

DİN SOSYOLOJİSİ**

Yazan: THOMAS F. O'DEA

Çeviren: Dr. Mustafa TEKİN **

Abstract

This article's approach to positivistic method is critical. Thomas F. O'dea, in this article, tries to analyse the Talcot Parson's sociological approach. As a matter of fact O'dea focus on the dilemmas of classic sociological methods. For him, manifestations of the Comtean mentality have not been transcended. In this context, "behind the positivist conception of knowledge on which this scheme is erected is the positivistic definition of man." However this definition must cover man. Because, man is that of a being whose only effective way of relating himself to the world in which he lives is by manipulating it. So, sociology, for him, "must be a study of the existential context of human life, its conditions and its conditionings. It is a study of one aspect of existential man with his freedom and his conditioning, his formation and his deformation, his achievements and his failures." Consequently the man whom O'dea defines is a true man.

The Key words: Sociology of religion, Talcott Parsons, positivistic method.

Sosyolojide araştırmacı tarafından ele alınan insan kavramı, büyük ölçüde araştırmanın yönünü belirleyecektir. Sosyoloji, bizzat iki ana düşünce aklı

* Bu makale "Sociology and the Study of Religion-Theory, Research, Interpretation" (New york, 1970; Bölüm: 12) adlı eserin 221-239 sayfalarının çevirisidir.

** Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi ABD. Araştırma Görevlisi

mının sonucudur. Birincisi, nesnel yapılar olarak sosyal ilişkileri ve nesnel eğilimler olarak sosyal hareketleri, kısaca, araştırmanın bir amacı olarak sosyal süreçlerdeki düzenlilikleri artan ölçüde görme yeteneğidir. İkincisi, o zaman yaygın bir şekilde kabul edilen tabiat bilimlerinin metodolojik kurallarını, metafiziksel olmayan bir metafiziğe yükselten 19. yüzyılın pozitivistizmidir. Birinci akımdan çok kazanımlar elde edildi. Ekonomi ve sosyoloji, Machiavelli, Sir William Petty ve Montesquieu gibi düşünürlerin çabalarından doğmuştur. Dahası, bu ikinci akım değer taşıyor değildir. Pozitivistizmin dargörüşlülüğüne rağmen ampirik (deneysel) araştırmanın derecesini felsefi soru(n)larınkinden ayırt etme konusunda belirgin bir zihin çilesi, gerçeklerle yüzleşmede katı/dayanıklı bir zihni duruş kazandırmış ve yanlış konumlan(dırıl)an teleolojiye engel teşkil etmiştir. Ancak bu kazanımların tamamı ödenen yüksek bedelleri ile eşit mertebededirler. Ne yalnızca bir gözlem nesnesi ne de kavramsal veya istatistiksel bir çıkarım olan, fakat maneviyat (içsellik) ve özgürlük imkanlarına sahip bilinçli bir kişilik -varoluşun açık bir özü- olan insan her nasılsa gözden kayboldu.¹ Bu kayboluş öylesine önemliydi ki, bugün düzeltilmemesi durumunda sosyal bilimlerin büyük kazanımlarını spekülatif biçimde yoksullaştırılmış ve pratik olarak sınırlanmış bulma tehlikesiyle karşı karşıyayız.² Bu kişiyi layığıyla ve uygun olarak algılamayı kaybetmek, bizim bugün araştırma alanlarının parçalara ayırmamızın ve vasat, tatminkar bir sentez oluşturma şeklimizin arka planında yatıyor. Kişi(lik) dışı bir insan algısının artık, gerçekten verimli araştırmalar ya da geçmiş araştırmaların sonuçlarını entegre etmek konusunda yol gösterip gösteremeyeceği merak ediliyor.

Bu iki akım, sosyoloji ve 19. Yüzyıl pozitivistizminin babası Auguste Comte'da buluştu. Bu dengesiz deha ve benzer görüşlere sahip diğerlerinin etkisi –özellikle Herbert Spencer- ilk Amerikan sosyolojisinde büyüktü.³ Çağdaş

¹ “İlk sosyologlar, özellikle Auguste Comte ve Saint Simon, toplumun gerçek ve ferdin kurgulanmış olduğunu ifade eden bir felsefe inşa ettiler.” Albert Salamon, “*Sociology and Total state*”. Cross Currents, II, No:4, (Summer 1952), s. 42.

² Mesela Bkz. Ernst Cassirer'in “*An Essay on Man*” içinde “*The Crisis in Man's Knowledge of Himself*”, (New Haven 1944), Bölüm: I.

³ Albion W. Small, *Origins of Sociology*, (Chicago 1924) adlı eserinde şöyle der; “Belirtmeliyiz ki, Sumner ve Giddings hemen-özel bir şekilde olmamakla birlikte- Herbert Spencer'in öncülerini geliştirirken, etkisi uzun süre Amerikan Sosyolojisinin en belirgin faktörü olan Lester F. Ward, Comte'çu halefleri açıkça temsil etti.” (s. 239) “Amerikan sosyolojisinin Alman kökenleri de vardı.” (a.g.e., s. 326) İlk dönem Amerikan sosyolojisinde Comte'çu zihniyetin rolüne dair önemli eleştirel bir inceleme için bkz. William T. O'connor, *Naturalism and the pioneers of American sociology*, (Washington D.C.: 1942). Sosyolog da olan Anglikan bir ilahiyatçı tarafından yapılan ilginç bir tartışma için bkz. Julian Victor Langmead Casserley, *Morals and Man*

sosyolojide hem Comte hem de Spencer’la ilgili olarak çok az şey duyulur. Çok temel anlamda sosyoloji, bununla birlikte Comte’un üç hal kanununda vurgulanan insan kavramından öte gidemedi. Bu durum, (sosyolojinin) kurucu jenerasyonlarının önyargılarını aşmak için ortaya konan cesur teşebbüslere rağmen devam eder.

Bu durumun din sosyolojisi açısından sonuçlarını mümkün olduğunca özetle açıklayabilmek için, belki de en iyi yol bir (tek) insan(ın) çalışması üzerinde yoğunlaşmaktır. Ben Talcott Parsons’u seçtim.⁴ Çünkü, geçmişi ve kavramsallaştırması birçok Amerikalı sosyologunkinden farklı olmasına, Parsonyen(Parsons’a özgü) alışılmamış cazibe yadsınarak kimilerince beğenilmese de, din sosyolojisindeki çalışmaları(deneyselden öte kuramsal) ülkenin bu alandaki Katolik olmayan çalışanları tarafından genellikle temel öncüller olarak kabul edilir. İstisnalar çoğunlukla teolojik bağlantıları(ilişkileri) bulunan kimselelerdir.⁵ Dahası, Parsons bazı uç hataları yapmamış olmasıyla da uygun bir seçimdir.⁶

in the social sciences (Londra, Newyork, Toronto:1951). Özellikle 7. bölüm; “The Origins and Axioms of Modern Sociology”.

⁴ Harvard Üniversitesi sosyal ilişkiler bölüm başkanı olan Talcott Parsons, Amerikan sosyolojisinde çok iyi tanınır ve eserinin etkisi artmaktadır. Onun ana ilgisi amprik olmaktan ziyade teoriktir. Parsons, yakın zamanda sosyolojik araştırmaya rehberlik ve onun bulgularının sentezi için, kapalı kavramsal bir sistem sunmak üzere hırslı çabasını sona erdirdi. (*The social system*, Glencoe:1951) O, Amerikan sosyolojisinin arka planıyla görünen bir benzersizliği sebebiyle, özellikle Ellsworth Faris tarafından eleştirildi. (*American sociological Review*, XVIII, No:1, Şubat-1953) O’nun kendi arka planı ve eğitimi kesinlikle başka yerde durur ve eseri hala, engin bir anlam içerisinde din sosyolojisine genel Amerikan yaklaşımının örneği sayılabilir. Kendi bilinçli teşebbüslerinden kaynaklanan teori inşa etmedeki açıklığı, O’nun zımni şekilde kabul edilen diğer şeyleri, açıkça ifade etmesini mümkün kılmıştır. Bazıları onun teorisini kavramsal bir semaya (çerçeveye) kaçış olarak görürler. Fakat bunun yeri burası değildir.

