

## SOSYO / KÜLTÜREL SİSTEMLERİN TARİHİ BOYUTU VE TOPLUMSAL BİR DETERMİNASYON OLARAK AHLÂK

Mustafa AYDIN (\*)

### GİRİŞ :

Bu yazımızda kısaca sosyo/kültürel sistemlerde etik (ahlâkî) ve tarihî boyut farkını göstermeye çalışacağız. İlk bakışta böyle bir ayırım sosyolojik anlamdaki **"kültürel"** ve **"toplumsal"** farkına indirgenebilir. Ancak aşağıda görüleceği üzere toplumsal olan tarihî/fizikî bir çerçeveyi ifade etse bile genel anlamda kültürel olanın hem tarihi hem de etik bir yönü vardır. Tartışmaya açtığımız konunun daha iyi anlaşılabilmesi için önce sorunun felsefe çevresindeki oluşumu ve tarihi gelişimini gözden geçireceğiz, sonra da daha açıklayıcı olabileceği düşüncesiyle din sosyolojisinden örnekler verip bazı problemlere değinmekle yetineceğiz. Şimdi bu plana göre konuyu açmaya çalışalım.

### 1. "DOĞAL" ve "BEŞERİ" AYIRIMI :

Antikçağdan beri özellikle felsefede düşünürler bir noktaya dikkat çekmişler, insan çevresinde olup bitenler arasında bir **"doğal"** ve **"beşerî"** ayırımı yapagelmişlerdir. Sofistler, Sokratesçi ekollerden Kynikler, Hellenistik dönem düşünürleri, özellikle Stoalı Zenon ve Romalı Cicero, ilk akla gelen örneklerdir. Daha sonra bu çizgi XVI. yüzyıl Rönesans felsefesi ve XVIII. yüzyıl Aydınlanma görüşleriyle de gelişerek yüzyılımıza kadar gelmiş, sosyal bilimler açısından önemli bir noktaya ulaşmıştır (1).

Bu anlayışa göre insan çevresinde olup bitenlerin bir doğal bir de beşerî yönü vardır. Burada **"doğal"**ın en belirgin anlamı, doğduğu yaratıldığı hal üzere kalan ve daha önemlisi insan tarafından üzerinde herhangi bir işlem yapılmamış olandır. **"Beşerî"** olan ise bunun aksine insan tara-

(\*) Fen - Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

(1) Tarihi gelişim için bkz. Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.

findan ortaya konan, bir başka anlatımla doğal olana karşılık onun üzerine eklenen yapay bir dünyadır. Doğal olanın şöyle ya da böyle değiştirilmesidir. Yüzyılımızda sosyoloji ve antropolojinin kullandığı kültür, manevi varlık, beşerî varlık; felsefe literatüründe geçen fiziküstü, canlıüstü varlık, tarihsel varlık, vb. hepsi aynı dünyayı adlandırmaya yarayan ifadelerdir. Ontolojik bir anlatımla söz konusu beşerî varlık alanı gerçekten insanın **"yapıp etmeleriyle"** ortaya çıkar (2). Çünkü o herşeyden önce antropolojik determinasyonlara dayanır. Gerçekten insan alanı, kendini doğal çerçevede değil, bu alanda gösterir. Çünkü insan değer ve eylem kalıplarını biriktirerek ikinci bir dünya (kültür) meydana getirebilen yegâne varlıktır.

Beşerî - doğal ayırımı erken denebilecek dönemlerde yapılmış olmasına rağmen günümüze kadar bir belirsizlik de sürüp gelmiştir. Çünkü aynı beşerî varlık alanı, çocukere doğal ve beşerî arasında paylaştırılmaya çalışılmıştır. Meselâ beşerî dünyanın ilk akla gelebilecek olguları hukuk ve din, genelde ikiye bölünmüşlerdir: Buna göre iki türlü hukuk ve din vardır: Doğal hukuk - beşerî hukuk, doğal din - beşerî din. Güya doğal hukuk, insan tarafından ortaya konulmayan hukuktur, beşerî ise insan eseridir, en azından formüle edilmiş bakımından insana aittir. Burada ters görünen bir olay vardır, o da hukukun **"düşme yasası"** gibi doğal bir yönünün olmadığıdır. Yani hukuk her haliyle beşerîdir. Buradaki terslik kanaatimizce doğal - beşerî ayırımı noktasında **"akıl"**a verilen misyon ile ilgilidir. Gerçekten de bu söz konusu ayırımlarda beşerîliğin en somut olgusu sayılan akıl, doğal olana eş kabul edilmişti. Buna göre de doğal hukuk ya da din, insanlarca ortaklaşa kabul edilebilen ve dolayısıyla de ortak bir dayanak noktası, akıldan türetilen demektir.

Yine söz konusu sınıflandırmalarda dikkat çeken noktalardan birisi, insanın asıl alanı beşerî olmasına rağmen **"güvenilir"**in doğaldaki aranmasıdır. Bunun için yüzyılımıza kadar pek çok düşünür, tarihsel varlık olgusunun yalnız temellerini değil, iyisini de doğal olanda aramıştır. Buna göre (meselâ J. Bodin, Sherbury, vb. ye göre) iyi din, doğal dindir; (Macchiavelli, Grotius, vb. ye göre) iyi hukuk, doğal kaynaklı hukuktur. Çünkü beşerî olan tarihi değişiklikleri, o dönemin şartlarını, belli kesimlerin anlayış ve yararlarını da yansıtır. Onun için tarihsel olgunun güvenilirliği için kriter, akla uygunluktur. XVIII. yüzyıla gelindiğinde artık **"tarih"** deyiminin beşeriyi ifade etmek üzere kullanıldığını görüyoruz. Ne var ki insanî olanı ifade eden bu terim artık doğal olandan çok akilî olana karşılıktır (3). Böylece yavaş yavaş beşerî olanın bir başka önemli yönü de orta-

(2) Takıyettin Mengüşoğlu, **Felsefeye Giriş**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983, s. 163 vd.

