçekleştirdiğine vurgu yapar Berger. Çünkü günlük yaşamın ve bireyin hayatının çoğulculuk kazanmasının bir sonucu olarak devreye giren gerek kognitif ve gerekse normatif manalardaki genel belirsizlik, dine güvenirlilik konusunda ciddi krizleri de beraberinde getirmiştir. İnsanın ihtiyaçlarına, taleplerine mutlak bir belirlilik getirme görevini asırlardır sürdüren dine karşı beslenen güven duygusu büyük ölçüde sarsıntı geçirmiştir. Modern toplumdaki dinin geçirdiği bu krizin bir sonucu olarak da sosyal “evsizlik” metafiziksel bir yapıya bürünmüş, yani “evrende evsizlik” sorununa

dönüşmüştür. Bu soruna dayanmak ise her babayığidinin harcı değildir, der Berger. İşin en acı tarafı ise, evrendeki “evsizlik” sorununa çözüm için modernitenin, modern insana “din”in yerine başka bir kurum oluşturamayışıdır.

Modern çağın büyüğü ve bir o kadar da muğlak kelimelerinden birisi de sekülerleşme/dünyevileşmedir. Öyle ki sosyolojinin bir disiplin haline gelmeye başladığı günlerden bu yana genel anlamda sosyologların, özel anlamda ise din sosyologların zihnini hayli meşgul eden kavramlardan birisidir. Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Rodney Stark, William S. Bainbridge, Jeffrey K. Hadden, Robert N. Bellah, Grace Davie, David Martin, Bryan Wilson, Steve Bruce, Daniel Bell ve diğer birçok Batılı sosyolog gerek kitaplarıyla, gerekse makaleleriyle sekülerleşme konusunu çok geniş bir şekilde işlemişlerdir. Bundan dolayı pek tabiidir ki, bu sosyologlar arasında kavrama yaklaşımlar noktasında belirgin ayrımlar söz konusudur. Bir tarafta dinin eski zamanlardaki etkinliğini yitirdiğini ve dünyanın modernleştikçe sekülerleşeceğini ve dinin tabiri caizse buharlaşarak insanoğlunun hayatından çekip gideceğini savunanlar varken, diğer tarafta ise bunun böyle olmadığını, dinin, sosyal hayatın bazı alanlardaki etkinliği ya da merkeziliği konusunda kısmî düşüşler yaşansa da, halen etkisini sürdürdüğünü ve dünyanın hemen her tarafında yeni bir dinî uyanışın ayan beyan olduğunu iddia eden birtakım sosyolog grubu ya da grupları vardır. Bir zamanlar sosyolojide “dokunulamaz” konulardan olup kesin bir kabul gören “sekülerleşme” kavramına, son onlu yıllarda dokunulmuş, üzerinin örtüsü açılmış ve ne olup olmadığı konusunda geniş çaplı analizler yapılmış ve hatta mesele, bu kavramın sosyoloji literatüründen atılıp atılmamasına kadar gitmiştir.

Berger, Weber’den aldığı ilhamla, sekülerleşmenin temellerini dinde arar ve ona göre gelinen bugünkü nokta yine dinden kaynaklanmıştır. Eski Ahit ve Yeni Ahit’in tarihi süreçleri ışığında bunu derinlemesine tartışan Berger’in Protestanlık ile ilgili nihai tespitleri oldukça çarpıcıdır: “Protestanlık devamlılığa bir son vererek, gök ile yer arasındaki göbek bağı kopardı ve böylece insanı tarihi açıdan geleceği öngörülemez bir biçimde gerisin geriye yüzüstü bıraktı. Aslında böyle bir şeyin onun niyeti olmadığını söylemeye gerek yok. Ancak o sadece aşkın bir Tanrı’nın korkunç yüceliğini vurgulayım derken uluhiyet dünyasını soyup soğana çevirdi ve Protestan dünyasında tek gerçek mucize olan Tanrı’nın çok yüce lutfuna insanı açık tutayım derken de onu topyekun bir “terk edilmişliğe” bıraktı.” Yine tarihsel gelişmelere bakıldığında Hristiyanlığın kendi mezarının kendisinin kazdığına rahatlıkla söylenebileceğini vurgular.

Maceralı bir serüveni olan sekülerleşme konusunda Berger’in entelektüel dönüşümü de hayli maceralıdır aslında. Berger’in hayatı, sekülerleşme savunucusu ve karşıtı olmak

üzere iki ana bölüme ayrılır. “Genç Berger” olarak isimlendirebileceğimiz “Berger’in Birinci Dönemi”nde, o, modern dönemde dinin, bir kültürde paylaşılan ve herkesi içine alan insani bir gerçeklik algısına sevk eden ve böylece insanı yabancılaşma tehlikesinden kurtaran kutsal şemsiye olma vasfını yitireceğini öne sürüyordu. 1960’lardan 1990’lara kadar sekülerizmin sıkı savunucusu olup “dinin krizi”ni dillendirirken, “Berger’in İkinci Dönemi” diye adlandırdığımız 1990’lardan itibaren ise tam zıt kutba geçerek sekülerizm karşıtı olmuş ve artık “sekülerizmin krizi”ni dillendirmeye başlamıştır. Entelektüel dünyada Berger denilince belki de onunla ilgili akla gelen ilk şey, onun bu düşüncelerindeki değişimdir. Dünyanın hemen her tarafındaki inanç fotoğrafı, kendisinin de bir zamanlar sıkı savunucusu olduğu sekülerleşme teorisinin yanıldığını gösterir Berger’e göre. O zamanlar bu teoriyi savunmak için gerekli sebepler olsa da bugün bunu söylemek ihtimal dahilinde değildir.