⁵ Onların çalışması çok önemlidir. Mesela; Liston Pope, *Millhands and Preachers: A study of Gastonia*, (New Haven, 1942); H. Richard Niebuhr, *The social sources of Denominationalism* (Newyork, 1929); ve Joachim Wach, *The Sociology of Religion* (Chicago, 1944). “Akademist sosyologlarca hazırlanan bu sahadaki referans verdiğim eserin bu bölümünde din sosyolojisine dair konuşurken, Wach’ın deyişle sosyologlar tarafından din sosyolojisine katkılarının umulan kadar önemli olmadığını” (Aynı eser, s. 8, n. 33) farkındayım ve mevcut analizin bu durumu biraz aydınlatacağını umuyorum.

⁶ Mesela bu ifadeyi Dr. Kinsey’in raporunda bulduk. “Adetler, besin, giyim, cinsellik ya da dini ayinlerle ilintili olmakla birlikte, ne biriken tecrübeden ne de objektif bir şekilde elde edilen bilginin bilimsel deneylerinden çıkar. Sosyolog ve antropolog cehalet, batıl inanç ve her bir grubun kendisini komşularından farklı kılma teşebbüsü içerisinde bu tür geleneğin kökenini bulur.” Bu bir aşırılıktır, ama acaba bağlamı itibarıyla bir aşırılık mıdır, yoksa ifadenin kabalığı anlamında bir aşırılık mıdır?

Parsons, din sosyolojisini dört kişinin eserinin temelleri üzerinde kurar; Pareto, Malinowski, Durkheim ve Weber. Bunların hiçbirisi Amerikalı değildir; Ama aynı zamanda hepsi, Amerikan sosyal bilimi üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. Parsons, “pozitivizmin akılcı çeşitlemeleri”⁷ diye isimlendirdiği şeyle, “kendisinde mevcut olan bilginin ışığında aktörü, ‘makul’ davranan rasyonel, bilimsel bir araştırmacı imiş gibi ele alma eğilimi”yle başlar.⁸ Bu bakış açısından din, bir batıl inanç ve cehalet meselesi, çok ilkel bir geçmişi yaşatma prensibidir. Parsons, bu bakışın acı veren yetersizliğinin tamamen farkındadır ve onu genişletmek için Avrupalı seleflerinden büyük ölçüde ilham almıştır.

İçinde zorunlu olarak hareket etmek zorunda olduğu bir öğeyle başlayan Parsons, Pareto’nun rasyonel ve rasyonel olmayan arasındaki ayrımını kabul eder.⁹ Önceki, bilimsel şekilde formüle edilen bir ifade olup olmadığı konusunda pozitif bilgiye başvurur. Diğer Pareto ve Parsons tarafından iki kategoriye ayrılır. Akılcı olmayan ilk kategori, cehalet ve yanlış mantık ya da ampirik hatadır. Fakat mantıki-deneysel standartlarla uyum sağlamadaki başarısızlık bu sapma moduyla sınırlı değildi aksine buna diğeri de dahildi; "deneyi(mi) aşan teoriler."¹⁰ Parsons, aslında kendisinin de yaptığı gibi, ikna edici şekilde Pareto'nun "kavrayış ötesi faktörlerin nihai doğası ile ilgili sorunu cevapsız bıraktığı"nı¹¹ iddia etti.¹² Pareto'nun denge fikri geç Parsonyen teorinin işlevsel yönlerini etkiledi. Pareto ile birlikte Parsons "deney(im)i aşan fikirler ve teorilerin biyolojik olarak kalıtsal oldukları hipotezinin tek başına gerçekliğini"

⁷ Bkz. Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, (Glencoe 1949) Bölüm II ve III. Bundan sonra “*The Structure*” olarak gösterilecektir.

⁸ *Essays in Sociological Theory: Pure and Applied* (Glencoe 1949), içerisinde “The Sociology of Religion”, s. 54. Bundan sonra “*Essays*” olarak gösterilecektir.

⁹ Vilfredo Pareto, *Traite de Sociologie Generale*, A. Livinston ve A. Bongiorno tarafından 4 cilt halinde *The Mind and Society*, (New York 1935) adıyla İngilizceye çevrildi. Ayrıca bkz. A. Bongiorno, “A Study of Pareto’s Treatise on General Sociology”, *American Journal of Sociology*, XXXVI (1930-1931) ss. 349-370; George C. Homans ve Charles C. Curtis, *An Introduction to Pareto: His Sociology*, (New York 1934); P. A. Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*, (New York 1928), Bölüm I, ss. 37-62; Talcott Parsons, “Pareto’s Central Analytical Scheme”, *Journal of Social Philosophy*, I, (1935-1936), ss. 244-262; “*The Structure*”, Bölüm: V-VII; Ellsworth Faris, *The Nature of Human Nature*, (New York 1937), Bölüm: XVI; ve L. J. Henderson, *Pareto’s General Sociology: A Physiologist’s Interpretation*, (Cambridge Mass; 1935).

¹⁰ *Essays*, s. 55

¹¹ A.g.e., s. 56

¹² Bkz. *The Structure*, ss. 200-241

reddediyor.¹³ Böylece pozitivist hareket algısına, ötekilere indirgenemez ya da hata terimleriyle açıklanamaz bir unsur katılmış oluyor.

Malinowski'nin temel tutumu, Parsons'un yaklaşımına katkısı gibi, yukarıda ana hatları çizilen Pareto'nunkiyle temel özelliklerde uyuşur. Trobriand adalarındaki bahçıvanlık, kano inşaatı ve balıkçılık çalışmasında O, belirsizlikçe karakterize olunan ve geçerli teknik seviyenin yetersiz olduğu bir hareket alanı ayırt etti. Belirsizlik tam olarak büyüsel ayinlerin bulunduğu yerdi ve Malinowski, büyüü amprik amaçlar için amprik olmayan araçların manipülasyonu olarak tanımladı.¹⁴ Büyü, belirsizlik tecrübesini içeren, duygusal baskıyı azaltan bir araç olarak görülür. –Amprik teknikler işe yaramadığı zaman onu bir tecrübe karşılar- O, ferdi ve sosyal bir fonksiyona hizmet eden ahlakı koruyarak psikolojik bir ihtiyaca cevap verir. Parsons, bu görüşü kabul eder ve hem Levy-Bruhl'ün¹⁵ “ilkel insan doğaüstü ve kutsal alanını faydacıl ve akılcı olanla karıştırır” (belki Bruhl'ün çalışmasının önemi fazla hafife alınarak) görüşünü, hem de mükemmel bir şekilde Frazer tarafından da öne sürülen¹⁶, “büyünün aslında aynı temel fonksiyonlara hizmet eden ilkel bilim” olduğu görüşünü açıkça çürütür.¹⁷ Ancak, belirsizlik teknik yetersizliğin söz konusu olduğu konularla sınırlı değil. Kişisel çıkar ile duygusal gerilim arasındaki ilişki hiçbir deneysel hedefin aranmadığı ölüm durumunda önem arzeder. Hem Malinowski hem de Parsons ölüm konusunu bu çerçevede ele almaktadır. Burada âyinler dinidir ve din ise deneysel olmayan amaçlar doğrultusunda deneysel olmayan araçların manipülasyonu şeklinde tanımlanmıştır.¹⁸

¹³ *Essays*, s. 56

¹⁴ Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion and other Essays*, (Glencoe 1948), *Foundations of Faith and Morals*, (London 1936), *Coral Gardens and Their Magic*, (London 1935). A. R. Radcliffe-Brown'un eleştirisi için bkz. O'nun , *Taboo, Frazer Lecture*, (1939). Ayrıca Homans'ın anlaşmazlık üzerine tartışması için bkz. *The Human Group* (New York 1950), Bölüm: 12. Yine bkz. George C. Homans “Anxiety and Ritual”, *American Anthropologist*, XLIII, (1941) s. 164-172.

¹⁵ L. Levy-Bruhl, *How Natives Think*, (London ve New York 1926), *Primitive Mentality*, (New York 1923), *The 'Soul' of the Primitive*, (New York 1928).

¹⁶ James G. Frazer, *The Golden Bough* içerisinde “*The Magic Art and the Evolution of Kings*”, (New York 1935), I, s. 220.