(3) Gökberk, a.g.e., s. 262 vd.

ya çıkıyordu: Etik ya da ahlâkî boyut. Yani genelde tarihsel olarak bilinen varlık alanının sırf tarihî ve ahlâkî iki yönü birbirinden ayrılıyordu.

## 2. AHLÂKÎ VE TARİHÎ BOYUT :

Artık beşerî çerçevede biri değişken, öbürü az - çok süreklilik arzeden iki boyut birbirinden farkediliyordu. Bu çerçevede Kant bir rasyonal ve tarihî din sınıflandırması yapıyor, yahudilik, hristiyanlık ve İslâm'ın özde aynı rasyonal temele dayandığını ancak tarihî birikimlerinin belli zaman ve mekân aralığındaki toplumsal görünüşleri ifade ettiğini ileri sürüyordu (4). Yine Alman idealist düşünür olan Schleiermacher, tarihî şekillenişin dışında bir öz arıyor, sorunların bu öze göre yeniden şekillenmesini düşünüyordu (5). Schelling'e göre de tarih alanında olumlu olumsuz tüm değişmelerin içinde bir ilerleme söz konusudur. Bu ilerlemenin asıl dinamiği insanın özgürlüğünün de üzerinde bir şeydir. Çünkü bir kısım insan ve toplumların plan ve iradesi gerçekleşmezken de bu ilerleme meydana geliyor. Filozofa göre söz konusu ilerleme **"moral bir dünya düzeninin"** gerçekleşmesidir (6). Bu yeni ayırımın önceki doğal - beşerî ayırımından farkı, aynı beşerî olgunun içinde bir kalıcı öz ve değişken bir şekil farkına işaret edilmesidir.

Buna göre tüm beşerî sistemlerin etik ve tarihî iki boyutu vardır. Etik en genel anlamda değer (valeur) ve ahlâk (morale) dan oluşmaktadır. Değer, nesnel bir varlık, olgu veya olaya katılan bir kıymet olarak tanımlanabilir. Yaygın bir sınıflandırmaya göre **"yüksek"** ve **"arac - değer"** türlerine ayrılır. Yüksek değerler pratik bir çıkarıya yönelik olmayan ve bir ideal varlık türü olarak vasıflandırılacak değerlerdir. Bunlar asıl determine gücünde olan değerlerdir (7). Toplumsal açıdan bakıldığında yüksek değerler aşkın olmaları nedeniyle aynı zamanda ahlâkî olmalıdır. Çünkü ahlâk toplumda genel olarak ideal olanı işaretleyen ilkelerdir. Onun için bu araştırmamızda ahlâk, bir eylem kalıbı değil bir değer ünitesi olarak ele alınmış, etik ile aynı anlamda kullanılmıştır. Kaldı ki ahlâk, bir değer olarak toplumsal olanı vurgulamaya daha elverişlidir. İşte bu çerçevede her beşerî olgunun bir ahlâkî boyutu vardır ve bu, toplumların süreklilik gösteren bir boyutudur. Aşağıda görüleceği üzere değişme daha çok onun gerçekleşmesiyle ilgilidir, yani tarihî yönüne aittir.

(4) Ayrıntılı bir değerlendirme için Bkz. Mehmet Aydın, **Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı - Ahlâk İlişkisi**, Ümran Yay., Ankara, 1981, s. 95 vd.

(5) Gökberk, a.g.e., s. 444.

(6) Aynı eser, s. 433 vd.

(7) Mengüşoğlu, a.g.e., s. 281 vd. Ayrıca değerle ilgili ayrıntılı bilgi için Bkz. Hilmî Ziya Ülken, **Bilgi ve Değer**, Kürsü Yay., Ankara, (Tarih yok).

Tarihî boyut toplumların nesnel varlığıdır, ihtiyaçları, şart ve imkânlarıdır (ancak nesnel oluşu sırf doğal oluşu değildir). Tarihî boyut değişken bir dünyadır, çünkü bir real varlık alanıdır. Ne kadar benzerlik gösterirse göstereyin o topluma hastır, biri diğerinin aynı değildir. Bir başka deyişle kültürel yapının kendine has kesitidir, bir yaşama sürecidir; daha önce sözünü ettiğimiz etik/ahlâkî boyutun bir gerçekleştirilişidir. Çünkü her toplum, belli değerleri kendine has bir gerçekleştirmeye götürür, kendi ihtiyaçları açısından normlaştırıp kurumlaştırır. Onun için de bu süreci bir başkası aynen izleyemez. Demek ki tarihî boyut bir ihtiyaç ortamıdır, dolayısıyla de bir araç - değer ortamı olarak değerlendirilebilir. Zaman ve mekânla kayıtlıdır..