Berger, fenomenolojik dille “anlam”ın tahlilini yaptıktan sonra, modernleşme ve sekülerleşmenin getirdiği dünyada “anlam”ın kaybolmaya yüz tuttuğunu ve bundan dolayı da insanoğlunun “anlam krizi”yle karşı karşıya kaldığını belirtmektedir. Anlam kriziyle ilgili ayrıntılı analiz yaptıktan sonra, özet mahiyetinde “aracı kurumlar” dediği “kiliseler”in olmazsa olmaz niteliğine dikkat çekerek bunları anlam krizinden çıkış yolu olarak gösterir. Yani ona göre anlam kriziyle hangi tür tedavi yöntemleriyle başa çıkmaya çalışırsanız çalışın sonuç boştur. Anlam krizinden düzliğe çıkabilmek için tek çare, kaçınılmaz bir şekilde, “aracı kurumlar” dediği kiliselerin tekrar etkisinin artırması, toplumdaki o eski gücüne tekrar kavuşması, yani dinin tekrar toplumdaki merkezi rolünü üstlenmesidir. Çünkü modern toplumun içini kanatan ve biçare hastalıklara maruz bırakan anlam krizleriyle başa çıkmanın tek yolu, toplumdaki her türlü unsur için bir çimento vazifesi görerek onları bir araya getiren ve topluma/insanlığa “yeni bir anlam” katan “aracı kurumlardır.”

Modernitenin ve sekülerizmin bugün kesin bir kriz içerisinde olduğunu söylemek için oldukça önemli nedenler vardır Berger’e göre. Çünkü Üçüncü Dünya ülkelerindeki modernizasyonun aynı çizgide gerçekleşen ve değiştirilemeyecek olan bir süreç olmadığı çok daha açık bir hal almaya başladı artık. Dahası, en başından beri, modernizasyon süreci, karşı-modernizasyonun kontrolü altında gerçekleşen karşı-koyucu/telafi edici güçlerle sürekli etkileşim halinde olan bir süreçtir. Berger, sekülerizasyonun da aynı şekilde karşı-sekülerizasyon güçleri ile sürekli etkileşim halinde olan bir süreç olduğunu düşünmektedir. Bu etkileşimi tüm detayları ile araştırmadan, karşı-modernizasyon ve karşı-sekülerizasyon hareketlerinin yalnızca Üçüncü Dünya ülkelerinde gözlemlenmediğini, aynı zamanda

kapitalist ve sosyalist varyasyonları içerisinde barındıran ve gelişmiş endüstri toplumları dediğimiz ülkelerde bile gözlemlendiğini söylemek yeterli olacaktır. Berger'e göre dünyanın büyük bir bölümünde dini hareketler yükseliş göstermekte ve bunların bir kısmı da geniş kapsamlı sosyo-politik sonuçlar doğurabilmektedir. Bunlar arasında ise iki tanesi öne çıkmaktadır. Birincisi, İslam dünyasında gerek Müslüman ülkelerde gerekse Batılı ülkelerde yaşayan Müslümanlar arasında İslam'ın yükselişi. İkincisi de İslam'ın yükselişi kadar olmasa da, gelişmekte olan ülkelerde, özellikle Latin Amerika'da Pentekostal versiyonu başta olmak üzere Evanjelik Protestanlığın yükselişi. Dini dinamizm, sadece bunlarla da sınırlanamaz Berger'e göre. Avrupa'da başı belada olan Katolik Kilisesinin, Rusya'daki Ortodoks Kilisesinin yeniden canlanması, Ortodoks Judaizmin Amerika'daki ve İsrail'deki hızla ilerleyişi, Yine aynı şekilde hem Hinduizmi'in hem de Budizm'in yeniden canlanması buna örnek olarak verilebilir.

Berger'e göre dünya ölçeğindeki bu dini canlanmanın ise iki istisnası vardır. Bunlardan ilki, söz konusu sekülerleşme teorisinin geçerli görüldüğü ve halen geçerliliğini sürdürdüğü Avrupa'dır. Ama burada bile insanlar farklı şekillerde, gerekirse kiliselere gitmeden bile Tanrı'ya inanışlarını sürdürmektedirler. Hatta Davie, bu durumu anlatmak için "ait olmadan inanma" terimini kullanmıştır. Avrupa'nın yanında sekülerizmin gerilediğini öne süren teze istisna oluşturacak bir örnek daha vardır: Batı'yı örnek alan ülkelerde Batı tipi yüksek eğitim alan özellikle sosyal bilimlerden insanların oluşturduğu sekülerleşmiş bir alt kültür mevcuttur. Bu alt kültür ilerici ve Aydınlanmacı düşüncenin inanç ve değerlerinin kendi ülkelerindeki bayraktarlığını yapmaktadır. Dünyanın hemen her bölgesinde böyle bir tablo söz konusudur. Oranları fazla olmasa da, çok etkin makamlarda bulunan entel gruplar arasında sekülerizmin etkisinin halen devamlılığını sürdürdüğünü belirten Berger'e göre genel anlamda sosyal ve beşeri bilimler alanında Batı tipi yüksek eğitimden geçen bu Batılı entelektüeller mesela İstanbul'a, Kudüs'e, Yeni Delhi'ye seyahat ettiklerinde sadece kendileri gibi entelektüel tabakadan kişilerle hasbihal etmektedirler. Farklı ülkelerde kendileri gibi insanları görünce de bu fakülte kulübü üyelerinin o ülkelerin kültürel dokusunu temsil ettiğini zannetmektedirler. Berger'e göre onların bu tavrı da oldukça yanlıştır.

Berger, bugün din sosyolojisinde bazı soruların doğru sorulması gerektiğini de ifade eder. Örneğin "Amerika niçin daha dindar?" yerine "Avrupa niçin hâlâ seküler?" sorusunu sormak gerekir. Yine mesela "İran'daki fundamentalizmi nasıl açıklarsınız?" sorusu yerine "Niçin Batı Avrupa farklı?" sorusunu sormak gerekir. Çünkü asıl ikinci sorular istisnayı teşkil etmektedir.