¹⁷ *Essays*, s. 57-58

¹⁸ William G. Sumner ve Keller'in editörlüğünü yaptığı *The Science of Society* (New Haven 1927), II, s. 1466 içinde W. G. Sumner'ı kıyaslayın. Orada din, “saygıya bağlı” ögeyi kontrol eden bir gelişme olarak görülür. O, insan bilgisinin ince halkasını kuşatan, tüm yaşların derin gizemine intibak etmenin yegâne vasıtasıdır.

Hem Pareto hem de Manilowski'nin görüşleri, akademik din sosyolojisiinde hiçbir zaman bilinçli ve açık bir gerçekleşme sağlayamayan çıkarımlar içerdiğinden dikkate değerdir. "Artıklar/tortular" teorisıyla Pareto aslında insanın yalnızca manipülasyon ve kişisel çıkarların kontrolünde değil; ama aynı zamanda insan kalbinde derin kökleri olan duygularla yaşadığını tasdik etmektedir. Bunlardan somut olarak elde edilen ifadelerin ardında, kaçınılmaz olarak insanın yapısında ve durumunda içkin, indirgenemez "artıklar" bulunabilir. Hakikaten biz burada, tabii hukuk (olumsuz ilahiyat yaklaşımı ve tutumuna oldukça benzeyen negatif bir yaklaşım) diye isimlendirilen başka bir deyimdeki yaklaşıma sahibiz. Diğer taraftan Malinowski, bu anlayışı yadsıyan hiçbir şey söylemez. Aksine, onun ilk(s)el dinlerdeki huşunun anlamı üzerindeki ısrarlı vurgusu, bu dini hareketin birey nezdindeki anlamı üzerinde olduğu kadar onun sosyal işlevi/görevi üzerindeki vurgusu, yabancı inançlara dair parlak önsözleri, "kurbanlık sunakların kökenleri hediyeinin psikolojisinde bulunmalıdır" biçimindeki mükemmel ifadesi ve bu sosyolojik araştırmaların deneysel olarak ortaya çıkardığı gerçeklerin ontolojik anlamının sosyolojinin sınırlarını aştığı şeklindeki algısı, bütün meseleyi tek bir noktada özetliyor; -ancak insan davranışlarının daha derin kaynaklarının ve insanın dindarlığının daha derin köklerinin farkında bir sosyoloji olabileceği noktasında.

Şüphesiz Parsons'u bu yazarların eserlerine çeken, daha çok bu metafizik derinlikti. "Sosyal hareketin yapısı", çoğu hristiyan sosyoloğun seçtiğinden farklı bir entelektüel söylem çerçevesinde, bir problemi hem açıkça ifade edip hem de ona saldırırken, problemin daha derindeki yönlerine büyük bir hassasiyet gösterir ve tartışmasız bir biçimde İngiliz dilindeki en iyi eleştiri olan Pareto hakkındaki kısım, başka bir yerde yoktur. Henüz bu söz, din sosyolojisinin öğelerinin Parsonsçu formülasyonunda tam olarak anlaşılmadı. Pozitivizm ve davranışçılık kuramının sınırlamalarından kaçmak için güçlü arzuya rağmen, -Parsons'un ilk ve orta dönem eserlerinde daima bellidir- Comte'çu zihniyetin bu modern manifestoları aşılmadı. Pozitivistik ve davranışçılık şemasında hiçbir yer bulamayan insan hareketinin bu öğeleri, onun yaklaşımında hep tortu olarak kalır. Pozitivistik başlama yeri çemberin merkezinde kalır ve diğer öğeler -onların önemli olduğunu yazarın kesin onaylamasına rağmen- periferinin üzerinde veya yanında kalır. Bundan başka Parsons'un bazı öğrencileri ve birçok taklitçileri, Parsons'un tasavvur ettiği üzere mantıklılık taahhüdüne zarar vermeden, bu sınırlamaları aşmak üzere yaptığı mücadelesinden habersizdirler. Hakikaten daha önceki metafizik korkular, O'nun sonraki eseri üzerinde daha az kanıta rağmen etkili görünür.

Bununla birlikte Pareto ve Malinowski'den bu ögelerin takdimiyle, aktör pozisyonu ya da süje-obje ilişkisi temel fikri kalmasına rağmen, insan hareketine dair pozitivistik görüş ciddi bir biçimde değiştirilmiştir. Öncekinden daha çok sonraki eserinin, daha gerçek bir anlamı göstermesine rağmen Parsons, ibadetin ve ahlakın merkezi öneminin farkındadır. Bu noktada O, Durkheim'in kutsal ve dindışı arasındaki ayrımını teklif eder.¹⁹ Kutsalın temel bir özelliğini onun herhangi bir faydacı bağlamdan radikal biçimde ayrılması²⁰ ve "Durkheim'in ahlaki yükümlülükler ve otoriteye karşı takınılacak uygun tavırla özdeşleştirdiği belirli bir saygı ifadesi"ni çağrıştırmasında görüyor.²¹ Bu Durkheim'in aşkınlığı anlamaya yaklaşmasına benzer bir durumdur. Ne kadar yakın ve ne kadar uzak! Pozitivist eğilimi herhangi yeterli bir kutsal fikrini kavrayışını engelledi. Durkheim ilkel ayinlerdeki kutsal nesnelere birer sembol olduğunun farkına vardı fakat bunların o grubu ve özellikle de grubun ahlaki normlarını sembolize etmesi gerektiği sonucuna vardı. Tanrı, bu bakış açısından toplumun esas niteliği haline geldi.²² Parsons, bu pre-fenomenolojik du-

¹⁹ Bkz. J. W. Swain tarafından çevrilen Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life*, (London 1915). Ayrıca Parsons'un Durkheim'i *The Structure* içerisindeki tartışması için bkz. VIII-XII bölümler. *Group Theories of Religion and The Individual*, (London 1916) adlı eserinde C. C. J. Webb'in Durkheim'i eleştirisi. Diğer eleştiriler için bkz. H. R. Lowie, *Primitive Religion*, (New York 1924), bölüm: VII; Georges Gurvitch, *La Vocation Actuelle de la Sociologie*, (Paris 1950), bölüm: VIII. Durkheim'in katolik eleştirisi için bkz. C. C. Miltner tarafından çevrilen Simon Deploige, *The Conflict Between Ethics and Sociology*, (Louis 1938)

²⁰ *Essays*, s. 59

²¹ A.g.e.

²² Parsons, "bu şekildeki bir öneri kabul edilemez" der. (A.g.e., s. 60) Bu, hala geniş ölçüde sosyolojik çerçevede ele alınan zihni tutumun bir varyantıdır. Mesela bkz. T. H. Grafton, "Religious Origins and Sociological Theory", *American Sociological Review*, X, No:6, (December 1945), s. 726-739. Orada kendisini Mead, Cooley ve Dewey üzerine temellendiren yazar, yanıt olması için insan tarafından ortaya konan "tabiatüstü" ve "diğer" kavramlarını elde eder. Bu bakış açısından en meşhur ifade, M. Evans tarafından çevrilen, *The Essence of Christianity* (London 1881) içerisinde Ludwig Feuerbach'inkidir: "insan -bu dinin gizemidir- varlığını tarafsızlık içerisinde tasarlar ve bu tasarladığı imaj ile kendisini yine bir obje kılar, daha sonra özneye, şahsa doğru dönüştürür. (s. 29) Bu kitap hakkında Frederick Engels, daha sonra Feuerbach'ın "Hangi hristiyanlığı" gelir, dedi. O bir vuruşla, herhangi dolambaçlı bir söz olmaksızın tahta materyalizmin yer aldığı inkarı devirdi. Tabiat tüm felsefelerden bağımsız olarak vardır. Bu, kendi inşa ettiğimiz -kendi tabiat tasavvurlarımız- temeldir. Dıştaki insan ve tabiat var değildir ve dini fantezilerin ortaya koyduğu yüce varlıklar, yalnızca bireyselliğimizin düşsel yansımalarıdır. İp koptu, sistem dağıldı ve bozuldu, inkar -sadece düşte var olduğundan bu yana- çözüldü. İnsan kendisini, net bir fikir elde etmeye bu kitabın gücünden kurtulmak için tecrübeli kılmalı. Engels, *Feuerbach: The Roots of Socialist Philosophy*, Çev. A. Lewis (Chicago 1903). Engels, genellikle anlaşıldığı üzere Teizm'den değil, Hegel'in sisteminden kurtuluşuna referans yapar. Burada Hegelyen sisteme girmenin diğer yolları vardı, mesela, bu yıllarda

rumu paylaşır. Burada O'nun için önemli olan, toplumun kurumsal bütünleşmesi için en gerekli duyguları güçlendirme ve bir anlatım mekanizması olarak dini törenin temel önem arzettiği şeklindeki Durkheim'in görüşüdür.²³

