

ÖZSEL VE İŞLEVSEL DİN TANIMLARI BAĞLAMINDA ASSİSİLİ FRANCİS MİSTİSİZMİ VE PROTESTAN AHLAKININ MUKAYESESİ

OSMAN EYÜPOĞLU*
CENGİZ BATUK**

The Comparison of Mysticism of Francis Assisi and
Protestant Ethic in the Context of Substantive and
Functional Definitions of Religion

Abstract: To construct a rational social world it is not religion itself as a general concept; but its individual perception can play a positive or negative role. In this essay we try to study this issue on two examples in a comparative perspective.

Key Words: Religion, definitions of religion, rational action, Saint Francis of Assisi, Rational Capitalism, Sociology of Religion, History of Religion.



* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi ABD [eyupoglu@omu.edu.tr].

** Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi ABD. [cengiz.batuk@omu.edu.tr].

Öz: Rasyonel bir sosyal dünya inşa etmede genel bir kavram olarak dinin bizzat kendisi değil de; onun bireysel algılanış biçimleri olumlu veya olumsuz rol oynayabilmektedir. Makalede bu konu iki örnek üzerinden karşılaştırmalı olarak ele alınmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Din, din tanımları, rasyonel eylem, Assisili Francis, Rasyonel Kapitalizm, Din Sosyolojisi, Dinler Tarihi.

Giriş

Din bilimlerinin doğal olarak ilk başlangıç sorusu/sorunu dinin ne olduğudur. Birçok çalışma zorunlu olarak bir din tanımıyla başlamak zorundadır. Lakin dinin, tabir yerinde ise eğer; “*efradımı câmi, ağıyarını mâni*” bir tanımından söz etmek çok zor gözükmektedir. Ama yine de çok sayıda farklı din tanımlamasından ya da algısından söz etmek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında din tanımları fenomenolojisinden (tezahür biliminden) söz etmek mümkündür.

96

OMÜİFD

Dini, inananları açısından ele almak bilimsel tutuma en yakın olandır. Ama dine inanmayanların dinsel bir algıları vardır ve bu algıyı da bir inanç olması açısından dikkate almak yine bilimsel tutumun bir gereğidir. Bu açıdan bakıldığında, din ona inanmayanlardan bir kısmına göre toplumları uyuşturan; emeklerine yabancılaşmalarına sebep olması açısından olumsuz bir araç/afyon iken; ona inananların bazılarına göre ise dünya ve ahirette ebedi huzurun tek kaynağı olmaktadır.

Din tanımlarını en temelde, a) etimolojik ve semantik açıdan din tanımları; b) özsel ve işlevsel açıdan din tanımları şeklinde iki kategoride ele almak mümkündür.¹ Arapça’da din de-ye-ne kökünden gelmektedir

¹ Din tanımları konusunda aktaracağımız kısa malumat, ağırlıklı olarak Günay Tümer, “Çeşitli Yönleriyle Din”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXVIII, Ankara, 1986, ss.213-267 olmak üzere, Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, 3. Baskı, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000, ss.191-205; *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Editörler: Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, 2008, ss.41-46; Niyazi Usta, “Dine Sosyolojik Yaklaşımlar (Sosyolojik Din Tecrübeleri)”, *Din Sosyolojisi*, Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi [Online] Yayınları, Erzurum, ss.1-14 ve Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, 2. Baskı, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2012, ss.27-40’daki bilgilerden hareketle oluşturulmuştur.

dediğimizde etimolojik (kökenbilimsel) bir tahlil; de-ye-ne'nin sözlük anlamı, usul, adet, hüküm, yargı, huy demektir dediğimizde ise semantik (anlambilimsel) bir tahlil yapmış oluruz. İslam kelamcılarına göre *din* kısaca *insanları dünya ve ahirette saadete ulaştıran kurallardır* dediğimizde ise sözlük anlamdan ıstılahi anlama geçmiş olmaktadır.

Din tanımları konusunda etimolojik ve semantik çözümleme gayretleri bize kısmen tarihi temel verileri sağladığı için, bu tür çözümlenmeler olmaksızın sosyolojik tahlillere geçmemiz hatalı olacaktır. Din-toplum ilişkilerinin temel tabiatını ortaya koymada yapılması gereken belki ilk iş de dinin etimolojik ve semantik tanımları konusunda ortaya konan tarihi verilere genel bir bakış olacaktır.

Bu anlamda Arapça'dan başlayacak olursak dinin, "de-ye-ne" ve "dâ-ne" kökünden türediği ve "usul, âdet, tutulan yol, huy" anlamlarına geldiği ifade edilir. Aramî-İbranî dillerinde din, "mülk, idare etmek, hükmetmek, ceza, yargı, mükâfat" anlamlarına gelmektedir. Farsça'da dinin, Zend-Avesta'daki "din ve mezhep edinmek, inanmak, adet edinmek" anlamındaki "dâena" sözcüğünden türediği belirtilir. Kur'an-ı Kerim'de din kelimesi (*Kâfirûn*(109)/1-6; *Zümer*(39)/11; *Yunus*(10)/104; *Âl-i İmran*(3)/19,73; *Mâide*(5)/3, *Bakara*(2)/112...) "itaat, teslimiyet, ibadet, millet..." gibi anlamlara gelmektedir.