Berger'in "din fenomeni" bağlamında tartıştığı üçüncü konu ise "çoğulculuk"tur. Berger'e göre geleneksel yaşamdaki tekdüzeliği yerle bir etmiştir modernite ve insanları seçime zorlamıştır. Ona göre modernite maddi bir seviyedeki muhtemel seçimlerin çoğulluğuna paralel olarak çok-katmanlı modernizasyon süreci sosyal ve entelektüel seviyede de bir seçimler dizisinin kapısını araladı: Hangi işe sahip olmalıyım? Kiminle evleneyim? Çocuklarımı nasıl yetiştirmeliyim? Tanrılar bile bu süreçte muhtemel olasılıklar arasından seçildi. "Ben dini sadakatimi, tabiiyetimi, hayat-şekli, kendi imajımı ve cinsi habitusumu değiştirebilirim" anlayışı ortaya çıktı. Olduğu gibi kabul edilen (taken-for-granted) varsayımlar dizisi, tanımlanması güç göreceli bir küçük merkeze indirildi. Bu değişimin teknolojik-ekonomik kuruluşları maddi bir seviyede idi, fakat onun sosyal boyutları yoğunlaştı. Çoğulculuk yalnızca birisinin seçimlerine (iş, koca ya da karı, din, parti) izin vermekle kalmadı, aynı zamanda kişiye, modern tüketim malları dizisinden birisini seçmeğe zorladı (Persil ya da Ariel gibi). Berger'e göre bu durum, geri dönüşü olmayan bir yola girme durumuna benzer. Zira birisi artık seçmemeyi seçemez: çünkü birisinin değişen bu gerçeklere karşı gözünü kapatması imkânsızdır. Modern toplumun iki merkezi kurumu ise, seçim olasılıklarından seçme zorunluluğuna dönüşümü sağlar: Bunlar market ekonomisi ve demokrasidir. Hem kurumlar birey seçimlerinin toplamında yer edinmiş olur hem de devam eden seçme ve ayırma işlemine kendi kendisini teşvik eder.

"Farklı dünyagörüşü olan toplumlarda, yurttaşlık barışı şartları altındaki değer sistemlerinde ve insanoğlunun birbiriyle etkileşim halinde bulunduğu yerlerde, aynı yerde varolma durumu" olarak tanımladığı "çoğulculuğun" en derin şekilde izlerini bıraktığı alan ise yine "din" olmuş, dinin "tekeli" durumunu kesintiye uğratmıştır. Berger'e göre, insanlık tarihinin büyük bir kısmı boyunca dini kuruluşlar toplumda tekeller olarak mevcudiyetlerini sürdürmüşlerdir. Yani öyle tekeller ki, bireysel ve toplumsal hayatın nihai meşruluklarında yer almış tekellerdir. Dini kurumlar bu tarihi dönemlerde doğrusunu söylemek gerekirse sahici kurumlar, yani hem düşünce hem de aksiyonu düzene koyan merkezler idi. Dünya, yalnızca toplumun olağan güçleri ve onların toplumsal denetim araçları vasıtasıyla değil, çok daha temelli bir biçimde o toplumun üyelerinin "sağduyusu" vasıtasıyla da idame ettirilen bir dünya idi. Dini olarak tanımlandığı için bahis konusu dünyanın dışına adım atmak demek, kaotik bir karanlığa, anomiye ve belki de çılgınlığa adım atmak demektir. Fakat modernitenin getirmiş olduğu büyük değişim ve dönüşümlerden sonra bu anlayışın tamamen yerle bir olduğunu belirten Berger, aynı şekilde, modern öncesi toplumlardaki pek çok bireye bilinmez olan bilişsel ufku açan

kitlesel eğitim ve kitlesel okuryazarlıkla ve modern kitlesel iletişim medyası aracılığıyla modernite bu homojenliği yerle bir etmiştir. Modernite bu etkiyi uzun zamandır gerçekleştirmektedir; fakat küreselleşme ile hızlı bir şekilde bu etki dağılmakta ve daha da yoğunlaşmaktadır. Bugünün dünyasında birisi, bu çoğulcu dinamiğin dokun(a)madığı pek az yer bulabilir.

Berger, bundan böyle, artık insanların hayatlarında “tekel bir din”den söz etmenin mümkün olamayacağını, pek çok dini grubun ya da cemaatin, insanların dini anlayışlarında etkin olmaya başladığını öne sürer. Yani “(1) modernite, bireylerin yaşamlarını çoğullaştırır, çeşitlendirir ve bu durum da sonuçta (2) bireylerin kendilerine ait inançlarını aşındırır.” Berger, modernitenin muhtemel bir şekilde çoğulculuğa yönlendirdiğini, dünyagörüşlerinde, değerlerde ve hatta dinde çoğulculuğa sebebiyet verdiğini belirtmesinin gizemli bir tarafı olmadığını da belirtir. Çünkü bu sürece, modernitenin getirdiği yapısal değişikliklerle meydan okunmuştur, insani kurumlar ve insan bilinci üzerinde etkilerini güçlü biçimde hissettirmiştir.

Berger’e göre toplumdaki ve bireylerin hayatlarındaki anlam krizlerini oluşturan en önemli faktör, modern sekülerite değil, modern çoğulculuktur. Modernite, nitel çoğulculuk kadar nicel çoğulculuk anlamına da gelir. Modern çoğulculuğun yapısal sebepleri ise herkes tarafından bilinir: nüfusun artması ve göçler ve bununla da ilişkili olarak, şehirleşme, fiziksel, demografik anlamda çoğullaşma, market ekonomisi ve pek çok türden insanları birlikte aynı yere atan ve onları mantıksal olarak barışçıl şekilde birbirleriyle ilişki kurmaya zorlayan endüstrileşme; hukuk kuralları ve bu barışçıl bir arada oluşa garanti teşkil eden demokrasi. Kitle iletişim araçları ise daimi ve şüphe götürmeksizin hayat şekillerinde ve düşüncülerde bir çokluğu/çeşitliliği ayan beyan göstermektedir. Bu da kitlesel eğitim-öğretim üzerinde etkisi bulunan yazılı materyalin, kitleler üzerine zorunlu okullaşma ile baskı kurmasından ve en yeni elektronik medyanın etkisinden kaynaklanmaktadır. Eğer bu çoğulculuğun meydana getirdiği etkileşimler, şu ya da bu şekildeki “siperlerle (duvarlarla)” engellenmezse, bu çoğulculuk etkisini bütün gücüyle gösterecek ve o yıkıcı “yapısal” anlam krizini getirecektir. Modern çoğulculuk aynı zamanda değer sistemlerinin ve anlam şemalarının göreceleşmesine de yol açar.