Max Weber'in bir öğrencisi ve izleyicisi olarak Parsons eserinde, bu tüm projeyi, bir yandan Weber'in anlam problemi dediği şeyle, diğer yandan farklı toplumlarda sosyal yapıların farklılığı ve kişilik tiplerinin imkanı ile ilintilendirerek yeni bir düzeye yükseltti. Parsons, kariyerinin ilk döneminde pozitivistik temayülde olanları (düşünürleri), normatif fikirlerin sosyal hareket içindeki bağımsız rolü konusunda ikna etmek için uzun ve derinlemesine ele alınmış bir kitap yazdı.²⁴ Şimdi din sosyolojisine yaklaşımında O, anlam problemini hem kuşku hem de erdem konularıyla ilintilendirir. O, duygusal tanzim için fonksiyonel ihtiyaç ile ölüm gibi tecrübelerin karşılıklı ilişkisinin, anlamak ve akla uygun geleni almaya çalışmak için algılanabilir bir gereklilik olduğunu söyler.²⁵ Bundan başka, şayet onların akla uygun olması için en büyük engelleri anlamak üzere bir ihtiyaçtan söz edebiliyorsak bu, günlük hayatın değer ve hedeflerinin akla uygun olması gerektiği konusunda da aynı derecede acildir.²⁶ O, dini doktrinde anlamdan sonra bu iki girişimin entegrasyonunun söz konusu olduğu kanaatindedir. Değişik toplumlara has farklı kurumsal yapılar Weber ve Parsons tarafından dini doktrindeki farklılıklara uygun bulunmuştur. Böylece din, sadece fertler ve toplumlar için bütünleştirici bir rol oynamaz, ayrıca sosyal kurumları şekillendirmeye girişir ve buradan insan kişiliği ve karakterinin oluşumuna kadar nüfuz eder. Belki burada, Parsons'un eseri oldukça ilgi çekicidir. Bundan başka Parsons, dini doktrin, akılcı-amprik kavrama diye isimlendirilen genel idrakin üzerindeki ciddi etkisinin farkında değildir.

Bu projesi hakkında Parsons, 1942 yılında şunları söyler:

Berlin'de bulunan Kierkegaard'ınki gibi. Durkheim bu yansıyan fiili, sosyal bir hareket olarak onaylar görünürken, Feuerbach onu, insanın kendine yabancılaşmasının kaynağı olarak gördü.

²³ *Essays*, s. 61

²⁴ *The Structure*.

²⁵ *Essays*, s. 62-63. Bkz. *The Structure*, Bölüm: XIV-XVII; Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Çev. Talcott Parsons, (New York ve London 1930); Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, Çev. Hans H. Gerth, (Glencoe 1951). Eleştiri için bkz. Amintore Fanfani, *Catholicism, Protestantism and Capitalism*, (London 1955) s. 3 ve bölüm: II, VII; H. M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Criticism of Max Weber and His School*, (Cambridge 1933); ve Albert Hyma, *Christianity, Capitalism and Communism*, (Ann Arbor 1937). Ayrıca bkz. R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, (London 1926).

²⁶ *Essays*, s. 63

“Tabi ki bunun, gelişimin nihai aşamasına ulaşmış bilimsel kavramsal bir proje olduğunu söylemek asla güvenilir değildir. Sürekli değişme bilimin tabiatındadır. Buna rağmen kavramsal bütünleşmenin rölatif dereceleri vardır. Tekrar gözden geçirilen eserin sonuçlarının, sosyal sistemde dinin rolüne dair daha önemli geniş yönlerini kapsayan, geniş çerçevede rölatif bir şekilde iyi bütünleşmiş analitik projeyi oluşturduğunu söylemek sağlıklı görünüyor. Yakın gelecekte bu analitik projede dikkate değer tasfiye ve gözden geçirme beklenmesine rağmen, radikal yapısal bir değişmeye yol açması olası değildir. Amprik inceleme ve teorik analizleri, sosyal bilim ve psikolojinin en revaçta standartları ile uyum içinde ve geniş bir ölçekte birleştirmenin mümkün olduğu temel üzerinde, ilk defa olarak din sosyolojisine yerleştirebiliriz.”²⁷

Esasında, Parsons'un daha sonraki çalışmaları bir "arıtma ve gözden geçirme"(nin) konusu olmuştur. Arıtma burada verilen temel bakışın daha ziyade soyut bir ifadesidir, özellikle de Parsonyen "model değişkenler"in.²⁸ Gözden geçirme(revizyon) başlıca, Parsons'un şimdilerde "kültürel sistemler", "sosyal sistemler" ve "kişilik sistemleri" şeklinde ifade ettiği ilişkiler ekseninde yer alıyor.²⁹ Daha sonraki çabada, gerçek bir ilave yapılmıştır. Daha geniş hareket teorisi bağlamında sistematik bir kişilik teorisi oluşturmak üzere, psiko-analitik kavramları kullanmak için O'nun teşebbüsünden söz ediyoruz. Çabayı aşırı soyutlamanın verimliliğe engel olacağından şüphelenilir ve aynı zamanda, Paretoyen-Freudyen referans çerçevesi sayesinde planlı sona erdirme talebinin, zaten zımnen mevcut olmayan yeni kavrayışları engelleyeceğinden korkulur. Genellikle, Riesman'ın kişilik ve sosyal yapı konusundaki eseri daha ilginçtir. Onun somutluğu, hem yaşayan insanları hem de onların rol oynadıkları sosyal durumlarını daha iyi anlamaya işaret eder.

Alanla ilgili tipik bir örnek olarak burada ele alınan Parsonyen din sosyolojisi, insanı konumu bakımından bir aktör olarak görür. Bu konum, sadece fenomenolojik ve araçsal bilginin terimleri çerçevesinde, pozitif bilgi sayesinde aktör ile bilinir. Bununla birlikte bu tür bilgi, faaliyet alanı dışında bizzat konu ile ilgili çok geniş bir alan bırakır. Bu alan, ahlaki ve sosyal normları, fiilin amaçlarını, tereddüde yönelmeyi ve tabi ki onların kaynaklarını içine alır. Yine de bu alan, insanın "rasyonel bilgi ve tekniğin yeterli mekanizmaları sağla-

²⁷ A.g.e., s. 64

²⁸ Bkz. Talcott Parsons ve Edward A. Shils, *Toward a General Theory of Action*, (Cambridge 1951); ve Parsons, *The Social System*.

²⁹ A.g.e.

madiği "toplam duruma uyum(ayarlama)" olarak belli belirsiz ifade edilen şeyi yakalaması gerekliliği nedeniyle bir şekilde tanımlanmalıdır.³⁰ Bu alandaki akli olmayan teşebbüsleri anlamlandırdıktan sonra onlar tecrübeyi aşarlar. – tecrübe: Araçsal uyum ya da kontrol etmedir ve ne üzerine temellendiği ve ondan nelerin neşet ettiğine dair bir bilgidir.- Bu tür bir anlamlandırmanın önemi, mantıki-tecrübi (Pareto) veya akılcı-amprik (Parsons) bilgiye dair artık (residu) olmasıdır. Hem Pareto hem de Parsons, ikinci derecedeki bilginin kaynağı problemini açık bırakmalarına rağmen, (İnsan diğer bir çok sosyoloğun gerçekten bunu yapıp yapmadığını merak ediyor) onun başlıca önemi, kişisel ve sosyal düzen fonksiyonunda yatar. O, pratikte insan hayatında tamamiyle psikolojik ve düzenleyici bir role göndermede bulunur. Daha sonraki çabalarında Parsons, bu düzenleyici süreci açıklayacak mekanizmaları hipotez haline getirmek üzere, sosyologlara imkan vermek için psikoanalizler üzerinde durur.