Ayrı varlık karakterlerine sahip olmalarına rağmen ahlâkî ve tarihî boyut birbirlerine paralel ve hatta içiçe olarak bulunurlar. Esasen aşağıda da belirtileceği üzere yüksek değerler araç - değer dünyasını determine eder. Her beşeri olay bir değer gerçekleşmesidir. Bu gerçekleşmenin derecesi o toplumun fiziki/nesnel şartlarına ve başarısına bağlıdır. Bu bakımdan hiçbir değer ifadesi, mutlak veya kendisiyle özdeş değildir. Meselâ bir değer olarak özgürlük (veya negatifi olan kölelik) etik ya da tarihen farklı şeylerdir. Genellikle tarih boyunca tüm toplumlarda kölelik iyi görülmemiştir, ama tarihen meşrulaştırıldığı yerler çoktur. Özgür düşünceden yana olan antikite düşünürleri, Romalı Cicero, rönesansçı Grotius, vb. ye göre acı da olsa insanların bir kısmı köle olmak için doğarlar. Alın yazıları onlara böyle sevimsiz bir rol yüklemiştir (8). Halbuki doğal bir zorunluluk sanılan bu statü, toplumsal şart ve görüşlerin bir ürünüdür, bir aklileştirmedir, özgürlük ahlâkî boyutunun bir zaman aralığındaki görünümüdür.

Bütün bu söylenenler tarih boyutunun niçin değişken olduğunu da gösterir. Buna karşılık bir belirleyicilik görevi üstlenen etik temel, her determinasyon (meselâ düşme yasası) gibi kendisi mutlak değişimin (9) dışındadır. Bir ideal varlık sferinde yer alan değerlerde gözlenen değişim, ya toplumsal etkileşimlerin sonucu olan değer yapılarına, ya da değer tarihsel boyutundaki görünümüne aittir. Kaldı ki bir salt etik değer "yargı" haline getirilmesi bile (yani değer yargısı) bile toplumlarda farklılık arzeder (10). Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bir değer ünitesi olan ahlâk kavramını biraz daha açmaya çalışalım.

---

(8) Gökberk, a.g.e., s. 211.

(9) Bu ifade, değişimin doğal/nesnel dünyadaki gibi sıkça olmadığını anlatmak içindir. Yoksa değerlerin formal yapılarında da bazı değişimler gözlenir.

(10) Aydın, a.g.e., s. 59 - 66.

### 3. BİR ETİK DEĞER ÜNİTESİ OLARAK AHLÂK :

Ahlâk en genel şekliyle fertlerin toplum içindeki davranışlarını ve birbirleriyle ilişkilerini ölçmek amacıyla başvurulan kriter olarak tanımlanabilir (11). Bir başka deyişle toplumdaki sapma davranışlarının kabul görmüş ölçüsüdür. Ancak gerek kaynak ve muhteva bakımından, gerekse düzenleyici kurallar ihtiva etmesi yönünden hukuk ve din ile bir ilgi kurulmuş ve bu konuda pek çok görüş ileri sürülmüştür. Biz burada ahlâkı, eylem öncesi bir değer olgusu olarak aldığımızdan, onu sırf bir "amelî işlem" kabul eden görüşlerle ilgilenmeyeceğiz.

Bir değer olarak düşünülduğünde ahlâk'ın ilk bakışta iki önemli yönü dikkat çeker: Biri insan doğasında (fıtratında) bir dayanak bulması, diğeri kültürel bir ilke olarak ortaya çıkmasıdır. İnsan doğasında var olan bir olgu ile bu olguya tekabül eden toplumsal ilkeler arasındaki bağlantı çoğu ahlâkçılarca bir problem olarak görülmüştür. Çünkü doğal olan (kosmos) ile beşerî (ethos) dan hangisine ağırlık verilirse farklı bir ahlâk eğilimi ortaya çıkmıştır (12). Halbuki ahlâkın insan doğasında bir temel bulmasıyla bir değer ifade etmesi arasında mutlak bir bağlantı kurulamasa bile açık bir çelişkinin olduğu söylenemez. İleri sürülebilecek çelişki kendini daha çok değer yargıları ya da uygulamada gösterir. Meselâ hırsız, eylemine kendince bir haklılık gerekçesi bulsa bile, hırsızlık hakkındaki değer yargısını değiştirip onu haklı gösteremez.

Belli kurallar taşıma bakımından ahlâk, din ve hukukla karşılaştırılabilir. Ancak bütün benzerlik ve ilişkilerine rağmen ahlâk, ikisinden de farklı bir yapıya sahiptir. Bir kere dinin tamamı sosyal ilişkileri düzenleyen ahlâkî kurallardan ibaret değildir. Dinin bundan başka aşkın (kutsal) bir inanç sistemi, kozmik düşünceleri, yani varlığın başlangıcı ve sonunu açıklayan ve bir ahlâk ilkesine indirgenemeyen yönü de vardır. Tabi buna karşılık tamamı din çerçevesi içerisinde kalmayan bir ahlâk olgusu da vardır. Şüphesiz ahlâkın önemli bir kısmı din kaynaklıdır, tarih boyunca etkin ahlâk dinde kendine bir dayanak bulan ahlâk olmuştur. Ancak genel olarak ahlâk ve din birbirlerini tamamiyle ne dışlarlar ve ne de kapsarlar. Hukuk için de benzer şeyler söylenebilir. İlk bakışta hukuk nesnel bir ahlâkmış gibi görünüyorsa da tamamı ahlâk değildir. Hukukî normlar, ahlâkî değerlerin yalnız formel biçimleridir.