Berger’e göre modern çoğulculuk, akliselim “bilgi”ye zarar verdi. Dünya, toplum, yaşam ve kişisel kimlik, hepsi sorulara tabi tutularak çeşitli yorumlara zorlandılar ve her yorum muhtemel eylemin kendi algılarını tanımladı. Hiçbir yorum, hiçbir muhtemel eylem dizisi, tek doğru ve sorgulanamaz gerçek olarak kabul edilemez oldu artık. Bireyler, bundan dolayı, hayatlarının şimdiye kadarki olandan çok daha farklı bir tarzda olup

olmaması gerektiği sorusuyla sık sık karşı karşıya kaldılar. Ve bu durum bir taraftan büyük bir özgürleşme, yeni ufuklara ve yaşam olasılıklarına yelken açan; aynı zamanda eskinin dar kalıplarından kurtaran ve varoluşun sorgulanamaz modeli olan bir olgu olarak kabul edildi. Ancak, aynı süreç, ilginç bir şekilde aynı bireyler tarafından, –bireylerin gerçeklik olarak kabul ettikleri şeylerde benzeri bulunmayan– yeni bir algının insanları sıkboğaz eden bir unsur olarak görüldü. Bu baskıya göğüs gerebilen insanlar olduğu gibi, ondan lezzet alan insanlar da oldu. Berger, bunları “çoğulculuğun virtüözleri” olarak adlandırır. Ancak, şurası kesindir ki, modern dünyada insanların pek çoğu, alternatif hayat şekillerine bağlı olan yorum olasılıklarıyla dolu keşmekeş bir dünyada kendisini güvensiz ve kaybolmuş hissetmektedir.

İşte dinin pek uzun zamandır devam edegelen görevi, çoğulculuk tarafından ciddi bir şekilde tehdit edilmektedir. Yaşamın farklı kesitlerine şimdi birbirinden farklı anlamlar ve anlam sistemleri yön vermektedirler. Sadece dini gelenekler ve bunlara vücut veren kurumlar için bu farklı sosyal yaşam dünyalarını kapsamlı bir dünya görüşünün çatısı altında toplamak güç olmamakta; aynı zamanda, tabanda daha da önemlisi, dini açıdan realite tanımlarının inandırıcılığı, bireyin subjektif bilincinin tehdidi altında bulunmaktadır. İşte bu değişimi Berger, “tekelden arınma süreci” olarak tanımlamaktadır.

Berger’in son paragrafta dile getirdiğimiz düşünceleri kanımızca oldukça önem arzetmektedir. Hakikaten de yaşadığımız coğrafyada ya da ülkede bile inanç, hemen herkesi için bir “tercih”, Berger’in deyişiyle bir “seçme” meselesi haline gelmiştir. Modernitenin görüntüde sağladığı özgürlüğün etkisiyle modern birey ya hiç inanmamayı tercih etmekte, ya zorunlu veya istekli şekilde bir inanç şekline kendisini bağlı hissetmekte, ya da Davie’nin deyimiyle herhangi bir dinî kuruma kendisini ait hissetmeden sadece “Müslümanım” demekle yetinmektedir. Geleneksel dönemde inanç fotoğrafı tekillik arzederken, modern dönemde ise bu fotoğrafın boyutları alabildiğine genişlemiş ve derinleşmiştir. Berger’in dediği gibi artık alternatifler arasında yapılacak en iyi “seçme iş” doğrultusunda dinî hayat idame ettirilmeye çalışılacaktır.

Berger’e göre aralarında çok derin bir bağ bulunan “sekülerleşme” ve “çoğulculuşma”, ikiz kardeşler olarak tanımlanabilecek şekilde birbirleriyle yakından ilişkili olan iki süreçtir. Sekülerleşme çoğulculuğun yaşayabilmesi için gerekli olan sivil düzenlemeleri yapar; çoğulculuk da her bir dünya görüşünün “kendisinin haklı olduğu” iddiasını zayıflatarak sekülerleşme eğilimine katkıda bulunur. Çoğulculuk etkin olduğu zamanlarda sekülerleşmeyi kuvvetlendirirken, paradoksal bir şekilde bu defa da kurumsallaşmış sekülerizmi zayıflatır. Bir başka ifadeyle, çoğulculuk bir taraftan dini

mutlakçılığın kesin inançlarına zarar verirken, diğer taraftan seküler dogmatizmi zayıflatır. Mesela sekülaristler hoşgörüyeye olan inançları ile kendi dünya görüşlerinin en doğru görüş olduğuna olan inançları arasında bir uyuşmazlık hissederler.

Çoğulculuk, insanın “kesinlik-emîn olma” arayışını da zorlaştırmakta, inanç yerine şüphecililiği, kapalılık yerine kurala dayalı bir açıklığı (serbestliği) teşvik etmektedir. Fakat insanoğlu ruhunun derinliklerinde bir “kesinlik” ve “inanç” arzusuna sahip olduğundan, çoğulculuğun bu sonsuz açıklık anlayışını, özellikle de ahlaki alandakini kabullenmede zorluk çekmektedir.