Dini doktrinler bu alanda yönlendirmeyi sağlamak için geliştirildi. (haya-tın araçsal tecrübeyi aştığı alanlarda anlam problemini cevaplamak için) Bir kere sosyal kurumların gelişimindeki aydınlatıcı rolleri ve kişiler üzerindeki biçimlendirici etkileriyle gelişen bu tür doktrinler, tarihi nedenler haline gelir.³¹ Bu tür doktrinlerin normatif yönleri, insan hareketine amaçsal karakterini verir ve sosyal kontrolü mümkün kılar. Böylece fertler ve fonksiyonel bir önem için, insan birliği ya da toplum için, öncelikle düzenleyici bir anlamın temeli üzerinde din, hareketin konumlarına dair tanımları sağlayarak, sosyal kurumları şekillendirerek, karakteri biçimlendirerek, sosyal nedenselliği tecrübe etmeye ulaşır. Daha önceki rasyonalist pozitivist insan görüşü ciddi olarak düzeltilmiştir. İnsan hâlâ, kişisel istikrar ve sosyal düzen için düzenleyici mekanizmaların gerekliliği ile sınırlanan mevcut bilim adamının-pozitivist metodolojinin bir niteliği-pozitivistik karikatürüne dayanarak rasyonel, bilimsel bir araştırmacıymış gibi tasarlanmaktadır.

İnsan böyle bir projeyle ilgili önemli araştırma yapılabileceğini inkâr edemez; yine de belli önyargılar belli bir noktada anlamaya engel olacak: Yani, temel pozitivist öncüllerin bulunduğu noktada artık o, dini fenomeni açıklayamaz. Başka bir deyişle, dinin, psikolojik ve sosyolojik fonksiyonun terimleriyle anlaşılabilir olmadığı yerde din, anlaşılabilir. Rasyonel olmayan din tarafından

³⁰ *Essays*, s. 57

³¹ "Tarihte fikirlerin etkileyici güçler haline geldiği tavrı", Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 90. Ernst Troeltsch genellikle çalışmasında Weber'i takip eder; *The Social Teaching of the Christian Churches*, Çev. Olive Wyon, (New York 1931). Yukarıdaki 25. dipnota bakınız.

kapsanan her şey, yalnızca psikolojik ve sosyolojik düzeylerde açıklanmalıydı; Bu, -fonksiyon ilişkilerinde- gerçek ahlaki olmayan yorum dışarıda tutulduğundan bu yana, yorumdan daha fazla bir şeydir. Kapsamlı bir sembol ve mit teorisi geliştiren akademik din sosyolojisi ve psikolojisine engel olan bu görüştür ve sosyoloji içerisinde bir çokları tarafından ciddi özen verilmeden önce bu problemler konusundaki önemli eserler, ucuz baskılarla sokak satıcılarına ulaştı. Gerçek bir özne-nesne ilişkisi, rasyonel bilgi ve tekniği kapsayan pratik durumlara hasredilir.

Dini cehalet ve hata olarak kabul eden eski pozitivist görüşün bu ıslahı, sosyoloğun dini “reel faktörler”e indirgenmesi gereken bir şeyden ziyade, onun sui generis olduğunu düşünmesini mümkün kılar. Fakat amaç, gerçekten ziyade daha anlaşılır olmaktır. Din, sürekli ve kaçınılmaz bir sapmanın sonucu olarak insan gelişimindeki belirli dönemlere mahsus bir yanılısma rolünden terfi ettirilmiş oldu.³² Bu, temelde düzenleyici bir mekanizmadır ve rasyonel, amprik bilgiyi kabul eden her şey epifenomen statüsüne gönderilir. Bu yaklaşımın katkısı, sosyal hayatta hem geliştirici hem de bütünleştirici olan dinin, fonksiyonel rolünü tanımasıdır. Ama buradaki katkı çok az orijinaldir.³³ Kısaca bütün proje, -tüm yorucu düzeltmeye rağmen- pozitivistik kavrama teorisi üzerine kuruludur. Rasyonel-Amprik diye isimlendirilen bilgi, -ki tekçi kavrayış için çok uygundur- her ne kadar kişisel ve sosyal istikrar için gerekli ve bu sebeple sosyoloji gözlemcileri için bir “sosyal gerçek” ise de, araçsal bilgidir.-diğerleri yanılısamadır.- Bu anlamda din sosyolojisi, Comte’un üç hal kanununu aşmada başarısız olmuştur.³⁴

³² Tabii ki, seçkin bir tür anlamında varlığını sürdüren insan kitlesi içindir, sosyologlar için değildir. Bu, Comte’çu zihniyetin diğer yönünü açığa çıkarır.

³³ Cf. Charles A. Ellwood, “The Social Function of Religion”, *Amerikan Journal of Sociology*, XIX, (1913-1914), ss. 289-307.

³⁴ Özel bir manifesto olan Parsonyen teorinin insan görüşü, sosyologlar tarafından geniş ölçüde “bilimsel gelenek” olarak kabul edilir. Bu, bazı hümanistlerin “bilimcilik” diye isimlendirdiği şeydir. Gelenek gibi bir kavramın içinde, böyle bir şeyin (bilimciliğin) yer olmadığını düşünenler sorgulanamazlar. Sık sık tabii bilimlerin ve özellikle sosyologlarca anlaşıldığı şekliyle teorik fiziğin, beceriksiz ve saf bir taklidi ile eşlik edilir. Parsons bu tür projelerin en karmaşığını inşa etti. Bundan başka izleyicisi Weber, Dilthey’in “anlayış” fikrini birleştirmeye çalışır. Fakat insanlar ile fenomenal bilgi arasındaki anlamlı iletişim ilişkisi, pozitivistimin öncülleri üzerinde temellenen bu plan çerçevesinde görülür. Parsons’un eserinin bu kısmı, ruh bilimleri ile tabiat bilimleri arasındaki Alman çatışmasından ortaya çıkmıştır. Problemin bu yönü, burada ele alınamaz. Yalnız, çözümün tatminkar olmadığını ve Weber’in aktörün davranışı ve bu sıfatla neredeyse tamamen kaybolmuş hürriyeti ile objektif bilgi arasındaki kendi kişisel ayrımının önemini belirtmek yeterli olacaktır. Parsons için anlayışın önemi, ölçülebilir fiziksel çalışmalara ve sosyal

Bu proje üzerine inşa edilen pozitivist bilgi anlayışının ardında, insanın pozitivistik tanımı vardır. İnsanın bu tanımı nedir? O, yaşadığı dünyayla onu etkileyerek ilişki kurma tarzına sahip yegane varlıktır. Ussallık ve bilgiden bahsetmek bu bağlamda anlaşılmalıdır. Araçsal olarak, içerdiği sebeple detaylandırılan tahlil edilmiş bilgi, bu ilişkilerle anlaşılabilir bilgidir. Sebep, mantıkçı pozitivistizmin üslubunun ardından, gereksiz bir tekrar meselesidir. Diğer bir deyişle, bu adam, yalnızca anlamlı entelektüel çalışmalarının geliştirici ya da etkileyici olduğu “Homo Faber”dir. Tüm diğer insan fiil ve tutumları, uyum veya adaptasyon olarak açıklanmalıdır. Buber’in ben-sen ilişkisi diye isimlendirdiği şeyin, ya imkanı yoktur ya da tamamen psikolojik olarak mümkündür. Bizim burada sahip olduğumuz, Whitehead’in “yanlış yere konmuş somutluk” dediği şeyin bir örneğidir. Bilimsel metodun boyutları -güçbela analiz edilen ve dogmatik biçimde ileri sürülen- bir insan imajında donuklaştırıldı. Bu, çok yakın geçmişte oldukça popüler olan “ekonomik insan” sureti içindeki, ekonomik teorinin boyutlarının donuklaşması ile kıyaslanabilir.