Ahlâk, aksiyomatik temelleri bakımından aşkın değerlerdir. Gerçi de-

(11) Ana Britannica, "Ahlâk", C. I, s. 201.

(12) Carra de Vaux, "Ahlâk", İ. A., C. I, s. 158; Ayrıca Bkz. Osman Pazarlı, **Din Psikolojisi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, s. 95; M. Münir Raşit Öymen, **Psikoloji, Sosyoloji ve Pedagoji Açısından Ahlâk Eğitimi**, İstanbul, 1975, s. 151 vd.

recesi değişse bile genelde toplumsal değerler aşkındırlar. Esasen kişileri aşmayan değerlerin toplumsal bir fonksiyonu yerine getirmeleri düşü-  
nülemez. Meselâ **"sözünde durma"** ahlâkî değeri (yerine göre normu) tek  
kişide başlayıp yine onda bitmiş olamaz (13). Yani değerlerin (dini, ahlâ-  
kî, vb.) bir sosyal çerçevesi vardır. Onun için değer ünitesi olan ahlâkî  
başlıbaşına bir hayat tarzı olarak alanlar olduğu gibi (ki meselâ Spinoza'  
nın *Etica'sı* böyle bir anlayıştır), sistem farkını açıklamaya yarayan bir te-  
mel olgu olarak gören düşünürlerin sayısı da az değildir. XIX. yüzyıl son-  
rasında ortaya çıkan immoralist (ahlâk karşıtı) akımları (özellikle Nietzsche  
ve varoluşçuları), bir dönemin izafi görüşleri saymak gerekir. Çünkü ahlâk,  
bir sosyal etkileşim boyutu olarak dün olduğu kadar bugün de varlı-  
ęını sürdürmektedir (14). Esasen bu alandaki itirazlar, ahlâkî değerlerin  
bir determinasyon olarak ortadan kalktığını değil, determine dışında top-  
lumsal olayların cereyan edebildiğini gösterir. Gerçekten toplumsal olan  
ama toplumu tehdit eden **"anomi"** böylesi bir olaydır (15). Evet anomi top-  
lumsal bir olaydır ama toplum normlarına göre olup bitmemektedir.

Burada açıklanması gerekli önemli bir nokta değerler ünitesinin ta-  
mamiyle belli bir zaman - mekan aralığındaki toplumsal etkileşimlerin ürü-  
nü olmadığıdır. Gerçekten determine gücündeki aşkın değerler, toplumun  
o andaki süreciyle özdeşleştirilemezler. Sıradan toplumsal etkileşimlerin  
kendine has normlar oluşturduğu, bu normların da geri dönüşlü olarak  
kendine uygun değerler meydana getirdiği doğrudur. Bunlar özellikle kü-  
çük gruplar düzeyinde (Amerikan sosyolojisinde pek çok örneğini gördü-  
ğümüz gibi) deneysel olarak gösterilebilmektedir. Sherif, Asch, Milgram,  
vb. deneyleri bir örnek olarak hatırlanabilir (16).

Ancak bütün bunlar olayın bir yönünü açıklamaktadır. Çünkü bu, grup-  
taki değer ve normların tamamı grup etkileşiminden doğuyor anlamına  
gelmez. Meselâ bağlı bulunduğu ana gruplardan doğrudan aldığı değer  
ve normlar vardır. Bunun gibi toplumların hazır bulup aldığı değerler söz  
konusudur (evrensel nitelikli dini değerler gibi). O zaman bir gruptaki top-  
lumsal değerleri :

- a) Toplumsal etkileşimin bir sonucu olan değerler,
- b) Grup dışı veya üstü değerler, olarak ikiye ayırmak mümkündür.

(13) Ülken, a.g.e., s. 400.

(14) *Ana Britannica*, "Ahlâk", C. I, s. 202.

(15) Anomi için Bkz. Önal Sayın, *Sosyolojiye Giriş*, Erdem Kitabevi, İzmir, 1985,  
s. 133.

(16) Grup değerleri, normların oluşması ve söz konusu deneyler için Bkz. David  
Krech, vd., *Cemiyet İçinde Ferd*, Çev. Mümtaz Turhan, M. E. Basımevi, İs-  
tambul, 1983, C. II, s. 209 - 216; Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar*,  
Beta Basımevi, İstanbul, 1983, s. 54 - 58.

Toplumsal etkileşime bağlı değerlerin aşkın bir yönü bulunsa bile tarihi/fiziki yönü ağırlıktadır. Etkileşim içinde oluşum, değerden eyleme olabileceği gibi, eylemlerden norm ve değerlere doğru da olabilir. Halbuki ikinci süreçteki oluşum, o andaki toplumsal şartların bir ürünü olmadığı için salt ahlâkî bir nitelik de taşır. Burada etkileşimin yönü genelde değerlerden normlara doğrudur. Dolayısıyla etkileşim dışı bir nitelik taşıyan değerler başka toplumlara, zaman ve mekanlara daha çok aktarılabilirliğe sahiptir. Bir evrensel din, büyük ideoloji veya kültürel sistem böylesi değerler taşır.