Berger, modernleşmenin kaçınılmaz bir şekilde sekülerleşmeyi değil, modern çoğulculuğu meydana getirdiğini ifade etmişti. Netice itibariyle daha önceleri yetke bir biçimde dayatılabilen dini gelenek şimdi artık pazarlanmalıdır. O bundan böyle “satın almak” zorunda olan bir müşteriye “satılmalıdır”. Çoğulcu konum her şeyden önce bir pazar konumudur. Orada dini kurumlar birer teşhir merkezleri haline gelirken dini gelenekler de birer tüketici malları haline dönüşür. Bu durumda her nasıl olursa olsun hatırı sayılır bir ölçüde dini aktivite pazar ekonomisinin mantığına göre belirlenmeye başlar. Çoğulculuk, dini hem kurumsal olarak hem de bireylerin bilinçlerinde yer alarak dönüştürmektedir. Çoğu tekeli bir yapıya/statüye alışkın olan dini kurumlar da bugün artık bir yarışma halindedirler.

İşte modern dünyada çoğulculuğun getirmiş olduğu ortamda dini gelenekleri değişmez bir hakikat olarak korumak giderek zorlaşır. Diğer taraftan tüketici tercihinin dinamikleri dini alana da dâhil edilir. Dini içerikler böylelikle birer “moda” konusu haline gelir. Bu durum zorunlu olarak hızlı bir değişimin olacağı ya da değişmezlik ilkesine teolojik olarak teslim olunacağı anlamına gelmez, aksine değişme olasılığının sözü edilen yapıya bir daha çıkmamak üzere ilk ve son defa dahil edilmesi demektir. Çıkan sonuç şudur: Çağdaş dönem büyük ölçüde bir “şüphecilik dönemi”dir.

Kısaca sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Modernitenin insanlığa vaat ettiği “dine ihtiyaç duymayan mutlu insanlık” formülü gerçekleşmemiş, fitrattan gelen inanma duygusu veya başka bir deyişle “din fenomeni” galip gelerek, dünya hayatından el etek çekip gitmesi bir tarafa, Berger’in de dediği gibi tekrar yükselişe geçerek insanoğlunun bireysel ve toplumsal dünyasındaki haklı merkezi konumunu tekrar elde etmiştir. Çünkü “din”in etkin olmadığı bir dünyada yaşayan “modern insan, ölüm döşeginde, bir zamanlar tüm benliğini sarıp sarmalayan rengarenk flamalarından soyunmuş, sadece ve sadece bir insan olarak uzanmış Don Kişot’un ta kendisidir.”

Peki yirminci asrını çoktan geçtiğimiz dünyamızın yakın geleceğinde dinin konumu ne olacaktır? Sonuç mahiyetindeki cevabını sosyologumuzdan dinleyelim: “Gelecek adına bir tahmin yapmak illa gerekiyorsa, o da 21. asırda dünyanın bugünkünden daha az dindar olacağını düşünmek için hiçbir sebebin olmadığıdır.”

BİBLİYOGRAFYA

- AKGÜL**, Mehmet, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Kitabevi, Konya, 1999.
- AKTAY**, Yasin, "Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı Tanrı'nın İntikamı mı?", *Din Sosyolojisi*, Der.: Yasin Aktay-M. Emin Köktaş, 3. baskı, Vadi Yay., Ankara, 2007.
- ALBROW**, Martin, *The Sociology*, Routledge, London, 1999.
- ALLEN**, Douglas, "Din Fenomenolojisi", Çev. Mehmet Katar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1996, Cilt: XXXV.
- ALTUN**, Fahrettin, *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*, Küre Yay., İstanbul, 2005.
- ARMAĞAN**, Mustafa, *Gelenek ile Moderlik Arasında*, 2. baskı, İz Yay., İstanbul, 1998.
- ARON**, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, 7. baskı, Kırmızı Yay., İstanbul, 2007.
- ARSLANTÜRK**, Zeki - **AMMAN**, M. Tayfun, *Sosyoloji –Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler–*, 4. baskı, Çamlıca Yay., İstanbul, 2001.
- AYDIN**, Mustafa, *Moderniteye Dışarıdan Bakmak*, Açılım Kitap, İstanbul, 2009.
- AYTAÇ**, Ömer, *Sosyoloji –Bir Giriş Denemesi–*, Üniversite Kitabevi, Elazığ, 2002.
- BAUMAN**, Zygmunt, *Küreselleşme*, Çev. Abdullah Yılmaz, 3. baskı, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2010.
- _____, *Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, 2. baskı, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2011.
- BELL**, Daniel, "Kutsalın Dönüşü", *Laik Ama Kutsal*, Haz.: Ali Köse, Etkileşim Yay., İstanbul, 2006
- BELLAH**, Robert N., "Civil Religion in America", *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, from the issue entitled, "Religion in America," Winter 1967, Vol. 96, No. 1.
- _____, "Din ile Sosyal Bilim Arasında", *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Der.-Çev.: Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002.
- BENDIX**, Reinhard, "Max Weber'in Din Sosyolojisi", Çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, Der.: Y. Aktay-M. E. Köktaş, 3. baskı, Vadi Yay., Ankara, 2007.

- BERGER**, Peter L., *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*, Garden City, New York, Doubleday, 1963.
- _____, *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change*, New York, Dobleday, 1974.
- _____, *Facing up to Modernity: Excursions in Society, Politics and Religion*, NY: Basic Books, 1977.
- _____, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City, NY: Doubleday, 1979.
- _____, *A Rumour of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, second edition, New York, Dobleday, 1990.
- _____, *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*, NY: The Free Press, 1992.
- _____, *The Desecularization of the World –Resurgent Religion and World Politics–* William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1999.
- _____, *Kutsal Şemsiye*, Çev. Ali Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul, 2005.
- _____, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Der.-Çev.: Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002.
- _____, “Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler”, Çev. İhsan Çapcıoğlu, Dini Araştırmalar, C. 5, sayı 13, Ankara, Mayıs-Ağustos 2002.
- _____, “Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri”, Çev. Ali Köse, *Laik Ama Kutsal*, Haz.: Ali Köse, Etkileşim Yay., İstanbul, 2006.
- _____, “Küresel Kültürün Dört Yüzü”, *Laik Ama Kutsal*, Haz.: Ali Köse, Etkileşim Yay., İstanbul, 2006.
- _____, “Küreselleşmenin Kültürel Dinamikleri”, *Bir Küre Bin bir Küreselleşme*, Ed.: Peter L. Berger-Samuel P. Huntington, Çev. Ayla Ortaç, Kitap Yay., İstanbul, 2003.
- _____, “Secularism in Retreat”, *National Interest*, Winter 1996/1997.
- _____, “Sekülerizmin Krizi”, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Der.-Çev. Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002.
- _____, “The Desecularization of the World: A Global Overview”, ed. P. Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Michigan 1999.