Açıkça, ibadet, mit, sembol ve dinsel tören ve hatta teoloji (ya da özellikle teoloji mi?) böyle bir insan için gerçek (“araçsal” olarak okuyun) değere sahip olamaz. Bunlar, “insan bilgisinin ince çemberini kuşatan” “derin gizem”e alışma noktasında ona yardımcı olurlar. İnsanın bu gizeme tepkisi bir hayal kırıklığıdır: İnsan başarılı bir biçimde onu manipüle edemez. Bu nedenle yukarıdaki tüm maddeler psikolojik olarak açıklanabilir; Onlar, iç huzur mekanizmaları koşullarında anlamlıdır ve dış dünya ile keyfi ve izdüşümsel bir ilişkiden fazlasına sahip değildir. Tabii ki böyle bir insan var değildir; O, yalnızca ikinci dereceden bir kavrama iradesinin pozitivistik teorisidir. Sosyal hayat ve insanın iç hayat süreçleri, (ilkin itiraz edilmektedir) -bir bilimsel araştırmacıya basit bir şekilde objeler olarak görülen- analitik bir projede, referans noktalarına yapılan atıflardan sonradır. Gözlenen insanlar, bu tür referans noktalarıyla keyfi şekilde ve safça teşhis edilir. Amprik çalışmada ihmal edilen bu metodolojik hareket, projenin tabiatında olan insana başvuru eksikliğini giderebilir. İnsan için pozitivist metodun dondurulması yerine geçecek bu çaba için, Ernst Cassirer’in filozofa söylediği şeyi sosyoloğa söyleyebiliriz; “filozofun yapay bir insan inşa etmesine

bilimi mümkün kılan bir kabule dayanan, operasyonel tanımın sıkı pozitivistik niteliğinin iptalinden daha azdır.

izin verilmez, o gerçek bir insan tasvir etmelidir.”³⁵ Gözleme bu denli önemli statünün verildiği bir disiplinde bu kesinlikle uygulanır.

Sosyal bilimin gelişimi objektif yapılar, -Durkheim'ın deyişiyle “sosyal nesnelere”- olarak sosyal ilişkileri ve sosyal hareketleri görme yeteneğinin gelişimi üzerinde temellenmiştir. Yine de bu, sıklıkla edimlerde bulunan bir vasıta olarak, somut insan kavramının kaybı ile sonuçlanır. İnsan bilgisinin (bu araçsal bilginin demektir) ince halkasını her yaşta kuşatan gizemin, büyük ölçüde bir parçası olan insan ve onun somut varlığı için, sosyal şeylerin objektifleşmiş bilgisi üzerinde temellenen kavramsallaştırmalar grubu sayesinde anlaşılabilir, varsayım halinde onun yerine geçen bir parça vardır. Dini incelemede -ki bu somut insanın manipülatif bir tarzdan başka bu gizeme karşı koyuşunun görüldüğü yer- böyle bir muamele, sadece anlayışımızı kapatır. O yalnızca, kendi terimlerindeki anlaşılamayan şeyleri örtbas etmeye yardım edebilir.

Mevcut projenin en önemli ve tipik vechesinin dinin sosyal hareket içindeki fonksiyonel rolü ve dini doktrinlerin ve kurumların toplum ve karakter üzerindeki tesiri, aynı zamanda toplumun dini doktrinler ve dini kurumlar üzerindeki tesirinin bizce farkedilmesini sağlamak olduğuna işaret etmiştim. Bunlar hala, bizzat dine nazaran ikincil önemdeki konulardır. Sosyolojik bakış açısından dinin bu ikincil vechelerinin, birinci derecede önemli olduğu söylenebilir. Böyle bir argüman savunulamaz fakat, hem din hem de sosyolojik bakış açısından anlamayı gerektirir. Sırf tanımlamanın dışındaki normatif olmayan bir dini inceleme bağlamında sorun artmaktadır. Bu soruya verilecek olumlu bir cevap, çok farklı bakış açılarına sahip kişilerin, dini tecrübe ve dini tutumları oluşturan şeyin, minimum düzeyde kabulü üzerinde anlaşmalarını gerektirir. Bu, sırayla bazı asgari insan karakteristiklerinin kabulünü gerektirir. Bunların ilki, bir kişinin dünya ile manipülatif olmayan ilişki tarzları olduğunu ve bunların sadece kullanımdan arta kalan tortular olmadığını onaylanmasıdır. Pareto ve Malinowski'nin yukarıda işaret ettiği imalar ve şimdiye kadar Amerikan din sosyolojisi akademisince terkedilen şeyler kabul edilmelidir. Bu tanıma, çok farklı formlarda ortaya konabilir; Angyal'ın “homonomiye doğru eğilim”inde³⁶

³⁵ Cassirer, *An Essay on man*, s. 11. Cassirer burada Pascal'ı özetliyor. Cassirer “insanın tabiatına” dair bir ipucu olarak sembolü incelemişti. Burada analiz ettiğimiz yaklaşımda insanın tabiatı, pozitivistik teşebbüsler ve daha sonra ortaya konan bir kavram sayesinde ifade edilen sembolle varsayılır.

³⁶ İnsanın insanüstü birliklerine entegrasyonu bir filogenetik sıra, bir aile, bir toplum ve bir kültür içerisindeki üyelikle sınırlanmaz. Dini tutumu çerçevesinde insan, anlamlı kozmik düzenin bir üyesi olarak tecrübe kazanır. Paylaşımın yönü ve alanı çok çeşitli olabilir. Adamın biri dine yö-

(Homonymy: telaffuzu ve sesi benzer olmakla birlikte farklı anlam ve köken ihtiva eden kelimeler. çev) olduğu gibi bilimsel terimlerle, insanoğlunun yalnızlık sonrası metafizik bir hasretinden doğmuş platonik aşk, varlığımızın içinde değil merkezinde bulunduğu kendiliğinden düşünce³⁷, nihai anlamda ilişkili olduğumuz şeyler³⁸, kutsalın bir tecrübesi, “mysterium tremendum et fascinatum”³⁹, ya da ben-sen ilişkisi⁴⁰ gibi felsefi terimlerle⁴¹ ortaya konabilir. İnsan tecrübesinin aracılığına işaret eden bu göstergeleri anlamak, pozitivistik bir düşünce atmosferinde eğitilen genç sosyologlar için zor olabilir. Bu, tamamıyla anlaşılabilir bir şeydir; fakat kendisine, insana referansı önermeyen bu koşullar sebebiyle o, bir çalışma alanı olarak din sosyolojisinden vazgeçmekten daha iyisini yapamayacaktır. Baktığı şeyi asla bilemeyecektir.

İkinci bir gereklilik, dinin basitçe “uyarıcı bir yanıt” olmadığının kabulü olacaktır.⁴² Kişi için bazı gerçeklerin anlatımı olarak din, aynı zamanda bir kısım harici şeylere cevaptır. Bu kadarı kabul edilmelidir, zira Feuerbach’ın duruşunun ya da O’nun çağdaş türevlerinin herhangi bir önkabulü, çalışılan dini fenomenin doğru anlaşılmasını imkansız kılacaktır. Cevabı (ya da tepkiyi) çağrıştıran harici gerçeklik, araştırmacı inananın algısını ne kadar paylaşmıyor olsa da kabul edilmelidir. Bu gerçeklik duyu algısının bir nesnesi değildir. Varoluşun(varlığın) gizemi ile bir saygı duruşu içinde karşı karşıya gelen ve akli ve hayal gücünü(imgelem) kendisini nihai olarak kavrayan şeyi kavramak için

nelebilir, bazıları da sosyal birliklere yönelebilir, fakat ortak insani eğilimler için bir insanın bazı hedeflerinin olması gereklidir. Tabiatüstünün tek parça halindeki objektif varlığı felsefe için bir problemdir ve kişilik araştırmacıları olarak bizim bu tür problemlerle ilgilenmememiz gerekir. Kişilik incelemesi, yalnızca insanüstü birliklere doğru yönlendirilen geniş ölçüdeki insan tutumlarını tanımak açısından önemlidir. Bu tür tutumların insan dürtüsünün güçlü bir kaynağını temsil etmesinden bu yana onlar, kişilik teşekkülünde en yüksek derecede önemli faktörlerdir. (“İnsanüstü” terimi burada insan şahsiyetini aşan anlamına gelir.) *Andras Angyal, Foundations for a Science of Personality*, (New York 1941), s. 170-171. Etienne De Greeff, *Instincts de Defense and de Sympathie*, (Paris t.y.) ve *Aux Sources de l’humain*, (Paris 1949).