İkinci süreçteki değerler (veya ahlâkî olgular), sanıldığı gibi her zaman fert tarafından bulunmaz. Meselâ özgürlük, yardımseverlik, günah, suç, güzellik, mutluluk, hak, haksızlık vb. her seferinde fert ya da gruplarca keşfedilmezler. Üstelik bunlar sırf bir kozal ilişkiler basamağı değildirler ve bir şeye göredirler (17). Kavranması için bile insanın belli bir çabasını gerektirirler. Esasen doğasındaki bazı yetenek ve güçlere dayanarak transcendel bir yönelişle insanın kendini aşabildiği yerde vardılar (18). Onun için Kant bu noktayı bir noumenon alanı olarak görmüştü. Esasen ahlâkî değerlerin determine fonksiyonu da bu kozal çerçevenin üzerinde aşkın bir yönünün bulunmasına bağlıdır.

#### 4. AHLÂKIN DETERMİNE GÖREVİ VEYA TARİHİ BOYUTLA İLİŞKİSİ :

Ahlâk, bir yüksek değer olarak ekonomi, hukuk, din, vb. gibi değişik yerlerde gerçekleşmektedir. Bu yolla ahlâkî ilkeler toplumlarda dışlaşarak norm ve kurumlara dönüşmektedir. Burada toplumsal ihtiyaçlar, şart ve imkânlar, oluşumun fiziki çerçevesini meydana getirirler. Ancak temel belirleyici değerler, toplumların fiilen oluşumunu sağlayan norm ve kurumlarından da nitelikçe farklı bir şeydir. Çünkü norm olarak nitelenenler (ki bunlar dar anlamda ahlâkî de olabilirler), bir toplumda ilişki biçimine uygun olarak gerçekleşen şeylerdir (19). Meselâ hak, yardım, özgürlük, vb. her toplumun kapasitesine göre şekillenmektedir.

Gerçekten bir toplumda belli yüksek değerlerin yaşamasının önemli bir şartı, söz konusu değerlerin her seferinde yeniden yorumlanması, gerçekleştirilmesidir (20). Esasen her tarihsel varlık olgusu, bir değer yapısı-

---

(17) Ahlâkî değerlerin muhtevasını analiz için Bkz. Reyhan Şerif, **İslâmî Toplumuna Doğru**, Çev. Celal Halil, Akabe Yay., İstanbul, 1989, s. 73.

(18) Aynı eser, s. 100.

(19) Heinz Heimsoeth, **Ahlâk Denen Bilmece**, Çev. Nermi Uygur, İ. Ü. Ed. Fak. Yay., (Konferanslar: 7), İstanbul, 1957, s. 40 - 41.

(20) Aydın, a.g.e., s. 95.

nın (bir ahlâkî ilkenin gerçekleşmesidir. Bilindiği gibi felsefe ve sosyoloji-  
de açığa çıktıkları yer bakımından pek çok ahlâk türü vardır: İktisat ahlâkı,  
din ahlâkı, tekâmül ahlâkı, fayda ahlâkı, haz ahlâkı, bilge ahlâkı, irade ahlâkı,  
vb. gibi. Aslında bütün bunlar ahlâkın çeşitliliğini değil, aynı ve tek olan bir değer determinasyonunun farklı alanlarda değişik görünümler kazandığını ortaya koyar (21). Zaten ahlâkî değerler normlara ve törelere dönüştüklerinde bir toplum içinde grupların hayatının düzenlenmesini güvence altına alırlar (22).

Evet bütün tarihsel varlık olguları bir gerçekleştirmedir; dil, sanat, hukuk, din, iktisat, devlet, aile, vb. birer değer yapısının gerçekleşmesidirler. Her biri toplumdaki malzemesini almakta, kendine has belirleyicilik içinde bir şekil vererek belli norm ve kurumlara ulaşmaktadır. Yani hangi tarihsel varlık olayına bakılsa bunun bir temel değer yapısı, bir de fiziki portresinin olduğu görülür. Felsefi anlatımıyla bu bir yüksek değer araç - değer alanını düzenlemesidir. Meselâ hukuk en genel tanımıyla **“devlet yaptırımına dayalı olarak bir yüksek değer araç - değer dünyasını determine etmesidir”** (23). **“Vaktinde ödenmemiş bir borç”** örneğinde bunu açıkça görebiliriz. Burada hukuk **“söz verme”, “mülk edinme”,** gibi değerleri gerçekleştirmekte, daha doğrusu onların ikamesine yönelmektedir. Çünkü söz vermenin anlamını yitirdiği yerde toplumsal hayat sarsılır, bazılarının araç - değerleri de tehlikeye düşer, (alacaklı) zarar görür. Gerçi burada hukuk öncelikle ihlâl edilmiş bir araç - değerden (alacaklının alacağından) hareket ediyor görünüyor. Ancak bütün bunlar, bir nesnenin mülk oluşu (hak), söz verme, vb. gibi temel etik belirleyicilere dayanır.

Diğer alanlar da böyledir. Meselâ sanat **“estetik çerçevede bir yüksek değeri ele aldığı malzemede gerçekleştirmektedir.”** Sözelimi sevgi ya da bizzat estetiğin kendisi (güzellik), bir yüksek değerdir; maddi - manevi bir ihtiyacı karşılaması, sağlam ya da ekonomik oluşu onun araç - değer olan yönüdür. Din doğruluk gibi bir ahlâk ilkesini aşkın bir varlığa dayandırarak uygulamaya koymaktadır. Meselâ dinde hırsızlığın kötü oluşu salt ahlâkî bir ilke değildir, aynı zamanda günahdır; yine dinde yardımseverlik bir salt etik değildir, ona sevap yüklenmiştir. Bazı dünyevi yaptırımlarının ötesinde günah ve sevap Tanrı'ya dayanır. Bütün bunlar din alanında bir gerçekleştirmedirler. Weber göstermiştir ki sırf nesnel görünen ekonomi bile bir iktisat ahlâkına dayanır. Determinesi ekonominin kendi ilkeleri de-

---

(21) Yümnî Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, Marmara Ü. İ. Fak. Vakfı Yay., İstanbul, 1988, s. 56; Şerif, a.g.e., s. 210.