- _____, "Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi", Çev. Adil Çiftçi, *Din ve Modernlik –Toplumbilim Yazıları I–*, Adil Çiftçi-Robert J. Wuthnow-Peter L. Berger, Der.-Çev.: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002.
- _____ – **BERGER**, Brigitte - **KELLNER**, Hansfried, *Modernleşme ve Bilinç*, Çev. Cevdet Cerid, 2. baskı, Pınar Yay., 2000.
- _____ – **DAVIE**, Grace – **FOKAS**, Effie, *Religious America, Secular Europe?*, Ashgate Publishing Company, Burlington, USA, 2008.
- _____ – **LUCKMANN**, Thomas, "Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi", Çev. M. Rami Ayas, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 30, Ankara, 1988.
- _____ – **LUCKMANN**, Thomas, *Gerçekliğin Sosyal İnşası –Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi–*, Çev. Vefa Saygın Öğütle, Paradigma Yay., İstanbul, 2008
- _____ – **LUCKMANN**, Thomas, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning –The Orientation of Modern Man–*, Bertelsmann Foundation Publishers, Gütersloh 1995.
- BERMAN**, Marshall, "Modernlik: Dün Bugün Yarın", Çev. Ümit Altuğ, *Birikim Dergisi*, Sayı 34, İstanbul, 1992.
- BIRD**, John, *Investigating Religion*, Collins Educational, London, 1999.
- BİRKÖK**, Mehmet Cüneyt, *Sosyolojik Düşünme ve Metodolojisi*, Elektronik Sürüm 1.6, İstanbul, 1998.
- BOTTOMORE**, T. B., *Toplumbilim*, Çev. Ünsal Oskay, 5. baskı, Der Yay., İstanbul, 1998.
- BRUCE**, Steve, "The Curious Case of the Unnecessary Recantation: Berger and Secularization", *Peter Berger and the Study of Religion*, Rotledge, London and New York, 2002.
- CANATAN**, Kadir, *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme*, İnsan Yay., İstanbul, 1995,
- CAPPS**, Walter H., "Toplum ve Din", Çev. Ali Coşkun, *Din Toplum ve Kültür*, Der.-Çev.: Ali Coşkun, İz Yay., İstanbul, 2005.
- CHEVALIER**, Jean, "Din Fenomeni", Çev. Mehmet Aydın, *Din Fenomeni*, Din Bilimleri Yay., Konya, 1995.
- COŞKUN**, Ali, "Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu", *Din Toplum Kültür*, Der.-Çev.: Ali Coşkun, İz Yay., İstanbul, 2005.
- _____, *Peter L. Berger'in Modernleşme ve Din Anlayışı*, 2010 yılında Kozaklı/Nevşehir'de yapılan "Türkiye'de Modernleşme ve Din" başlıklı sempozyumda bildiri olarak sunulmuştur.

- _____, "Peter Ludwig Berger'in Din Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi", *Kutsal Şemsiye*, Peter L. Berger, Çev. Ali Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul, 2005.
- ÇİFTÇİ**, Adil, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları –Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması–*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2009.
- DAVIE**, Grace, "Avrupa: Kuralı Doğrulayan İstisna mı?" Çev. İhsan Toker, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 47, Sayı 1, 2006.
- _____, "Din Sosyolojisi," Çev. Ali Coşkun, *Din Toplum Kültür*, Der.-Çev.: Ali Coşkun, İz Yay., İstanbul, 2005.
- _____, "Din Sosyolojisinde Yeni Yaklaşımlar: Batılı Bir Bakış", Çev. Mehmet Akgül-İhsan Çapcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XLVI, Sayı 1, Ankara, 2005.
- _____, "European Religious Exceptionalism," CEWERN Briefing, Paper 17, July 2003 at <http://www.faithineurope.org.uk/davie.html>, 29.03.2012.
- DAVIS**, Winston, "Din Sosyolojisi", Çev. Ali Coşkun, *Din Toplum ve Kültür*, Der.-Çev.: Ali Coşkun, İz Yay., İstanbul, 2005.
- DILLON**, Michele (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2003.
- DIRDA**, Michael, Book review: 'Adventures of an Accidental Sociologist,' by Peter L. Berger, http://www.washingtonpost.com/entertainment/books/book-review-adventures-of-an-accidental-sociologist-by-peter-l-berger/2011/07/07/gIQAZQfODI_story.html, 06.04.2012.
- DOBBELEARE**, Karl, "Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal, Kurumsal ve Bireysel Sekülerleşme", Çev. Ali Köse, Laik Ama Kutsal, Haz.: Ali Köse, Etkileşim Yay., İstanbul, 2006.
- DOĞAN**, İsmail, *Sosyoloji –Kavramlar ve Sorunlar–*, 8. baskı, Pegem Akademi Yay., Ankara, 2008.
- DORRIEN**, Gary, "Berger: Theology and Sociology", *Peter Berger and the Study of Religion*, L. Woodhead-P. Heelas-D. Martin (ed.), second edition, Rotledge London and New York, 2002.
- DÖNMEZER**, Sulhi, *Toplumbilim*, 12. baskı, Beta Yay., İstanbul, 1999.
- DURAN**, Bünyamin, *Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkışyolu Arayışı*, Timaş Yay., İstanbul, 1996.
- DURKHEIM**, Emile, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, Çev. Fuat Aydın, Ataç Yay., İstanbul, 2005.