³⁷ Erich Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth*, (London, New York, Toronto 1945), s. 16

³⁸ F. Ernest Johnson’un editörlüğündeki *Religion and World Order*, (New York 1944) adlı eserin içinde Paul Tillich, “*Trends in Religious Thought That Affect Social Outlook*”, ss. 17-28

³⁹ Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, (London 1950). Ayrıca bkz. Joachim Wach’ın *Types of Religious Experience*, (Chicago 1951) eserinin içinde “*Rudolf Otto and the Idea of the Holy*”, bölüm: 10.

⁴⁰ Martin Buber, *I and Thou*, Çev. Ronald Gregor Smith, (Edinburg 1937).

⁴¹ *The Symposium*, Bkz. Werner Jaeger, *Paedeia*, Çev. Gilbert Highet, (New York 1945) II, bölüm: 8.

⁴² İfadeyi John Mac Murray’dan ödünç aldım. *The Structure of Religious Experience*, (New Haven 1936), ss. 4-23. Bu çerçevede O’nun “uyarıcı” tanımı yetersizdir.

kullanan insan özne(si) şeklindeki bu asgari tanım kabul edilmelidir. Mitosu ve ritüeli(dini adetler) bir başka bağlamda görmek dinin sosyolojik anlatımlarını/ifadelerini dahi engelleyecek ölçüde belirli bir metafizik saflığı ele vermek olacaktır. Bu aynı zamanda, modern Batılı bilinç halinin dünyayı kavrayışının yalnızca bir türünü dahi anlamaktan aciz tarihsel olarak belirli bir ideolojiyi de ele vermektedir.

Bütün nesnelere, sürekli

Ayrı olarak, ölü ve ruhsuz görmek

Böyle bir tetkik, taşralı ve kültür bağımlıdır: Comte'çu zihniyetin dar sınırları içerisine hapsedilir. İnsanın kural koyucu ve değerlendirici yetenekleri ve üretimleri ile ilişkisi kadar ibadet, inanç ve diğer tüm sembolik, mezhebi ve sosyolojik tezahürler de, yalnızca verilen bu asgari koşullar içerisinde anlaşılabilir.

Bu hakiki süje-obje ilişkisi koşullarında dini inanç ve tutumların anlatımları, içeriklerine uygun olarak incelenmeli. Bu, hem yurtdışında hem de yurtdışında sembolizmin komplike bir anlayışının gelişimine ve daha çok felsefi araştırmanın kullanımına izin verecektir. Felsefi izdüşüm problemleri, akıl ile yalnızca böyle bir bağlamda tartışılabilir. Din sosyologları mit, doktrin ve onların kültürel ve estetik ifadesinin ne olduğunu anlamayı öğrendikleri zaman, izdüşüm problemi ve onun önemi büyük ölçüde tasfiye edilecektir. Bir başka deyişle, araştırmacı her şeyi izdüşüm olarak görmeyi bıraktığı zaman, fenomenin bizzat kendisini görmek mümkün olabilecektir.

Bunlar, normatif olmayan bir din çalışması için yalın asgari gerekliliklerdir.⁴³ Dini doktrinlerin nihai gerçekliği konusunda hüküm vermek, din sosyolojisinin veya psikolojinin ve dinler tarihinin görevi değildir. Henüz bu tür çalışmalarda kesin hakikilik kriteri, ortaya konamamıştır. Mesela birisi, büyüünün amprik amaçlar için amprik olmayan araçların manipülasyonudur şeklindeki Parsonsçu hipotezin, yeterli bir tarif olup olmadığını sorabilir. Birisi de Jaspers'ın büyü tanımını, sembolün gerçekliğini amaçsal ve araçsal bir teknik haline getiren şimdiye kadar mevcut bir sapkınlık olarak göz önüne almamalı

⁴³ Bu problemlerin önemli bir tartışması için bkz. Wach, *Types of Religious Experience*, özellikle I, II, III ve X. bölümler. Bununla birlikte Ellsworth Faris, sosyologların tartıştığı sorularla yalnızca marjinal ilişki kurarak bu kitaba ulaştı. Yetersiz incelemesi için bkz. *American Sociological Review*, XVII, No:2, (April 1952), s. 253-254.

mi?⁴⁴ Sonuç olarak birisi sapkınlıklar, yeterlilik düzeyleri vb. hakkında konuşabilmeli. Her şeyin ötesinde burada araştırmacı, O'nun verilerini anlamaya teşebbüs edebilmeli ve sadece fonksiyonel bir projenin dar kavramları çerçevesinde onu sınıflandırmamalı.

Bu yaklaşım çerçevesinde din sosyolojinin görevi nedir? Din sosyolojisi, hem dini grupların özel biçimleri çerçevesinde, (bunun da ötesinde onların sınırları) hem de daha çok seküler sosyal kurumlar ve ilişkiler çerçevesinde, sosyal biçimlerin, (dini ve seküler) dini anlatım, tutum ve inanç üzerindeki zıt etkisi de dahil dini tecrübe, dini kavramlar, sosyal ilişkilerin biçimi ve ortaya çıkışında dini tutumların anlatımının ampirik incelemesidir.⁴⁵ Bundan dolayı din sosyoloğu, aynı veriyi psikolog ve dinler tarihçisi gibi inceler. Bu disiplinler arası sürekli bir diyalogun olmayışı, her bir disipline sahanın kurnazca gaspına uzanan sığ bir tek taraflılığa engel olamaz. Bundan başka dini gerçekleri anlama zorunluluğu, normatif olmayan din araştırmacıları ve ilahiyatçılar arasındaki bir diyalogu gerektirir.

Din sosyolojisi tarafından takip edilen bu çalışmanın amacı nedir? Burada mümkün iki cevap vardır. İlki, sosyal varlığın bilgisini insanlara vermektir. Bu tür bilgi, -günaha götüren yolları çağırıştırabilecek benzeri şeylerden insanı uzaklaştırarak yardım etmek suretiyle insan hürriyetini arttıran bilgileri çarpıtıcı etkilerle karşı koymak için, kendilerini daha iyi bilmelerini ve insani birliktelikler ve çatışmalardaki düzenlilikleri daha iyi anlamalarını mümkün kılar. İkincisi, uygulamalı bir bilim olarak din sosyolojisinin, mesajlarını ve yüz yüze kaldıkları devam eden problemleri bildirmek üzere bulunduğu çevreyi, eksiksiz bir şekilde anlamaları için dini kurumlara yardım etmesidir.

İnsan şahsiyetini kabul (insan toplumunun çok yakınında yaşayan özne) ve varsayılan toplumu ret, sosyal bilimlerin bilgisinin bütünleşmesini insana hizmet çerçevesinde mümkün kılacaktır. Fakat bu, insana dair geliştirilmiş bir bilim olarak sosyolojiyi inşa etmeye dair tüm teşebbüsleri bırakmak demek-

⁴⁴ Karl Jaspers, "Freedom and Authority", *Diogenes*, I, No:1, 33. Böyle bir araştırma, sosyologlar için tarihçilerin çok iyi bildikleri şeyi ortaya çıkarır: yalnızca büyü ve din arasında değil, büyü ve bilim arasında da ilişki vardır. Bütün bunlardan sonra Batı medeniyetindeki büyük büyü dönemi, 16. ve 17. yüzyıllardır.