(22) Sayın, a.g.e., s. 126.

(23) Mengüşoğlu, a.g.e., s. 298 - 300.



ğildir. Kapitalizm, Protestan etiğın bir gerçekteşmesidir (24). Çünkü onun doğması, en azından (prüten ahlâkın dışında) bir başka ekonomik gelişme ile açıklanamaz.

Burada vurgulanması gerekli önemli bir nokta, determine eden ilkelere azlığına rağmen fiziki çerçevenin yer, zaman, şahıs, malzeme, vb. ye bağlı gerçekteşmenin sınırsızlığı, değışkenliğidir. Yani aynı belirleyicinin farklı şekillenişleri olabilir. (Gerçi farklı belirleyicilere dayalı tek formel şekilde olabilir. Yüzün hastalıktan veya canlılıktan kızarmış olması durumu gibi). Meselâ bir sevgi veya yardım severlik bir dil olayında, sanatlarda veya dinde farklı şekillerde gerçekteşir. Toplumlarda bu değerleri ihtiyaçları açısından farklı biçimlerde kurumlaştırırılar. Bu da tarihi boyutun neden etik ya da ahlâk boyutundan farklı olduğunu açıklar.

##### 5. DİN SOSYOLOJİSİ AÇISINDAN BAZI ÖRNEKLER :

Tarih ve ahlâkî boyut farkını en güzel biçimde yansıtan alanlardan birisi din dünyasıdır. Weber'e göre dinlerin pratiğı genelde hakim olan zümrelere göre şekil kazanmıştır. Hiyerokrasinin hakim olduğu yerde din, ruhların tedavisine, günahların affına yönelmiş, bireysel anlayışlara kuşku ile bakılmış; siyasî makam sahiplerinin hükümrân olduğu yerde din, yurttaşların ve statü gruplarının resmî ve toplumsal yükümlülüklerinden ibaret görülmüştür. İbadet (sonuç olarak) kurallar ve düzenlemeler demek olduğuna göre, bürokrasinin düzenleyici olduğu yerde dinler, kuralcı ve şekilci bir karektere bürünmüştür (25). Bu çerçevede şövalye ruhlu savaşçılar tabakası için tabii olan, tümüyle dünyevi çıkarları kullanmak ve her türlü mistisizmden uzak kalmaktır. Köylüler büyüye eğilimlidir. Çalışan kentli tabakalar ise tarih boyu her toplumda farklı biçimlerde ortaya çıkmıştır. Meselâ bu süreç içinde Roma kilisesi teoriyi, Hindistan mistisizmi (26), Taoizm büyücülüğü, Budizm tefekkürü; ortazamanlar İslâmı, tefekkürcü sufizmi ve dervişliği gerçekteştirmiştir (27).

Şüphesiz Weber'in örneklerinin ne dereceye kadar söz konusu yapıları ilgilendirdikleri tartışılabilir. Ancak genel olarak tarihi gerçekteştirmelerin sosyal şartlara bağlı olduğunda şüphe yoktur. Konuyu özelleştirdiğimizde toplumumuz açısından İslâm tarihi bu konuda açık örnekler

(24) Max Weber, **Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu**, Çev. Zeynep Aruoba, Hil, Yay., İstanbul, 1985.

(25) Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, Türkçesi, Taħa Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1986, s. 242.

(26) Mistisizm, Tanrı'yı insanın içinde bir olgu, dindarlığı ise duygusal bir iş sayan eğilimdir.

(27) Weber, a.g.e., s. 242.

ihtiva eder (28). Meselâ İslâm tarihinde en belirgin iki çizgi olan sûfillik ve fıkıh, iki farklı gerçekleştirme biçimidirler. Fıkıh, yayılma dönemlerinde yerinde bir girişimle İslâm düşüncesini formüle etme ve en temel şekillerini bir kurala bağlama ihtiyacından hareketle ortaya çıkmış, ancak zamanla sabit hukukî bir çerçeveye dönüşmüştür. Fıkıhın yalnız (imperativ) kurallarla ifade edilen asketik (29) anlayışına karşılık sufizm, kuralardan uzak derûni - mistik bir yol aramış, fetihlerle yaygınlaşan aşırı refah ve dünyevileşmeye karşı açık bir tepki oluşturmuştur. Halbuki Hz. Peygamber dönemi İslâm'ı mistik ya da asketik eğilimlerden her hangi birine yönelmeyen homojen bir yapıya sahiptir. Yani sonradan ortaya çıkan uygulama, artık belli toplumsal şartları da yansıtmaktadır (30).

Demek ki pratikler aşamasında **"kültürel etkileşimlerin"** önemli bir belirleyiciliği vardır. Meselâ malın, maddesi ile günahkâr bir nesne kabul edilişi, Aristo'nun tradition ahlâk felsefesinin izlerini taşır (31). Başlangıçta siyasî - dünyevi bir olgu olarak algılanan hilafetin zamanla bir inanç problemi gibi algılanmasında da, aynı felsefenin etkili olduğu söylenebilir (32).