- _____, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, Çev. Enver Aytekin, 2. baskı, Sosyal Yay., İstanbul, 1994.
- ERGUN**, Doğan, *100 Soruda Sosyoloji El Kitabı*, 8. baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 2006.
- FENN**, Richard, *The Dream of the Perfect Act*, Tavistock Publications, 1987.
- FOUCAULT**, Michel, *Doğruyu Söylemek*, Çev. Kerem Eksen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005.
- FURSETH**, Inger - **REPSTAD**, Pal, *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Çeviri ve Notlar: İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp, Birleşik Yay., Ankara, 2011.
- _____, *An Introduction to the Sociology of Religion –Classical and Contemporary Perspectives–*, Ashgate Publishing, Aldershot, 2006.
- GEERTZ**, Clifford, *Kültürlerin Yorumlanması*, Çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2010.
- GIDDENS**, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, 4. baskı, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2010.
- _____, *Sosyoloji –Eleştirel Bir Giriş–*, Çev. Ülgen Yıldız, Phoenix Yay., Ankara, 2001.
- _____, *Sosyoloji*, Haz. Cemal Güzel, 2. baskı, Ayraç Yay., Ankara, 2005.
- GLOCK**, Charles Y., “Dindarlığın Boyutları Üzerine”, Çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, 3. baskı, Der.: Yasin Aktay-M. Emin Köktaş, Vadi Yay., Ankara, 2007.
- GOFFMAN**, Erving, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, Çev. Barış Cezar, Metis Yay., 2009.
- GUTTING**, Gary, *Foucault*, Çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi yay., Ankara, 2010.
- GÜNAY**, Ünver, “Kuramsal Yaklaşım ve Türk Sosyolojisi”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 21, yıl: 2006/2.
- _____, *Din Sosyolojisi*, 7. baskı, İnsan Yay., İstanbul, 2006.
- HABERMAS**, Jürgen, *Doğalcılık ve Din Arasında –Felsefi Denemeler–*, Çev. Ali Nalbant, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2009.
- HADDEN**, Jeffrey K., “Sekülerizmden Dönüş”, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Der.-Çev.: Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002.
- HALLSELL**, Grace, *Tanrı’yı Kıyamete Zorlamak*, İstanbul, Kim Yay., 2002.
- HAMMOND**, P. E., “Religion in the Modern World,” *Making Sense of Modern Times*, J. D. Hunter and S. DC. Ainlay (ed.), London 1986.

- HAŞŞAB**, Samiye Mustafa, *İslam Sosyolojisi*, Çev. Ali Coşkun, Çamlıca Yay., İstanbul, 2010.
- HEELAS**, Paul - **WOODHEAD**, Linda, “Homeless Minds Today?”, *Peter Berger and the Study of Religion*, Rotledge, London and New York, 2002.
- HERVIEU-LEGER**, Daniele, “Secularization, Tradition and New Forms of Religiosity: Some Theoretical Proposals”, Eileen Barker and Mergit Warburg, *New Religions and New Religiosity*, Aarhus University Press, Denmark, 1998.
- HEYWOOD**, Andrew, *Siyasi İdeolojiler*, Çev. A. K. Bayram-Ö. Tüfekçi vd., 2. baskı, Adres Yay., Ankara, 2010.
- HJELM**, Titus, *Peter L. Berger on Religion: The Social Reality of Religion*, Equinox: London.
- HORREL**, David G., “Peter Berger and New Testament Studies”, *Peter Berger and the Study of Religion*, L. Woodhead-P. Heelas-D. Martin (ed.), second edition, Rotledge London and New York, 2002.
- HUNTER**, J. D. - **AINLAY**, S. C., *Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of Interpretive Sociology*, Routledge and Kegan Paul, London ve NY, 1986.
- KARAGÖZ**, Emel Öztürk, *Max Weber'de Anlayış Sosyolojisi ve Din Olgusu*, Derin Yay., İstanbul, 2003.
- KEHRER**, Günter, *Din Sosyolojisi*, Çev. Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşr., İstanbul, 1992.
- KIR**, Gülten, *İnternet ve Genç Kimliği*, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Füsun Alver, Kocaeli, 2008.
- KIZILÇELİK**, Sezgin, *Sosyoloji Teorileri 1*, 2. baskı, Yunus Emre Grafik Tasarım Yay., Konya, 1994.
- _____, *Sosyoloji Teorileri-2*, Konya, 1992.
- KİRMAN**, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul, 2004.
- KORLAELÇİ**, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, 2. baskı, Hece Yay., Ankara, 2002.
- KÖSE**, Ali, “Sekülerden Kutsala Yolculuk,” *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Der.-Çev.: Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002.
- _____, “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme”, *Laik Ama Kutsal*, Haz.: Ali Köse, Etkileşim Yay., İstanbul, 2006.