⁴⁵ Bu problemin İngilizce en iyi tartışması için bkz. Wach, *Sociology of Religion*. Bu kitap daha sonra Prof. Edgar Sheffield Brightman'ın dediği gibi, "hiçbir din araştırmacısının kendisi ve çalışması için ihmal edemeyeceği" bir kitaptır.

tir.⁴⁶ Sosyolojik analiz insanın iç merkezine temas etmez. Bir insan objesi oluşturma konusunda o, sadece insanın başarılı yönlerine dair objeleri oluşturmada muvaffak olur. Yaşayan insan bir bütün, kendi içerisinde bir birliktir. O, tüm ilişkilerin temellendirildiği buradadır. İnsan şahsiyetini ve onun dini ilgilerini kapalı bir kavramsal yapıya uydurmak, -özellikle sosyal yapı ve fonksiyonla ilgili- bir parça içerisine bütünün dahil olduğu şeklindeki eski mantıksal hatayı, mümkün olan en ileri derecede yapmaktır. Dini bağın hem öznesi hem de nesnesi kavramsallaştırmayı aşar. Hem sosyal yapıyı hem de onun fonksiyonel değişmezliklerini aşar. Böyle bir teşebbüs, insan hayatının nesnelleştirilmiş yönlerine dair zor fark edilen bir niteliği kuşattığı ve böylece insan şahsiyetini yok ettiği zaman, sosyolojik araştırmalarca elde edilen hakiki bilginin herhangi bir tarzda, fakat özellikle harici manipülatif tarzda insan hayatı ile ilişkisini kurmada başarısız olur. Hem de bu noktada O, temelde Comte'çu olarak durur.⁴⁷ Bugün Amerika'da kapalı bir sistem olarak açık bir kavramsallaştırmayı oluşturmaya kadar varan din sosyolojisi, bu hataları yapar. Araştırmayı ve bu tür projelendirilmiş temel teşebbüsler çerçevesinde, araştırmacının bulgularını korumaya soyunan din sosyolojisi de onlara yaklaşır. Gerçekte, imalı işaretlerden materyalin bilinçli yorumuna kadar sahadaki çalışma, tüm bu etki biçimlerini gösterir.

Tabi ki kimse, sosyolojik araştırmadaki sınırlı başvuru çerçevesine itiraz etmeyecek. Bu tavır içerisinde bu eleştiriyi yorumlamak, meseleyi kavramamak olacaktır. Fakat sosyal bilimlerin sahip olduğu bilginin insan değeri ve özgürlüğü için, insan varlığıyla ilişkisi kurulmalı ve yalnızca muayyen bir disiplin pers-

⁴⁶ Parsons, sosyolojinin insanı genelleştiren bir bilim olduğu görüşünü net bir şekilde reddeder. Fakat O, "hareket teorisi" yerine, bu bölümde tartışılan pozitivistik insan kavramının temelleri üzerine inşa edilen insan hayatının analizi için, kavramsal bir projeyi geçirir. "*The Social System*"de O, kişilik sistemlerini, sosyal sistemi ve kültürel sistemleri tartışır ve onların karşılıklı etkileşimlerini göstermeye çalışır. Bu, biraz önce tartıştığımız itiraz edilebilen varsayımlar üzerine kurulmuş nesnelleşmiş yapılarıdır. O, varlık ve bireysel insan hakkındaki bir kavrayış yerine, objektif yapıların soyut kurgusallaştırmasından çekinmez. Anlamalı bir şekilde onun temel parçası, "sosyal hareket" olarak isimlendirilir. Bir çok sosyolojik metinlerde sosyolojinin, insanı genelleştiren bir bilim olduğu inancı, takdimin açıklanmamış öncülüdür. Diğer sosyolojik eserlerde bu düşünce, net bir şekilde benimsenmiştir.

⁴⁷ Sosyolojinin yenilikçileri, bu standartları tamamıyla değiştirdiler. (Batı Medeniyetinin amaçları) Onlar teknolojik ilerleme ve insanlığın endüstriyel gelişmesi için tarihi süreci sınırlandırdılar. Böyle yapmakla onlar, toplumu ya da kolektif varlığı tarihin kesin bir gerçekliği kıldılar. Onlar, ferdin soyut ve toplumun vekili ya da görevli bir memuru olarak, sadece kendisi tarafından tanındığını ifade ettiler. Bu sebeple, onlar herhangi bir anlamı insan özgürlüğü ve vakarının değerlendirmesi ile birleştirmezler. İnsan hayatı, onun toplumun bir üyesi olarak görevlerini yerine getirecek derecede anlamalı kavranılmıştır. *Bu sosyologlar, insan varlığının tam evrenselliği içerisinde sosyal sürece döndüler.* Albert Salomon, Aynı eser, s. 37. (Vurgular benim)

pektifinde anlaşılan sosyal süreçlerin, objektifleştirilmiş yönleri bırakılmamalıdır. Bu, Tillich'in anlatımında, tamamen insanın kendisiyle bağlantılı olan şeylerle alakalı konuları inceleyen din sosyolojisine özel bir ilgidir. Sonra bizim referans çerçevemiz, -yaklaşımımızın tikel niteliğini tanıyarak- alçakgönüllü olmalı ve tamamıyla psikolojik bir tali anlamdan (ben buna sübjektiflik diyorum) kaçınmak için insanı; iç dünyasında oturan bu gizemli varlığı, yaşam sürdürdüğü merkezde çözmelidir. Bu tür alçakgönüllülük, bilimsel araştırmanın ruhuyla tamamıyla uyuşmaz değildir. Bu, dünyayı geleneksel bir unvandan ziyade akademik bir branş faaliyeti kılan bir zihin ve tutum eğitimi gerektirir. Sosyoloji, sosyal yapı ve fonksiyon, büyüme, gelişme, dağılma ve değişme gibi kendi problemleri üzerinde yoğunlaştığı zaman savunulur. Fakat sosyoloji onları, herhangi bir kavramsallaştırma içerisine sıkıştırılmayan hakiki insan tasavvuru çerçevesinde görmelidir. Şayet sosyoloji sıg bir disiplinci bakış açısının sertliğine engel olabilirse, diğer bilimsel ve beşeri disiplinlerle bir diyalog tutturmalıdır. İnsan varlığı ve insan kaderine dair daha geniş bakış açılarına karşı, diyalogun bir parçası olarak hareket edilmelidir.

Kısaca, Parsons'un yaklaşımı hakkındaki eleştirel bir değerlendirme, akademisyen sosyologlar tarafından dinin anlaşılması istikametinde belli başlı engelleri gösterir. Bunlar;

1. Sınırlı bir pozitivistik kavrayış tanımlamasına güven.
2. İnsan hakkında pozitivist düşünce ve onun türevleri.
3. Toplum ya da sosyal sistem hakkında hipotezler ortaya konması.
4. Dinin tortusal (Residu) anlamı.
5. Dini muhtevaya psikolojik yaklaşım.
6. İlahiyat da dahil olmak üzere tarih ve felsefeden tecrit etme.

Bu temel hatalar, -ki Parsons sahanın sembolüdür- Comte'un çağdaş kompleks din sosyolojisini oluşturur. Daha yeterli bir yaklaşım için küçük bir teklif önerdim.

Sosyolojiyi aksi yönde tasarlamak onu, teoride insan varlığına yabancılaştırılmış olarak, pratikte de yöneticiler için uzmanlarca sadece manipülatif araçların inşası olarak tasarlamaktır. Sosyoloji, ekzistansiyel bağlamda insan hayatının kendi şartları ve şartlanmalarının irdelenmesi olmalıdır. O, biçimi ve biçimsizliği, başarıları ve başarısızlıkları gibi durumu ve özgürlüğü ile varolan insanın bir yönünün incelemesidir. Sosyolojinin görevi, insanın durumuna dair daha somut bir anlayışı gerçekleştirmede kişilere yardım etmektir. Din sosyolo-

jisi, kişinin dini ilgisinin tüm problemlerin içerisinde girdiği bir tutumun incelemesidir. Sosyal koşullar ve sosyal yapılar bu ilginin ifadeleri içerisinde nüfuz ederler, tıpkı bu ilginin sosyal yapılar ve kurumların biçimine nüfuz ettiği gibi. Tüm bu kayıt altına alınan koşullar, durumlar, sosyal ilişkiler, tarihi ve kültürel durumlar, onlar arasındaki karşılıklı ilişkiler, birbirine geçişler ve başkalaşımaların en eksiksiz ampirik bir incelemesi, sahanın meşru işidir. Ancak bunlar, en azından uygun bir insan telakkisinden ve onun konumunun ihtiva ettiği şeyden şüphelenen bir yaklaşım sayesinde anlaşılabilir. Açıkça bunu, din sosyolojisinin Katolik tanımı olarak ileri sürmüyorum. İster katolik ya da katolik olmayanlarca, isterse mü'min ya da mü'min olmayanlarca yapılsın, ben onu herhangi bir tanım için asgari düşünce olarak öneriyorum. Bu, insan bilimlerinin –son dört asırda meydana gelen gelişmeler sayesinde bilimler madden o kadar zenginleşti ki- merkezinde yer alan insan varlığının, yeniden takdiminden daha az bir şey değildir.