Tarihi boyutu belirleyen bir diğer faktör ise **"toplumsal ihtiyaçlar"**dır. Eğitim ve öğretimini Hz. Peygamber önünde yapmış olan 2. halife Hz. Ömer'in uygulamaları bu konuda açık örnekler ihtiva eder: Fetih arazilerine dayalı ekonomik bir düzenin gerçekleşmesi; gelirleriyle işleyen fakir, yetim, dul ve işsiz gibi halkın büyük bir kesimi için bir sosyal güvenlik kurumu görevi yapan ve özel ticari işletmeler için kredi veren geniş kapsamlı bir kuruluş olan (Divan Teşkilatı'nın) gerçekleşmesi vb. bunlardan bazılarıdır (33). Bunlar, imkân, şart ve ihtiyaçtan hareketle ortaya konan ve ahlâkî dayanakları da bulunan tarihî uygulamalardır. Bütün başarısına rağmen daha sonra hiçbir toplum onu İslâm adına ahlâkî bir süreç telâki edip yeniden hayata geçiremez, silbaştan aynısını yaşayamaz. Çünkü bu çözüm, bir toplumun fiziki şartlarıyla ilgilidir (34).

(28) Örneklerin ayrıntıları için Bkz. Muhammed Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, Çev. (1. C.) M. Said Mutlu - (2. C.) Salih Tuğ, İrfan Yay., İstanbul, 1969.

(29) Asketik, Tanrı'yı insanın dışında aşkın bir varlık olarak kabul eden, dindarlığı ise nesnel dünyada göstermeye yönelik anlayıştır.

(30) Fazlur Rahman, **İslâm**, Çev. M. Dağ - M. Aydın, Selçuk Yay., Ankara, 1981, s. 309 vd.

(31) Sabri F. Ülgener, **Zihniyet ve Din, İslâm Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı**, Der., Yay., İstanbul, 1981, s. 59.

(32) Sabri F. Ülgener, **Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti**, Mayaş Yay., Ankara, 1984, s. 139.

(33) Şerif, a.g.e., s. 95.

(34) W. Montgomery Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ümran, Yay., Ankara, 1981, s. 78.

Tarihî birikime dikkatle baktığımızda orada ahlâkî gibi görünen pek çok yargının toplumsal şartları yansıttıklarını görürüz. Meselâ kader, ecel, rızık gibi konuların İslâm'da özel olarak vurgulanmasında ve daha sonra çevresinde yoğun bir düşünce birikiminin meydana gelmesinde, önceden beri var olan toplumsal eğilimlerin önemli bir katkısı olduğu gibi gelişmesinde de belli şartların önemli bir payı vardır (35). Sözgelimi İslâm dünyasında gittikçe yoğunluk kazanmış olan determinist (kaderci) eğilim belli şartların sonucudur. Hemen üçüncü halife döneminde başlayan siyasî kaos, Emevilerle belirginleşen ve Abbasilerle devam eden saltanat yapısı, harici gailisi gibi bezginlik verici olaylar, yalnız halk tabakalarında değil aydın (ulema) kesiminde bile olumsuz bir politik görüşün doğmasını sağlamış İslâm açısından meşru sayılamayacak nice siyasî uygulama otoritesizlikle karşılaştırılarak tercih edilmiştir (36). O zaman "**zalim de olsa bir yöneticiye itaati tavsiye eden**" bir yargı ahlâkî bir anlam ifade etmez, bazı tarihî şartların yansımasıdır. Onun için toplumların geçmiş kültürlerle etkileşmelerinde etik ya da sırf tarihî boyut farkının kavranmasının ayrı bir önemi vardır.

## 6. ETİK YA DA TARİHÎ BİRİKİMİN AKTARILMASI SORUNU :

Hemen belirtelim ki bir kültürün bir başka toplumu ilgilendirmesi öncelikle onun bir etik olarak algılanmasına bir başka deyişle o kültürün asil sahibi olan toplumun çıkar ve yararlarının üzerinde, ortaya değerler ihtiva ettiğine inanılmasına, dolayısıyla benzer toplumsal problemlerin çözümünde dayanılabileceğini kabul etmeye bağlıdır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bu algılayış biçimi aktarılacak istenen değerlerin dar anlamda bir toplumsal etkileşim ürünü sayılmamasına dayanır. Meselâ bir din olarak İslâm, ahlâkî çerçevede evrensel bir nitelik taşımayıp da içinde doğduğu arap toplumunun çıkarlarını gözetseydi pratiklerde evrensel bir hedefe ulaşamazdı. Endonezyadan Fas'a, İspanya'ya kadar arabin dışında Türk, Fars, Berberi, vb. pek çok toplum benimsemezdi. Yine çağımızda Batı kültürünün evrensel denilebilecek boyutta yaygınlaşması, yalnız batının istilacı eğilimleriyle açıklanamaz; toplumların onda bir etik boyut görmüş olmalarına da dayanır. Meselâ bu gerekçeye göre batı uygarlığı insanlığın ulaştığı ortak bir kültürel düzeyi gösterir. Esasen batı dışından gelen tepkiler, onun batı toplumlarının yarar ve çıkarlarının bir ifadesi olduğu görüşüne dayanır.

Buna göre değer yapılarının aktarılma şansı onun sırf belirli toplum-

(35) Aynı eser, s. 141.