- KÖSEMİHAL**, Nurettin Şazi, *Sosyoloji Tarihi*, 8. baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2005.
- KURT**, Abdurrahman, “Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, Sayı 2, 2008.
- KÜÇÜKCAN**, Talip, “Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 13, İstanbul, 2005.
- LUCKMANN**, Thomas, “Berger and His Collaborator(s)”, *Peter Berger and the Study of Religion*, Rotledge, London and New York, 2002.
- _____, *Görünmeyen Din –Modern Toplumda Din Problemi–*, Çev. Ali Coşkun-Fuat Aydın, Rağbet Yay., İstanbul, 2003.
- MANNHEIM**, Karl, *İdeoloji ve Ütopya*, Çev. Mehmet Okyayuz, De Ki Yay., Ankara, 2008.
- MARTIN**, David, “Berger: An Appreciation”, *Berger and the Study of Religion*, L. Woodhead-P. Heelas-D. Martin (ed.), second edition, Rotledge London and New York, 2002.
- MARTİN**, Bernice, “Berger’s Anthropological Theology”, *Peter Berger and the Study of Religion*, L. Woodhead-P. Heelas-D. Martin (ed.), second edition, Rotledge London and New York, 2002.
- MARX**, Karl, *Din Üzerine*, Çev. Kaya Güvenç, 2. baskı, Sol Yay., Ankara, 1995.
- _____, *Kapital*, c. I, Çev. Alaattin Bilgi, 5. baskı, Sol Yay., İstanbul, 1997.
- MATHEWES**, Charles T., "An Interview with Peter Berger," in *The Hedgehog Review*, 8: 1 & 2 (Spring & Summer 2006).
- NORRIS**, Pippa - **INGLEHART**, Ronald, *Sacred and Secular –Religion and Politics Worldwide–*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2004.
- OSTWALT**, Conrad, “Seküler Çan Kuleleri”, Çev. Ali Köse, *Laik Ama Kutsal*, Haz.: Ali Köse, Etkileşim Yay., İstanbul, 2006.
- ÖZAY**, Mehmet, *Sekülerleşme ve Din*, İz Yay., İstanbul, 2007.
- ÖZBUDUN**, Sibel,
http://devrimcitavir.net/index.php?option=com_content&view=article&id=307:bir-yap-uestadnn-ardndan-sibel-oezbudun-&catid=64:sibel-oezbudun&Itemid=80,
23.03.2012.
- POLOMA**, Margaret M., *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. Hayriye Erbaş, Gündoğan Yay., Ankara, 1993.
- RAINES**, John (ed.), *Marx on Religion*, Temple University Press, Philadelphia, 2002.

- RIIS**, Ole, "Modern Toplumda Din Araştırmaları Alanındaki Son Gelişmeler", Çev. Bünyamin Solmaz-İhsan Çapcıoğlu, Dini Araştırmalar, C. 8, Sayı 23.
- RILEY**, Helene M. Kastinger, *Max Weber*, Berlin, Colloquium Verlag, Berlin, 1991.
- RODRIQUEZ**, Frank, "Bellah's Theory of Civil Religion in America", <http://www.ou.edu/cls/online/lstd2233/pdfs/AmericanCivilReligion.pdf>, 19.04.2012.
- SCHROEDER**, Ralph, *Max Weber ve Kùltür Sosyolojisi*, Çev. Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1996.
- SEIDMAN**, S - **JEFFERY**, A., (ed.) *Culture and Society: Contemporary Debates*, Cambridge University Press, New York, 1990.
- SEZER**, Baykan, *Sosyolojinin Ana Başlıkları*, Kızılelma Yay., İstanbul, 2006.
- SIMMEL**, Georg, *Bireysellik ve Kùltür*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul, 2009.
- _____, *Sociology of Religion*, Translated from the German: Curt Rosenthal, Philosophical Library, New York, 1959.
- SLATTERY**, Martin, *Sosyolojide Temel Fikirler*, Haz. Ümit Tatlıcan-Gülhan Demiriz, 2. baskı, Sentez Yay., Bursa, 2008.
- SMITH**, Philip - **ALEXANDER**, Jeffrey C., "Durkheim's Religious Revival", *The American Journal of Sociology*, vol 102, no 2, 1996, p. 585.
- STARK**, Rodney, "Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme", Çev. Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Der.-Çev.: Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002.
- SWATOS**, William H. – **CHRISTIANO**, Kevin J., "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni", *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Der.-Çev.: Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002.
- SWINGWOOD**, Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev. Osman Akınhay, 2. baskı, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, tsz.
- ŞENTÜRK**, Recep, "Amerika'da Din Sosyolojisinin Son Otuz Yılı, 1960-1990", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 2, 1998.
- THE CHRISTIAN CENTURY**, "Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger", October 29, 1997.
- TIMASHEFF**, Nicholas S., *Sociological Theory –Its Nature and Growth–*, Doubleday Publications, 1955.
- TIRYAKIAN**, Edward A., "Emile Durkheim", Çev. Ceylan Tokluoğlu, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Haz. Mete Tunçay-Aydın Uğur, Ayraç Yay., Ankara, 2002.
- TURNER**, Bryan S., *Weber ve İslam*, Çev. Yasin Aktay, 2. baskı, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 37.

- ÜLVER**, Lütfü, *Peter L. Berger'in Sosyoloji Anlayışına Göre Modern Toplumda Din Sorunu*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Danışman: M. Emin Köktaş, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2002.
- ÜNAL**, Mehmet Süheyl, "Peter L. Berger'e göre Dini Tecrübenin Günümüz Dindarı için Anlamı: Sosyolojik Bir Bakış Açısı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. VIII, Sayı 3, Samsun, 2008.
- VOAS**, David – **CROCKETT**, Alasdair, "Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging", *Sociology*, volume 39, number 1, February 2005.
- WALLACE**, Ruth A. - **WOLF**, Alison, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. Leyla Elburuz–M. Rami Ayas, Punto Yay., İzmir, 2004.
- WEIGEL**, George, "In Praise of Peter Berger", 2011,
<http://www.firstthings.com/onthesquare/2011/08/in-praise-of-peter-berger>, 19.04.2012.
- WOODHEAD**, Linda, "Introduction", *Peter Berger and the Study of Religion*, L. Woodhead-P. Heelas-D. Martin (ed.), second edition, Rotledge London and New York, 2002.
- _____ – **HEELAS**, Paul – **MARTIN**, David (ed.), *Peter Berger and the Study of Religion*, second edition, Rotledge, London and New York, 2002.
- WUTHNOW**, Robert J., "Religion as Sacred Canopy", *Making Sense of Modern Times*, Routledge and Kegan Paul, London ve NY, 1986.
- <http://pewresearch.org/pubs/404/religion-in-a-globalizing-world>, 28.03.2012.
- <http://www.firstthings.com/article/2008/01/002-secularization-falsified-1>, 19.04.2012.
- <http://www.bu.edu/religion/faculty/bios/berger/>, 06.04.2012.
- <http://www.youtube.com/watch?v=RUFwaFXoAw>, 08.04.2012.
- <http://www.youtube.com/watch?v=hea3zf7ISNQ>, 08.04.2012.