(36) Fazlur Rahman, a.g.e., s. 309 vd.

sal şartların bir ürünü olmadığı anlayışıyla yakından ilgilidir. Çünkü böylesi bir gerçekleştirmenin alt yapısı olarak yakalayabileceğimiz bir değer, sonuç olarak toplumun veya o toplumun belli dönemlerindeki (özellikle siyasal) grup ve zümrelerin çıkarlarını yansıtır. Halbuki aktarılabılır değer aşkınlığa ve toplum çoğunluğunun kabulüne bağlıdır.

Ancak burada unutulmaması gerekli nokta tarihi boyutun bizatihi olumsuz olmadığıdır. Yani bir toplumun herhangi bir dönemin pratikleri genel olarak bir **"sapma"** değildir (37). Zamanına göre bu, iyi bir gerçekleştirme olabileceği gibi bugün de benimsenen aynı değer yapısının yeniden şekillendirilmesinde bir yorum unsuru olarak işe yarayabilir. Madem ki yaşamak için söz konusu değer yeniden yorumlanacaktır o halde daha önceki zaman ve mekân unsurları bize bazı kolaylıklar sağlayacaktır. Esasen kültürel etkileşimlerden beklenen de o süreci aynen yaşatmak değil, yorumlayarak yeni sentezlere ulaşabilmektir (38).

Kültürel süreci yeniden kurmak veya aynen yaşayabileceği eğilimlerinden genelde **"çağdaşlaşma"** ve **"gelenekçilik"** olarak iki tipik yaklaşım doğmuştur. **"Batılılaştırma"** süreçleriyle özdeşleştirilmemiş haliyle çağdaşlaşma, tarihi yapılanmaların içinde mahsur kalmaya karşı yeni bir gelişme dinamiği kazanma demektir (39). Ancak böylesi bir olgu, değerlerden soyutlanmış bir süreç olarak anlaşılmalıdır. Çünkü toplumsal değişme çözülmenin yanında yeniden bütünleşme noktalarına ulaşabilmelidir. Bunun için de değer yapılarına ihtiyaç vardır.

Önemine rağmen tarihi boyutun mutlaklaştırılması kendini gelenekçilik olarak gösterir. Gerçi gelenek toplumsal gelişmelere **"süreklilik"** kazandıran bir kültürel belirleyicidir (40). Bu anlamda gelenek aynı zamanda bir değerdir, ahlâkî boyutun bir kesitidir. Ne var ki gelenekçilik katılaşır gelenekçilik halini aldığı zaman ahlâkî değil tarihi bir karakter kazanır, tarihi gelişmelerde bağlayıcı bir fonksiyon taşır. Burada belli norm ve kurullar, olduğu gibi aktarılmak istenir, halbuki bu alan etik değil, tarihîdir.

Toplumsal değişmelerde çekilen sıkıntıların önemli bir kısmı tarihsel olanın etikleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü burada değişken bir alana değişmezlik vasfı verilmek istenmektedir. Halbuki toplumlar de-

---

(37) Sapma için Bkz. Joseph Fichter, **Sosyoloji Nedir**, Çev. Nilgün Çelebi, S. Ü. Fen - Ed. Fak. Yay., Konya, 1990, s. 173 - 182.

(38) Sosyal/kültürel antropoloji açısından bu sürece "kültürlenme" (culturation) adı verilmektedir. Bilgi için Bkz. Bozkurt Güvenç, **İnsan ve Kültür**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 331 vd.

(39) Geniş bilgi için Bkz. C. E. Blacke, **Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri**, Çev. Fatih Gümüş, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ankara, 1986.

(40) Mengüşoğlu, a.g.e., s. 194 - 203.

ğışmenin sürükleyip getirdiği her basamakta tarihen yeniden yapılaşıp şekillenebilmelidir. İlerleme olarak ifade edilebilecek yeni durum da kendini, gelinen noktaya uygun bir şekil kazanma da gösterecektir.

### **SONUÇ :**

Buraya kadar anlattıklarımızda da görüldüğü gibi siyasî, sosyal ve dinî sistemlerin veya bunlara uygun sosyal oluşumların birbirinden farklı iki önemli boyutu vardır: Etik/ahlâkî ve tarihî boyut. Sosyolojik anlamdaki kültürel, felsefî ifadeyle tarihsel bu iki boyutun ortak adıdır. Genel anlamda **"tarih"**, toplumların bir zaman boyutu, dolayısıyla onların açıklanmasında sosyolojinin kendisinden vazgeçemeyeceği bir disiplindir, üzerinde durduğumuz sürecin ikisini de kapsar. Buradaki **"tarihî boyut"** (daha dar bir anlamda) kültürün bir zaman - mekân aralığındaki (fiziki) görünümüdür, salt toplumsaldır; pratik ihtiyaçların bir ifadesi olan normlar ve kurumlardır, burası değişken bir alandır. Ahlâkî boyut nisbeten değişmeyen bir değer alanıdır, aşkınlaştığı oranda genel - toplumsal bir nitelik kazanır. Birincisinden farklı olarak determine eden bir alandır, deyim yerindeyse bir alt yapıdır. Bu iki boyutun özdeşleştirilmesi, değişken olanın mutlaklaştırılmasına götürdüğü gibi, aşkın - yüksek değerlerin de günübirlik algılanması gibi bir yanlışlığı doğurur. Halbuki bu iki boyut farkının görülmesi, toplumların gelişme çizgilerine uygun, kültürel süreklilik içinde yeniden yapılanmalarının da yegane şartıdır.