Eski Yunanca'da din, "korku ile karışık sevgi ve saygı" anlamına gelmekteydi. İslam'da Müslümanın Allah karşısında alması gereken durumu da benzer şekilde "beyne'l-havfi ve'r-racâ; korku-ümit arası bir tutum" biçiminde dile getirilir. Dinin bu iki veçhesini meşhur din fenomenologu Rudolf Otto (1869-1937) da "esrarengiz" (numineux) ya da "kutsal" (sacrée) biçiminde onun iki ana karakteristiği olarak görür ve her ikisini de "korkutucu ve büyüleyici sır" (mysterium tremendum facinosum) olarak niteler.

Batı dillerinde din ifadesine gelince: Lactantius, *İlâhi Müessese (Divinarum Institutionum)* adlı eserinde dinin (religion), "religare" (bağlanmak)

kökünden türediğini bildirir. Çünkü insanlar din sayesinde Tanrıya ve birbirlerine bağlanırlar. Köprü kalaslarını birbirine bağlamada saman çöpünden yapılan ipler kullanıldığından dine (religion), “*saman çöpünden bağlar*” (religiones stramento erant) da denmektedir. Çiçeron’un *Tanrının Mahiyeti (De Deorum Natura)* adlı eserine göre din, bir işin tekrar tekrar ve dikkatlice yapılması anlamına gelen “*religere*” sözcüğünden türemektedir. Zira dinde ibadetler/ayinler süreklilik arz eder. Bu anlamda Hz. Peygamber, ibadetin az da olsa sürekli olanını övmüştür.

Dinin kuşkusuz bu dünyaya bakan bir veçhesi yanında, belki de en önemlisi öte dünyaya veya sonsuzluğa bakan bir yönü de bulunmaktadır. Din tanımlarına ilişkin yukarıda kısaca özetlenen genel malumat bize şu hususu ifade etmeye yetmektedir: Dine yaklaşımlar en temelde onun dünyaya ilişkin olarak sergilediği işlev ile ölümsüzlüğe dair ortaya koyduğu fonksiyon çerçevesinde şekillenmektedir. Bu noktada din-dünya ilişkisinin temel niteliğini belirlemek merkezi önem arz etmektedir. Örneğin bir zahit, “*bir lokma, bir hurka kırk yıl*” söylemini ilke edindiği için dünyadan kaçma eğiliminde olabilir. Benzer şekilde bir diğer zahit de, “*el-kâsibu habîbullah; çalışıp kazanan Allah’ın sevgili kuludur*” düsturuyla hareket edip ticaretle iştiğal ederek dünyaya dönük bir zihniyet sergileyebilir. Birbirine zıt görünümlü bu durumu anlamak her iki zahidin de din-dünya ilişkileri konusundaki tutumlarını anlamaya; ta oraya kadar derin/hassas bir sosyal psikolojik tahlil yapmaya bağlı olacaktır.

Aktarılan etimolojik (kökenbilimsel) ve semantik (anlambilimsel) tahlillere ilişkin tanımlarda da din-dünya ilişkisinin temel niteliğine dair açık ipuçları bulmak mümkündür. Ancak bunların en açığını din tanımlarına ilişkin özsel ve işlevsel çözümleme denemelerinde görmek çok daha kolay ve açıklayıcıdır. Örneğin bir din olayının ne kadar beşeri bir husus, bir beşeri olayın da ne kadar dini bir mesele olabileceğini en açık şekilde özsel ve işlevsel tanımlarda görmek çok daha kolaydır. Bu nokta aynı zamanda dine sosyolojik yaklaşımın en bariz bir biçimde sergilenebildiği bir nokta olmaktadır.

Dine Sosyolojik Yaklaşım

Dine sosyolojik yaklaşım dendiğinde, dini kısmen tanımlamış da olmaktadır. Bu durumda din bir fenomenolojik alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir bakıma tek başına kılınan namazdan ziyade cemaat halindeki namaza odaklanılmaktadır. Tek başına namaz daha çok psikolojinin; cemaatle namaz da daha çok sosyolojinin konusu gibi durmaktadır. Ancak sosyolojizm ve psikolojizme kaymadan, tek başına namazda bile sosyolojik unsurları; cemaat halindeki namazda da psikolojik unsurları görmek mümkündür. Örneğin tek başına namazda, kişi bir başkasına yaptığı yanlıştan dolayı dua ediyorsa burada sosyal psikolojik bir durum söz konusu demektir. Kişi bu durumda tek başına Allah ile bağ kurmamakta; aynı zamanda dünyevi bir mesele için ondan yardım talep etmektedir. Zaten bir inananın duasını, sadece Allah'ın rızasını kazanmak veya ölümden sonra Cennet ile mükâfatlandırılmak amacıyla yapmadığı; belki de daha çok dünyevi sorunlarına yardım; işine-ömrüne bereket; kendisine-hastasına şifa... vs. talep ettiği bilinmektedir. Bakış açımızı bir an bile kaydırduğumuzda ya dinin dünyaya bakan veçhesine; ya da sonsuz âleme bakan yönüne vurgu yapmaktayız. Bu nedenle henüz sözün başında da olsa din tanımlarında özellikle işlevsellik arasında tam dengede durmaya özen göstermenin en sağlıklı yaklaşım olacağı söylenebilir. Aşağıda dini özsel ve işlevsel açıdan tanımlama yaklaşımlarına dair verilen birkaç örnek bu durumun saha somut anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

A) Dine Özsel/Psikolojik Yaklaşım Dair Tanımlamalar

Bu tanımlamalar substantif/aslı, essential/zorunlu/esaslı olarak da nitelenir.² Dinin özünün daha çok kişisel bir tercih meselesine dayanması hasebiyle böyle bir nitelendirme yapılmıştır. Zira bilindiği üzere sanayileşme ve modernleşme gibi süreçler dinin asli yeri olan vicdanlara gönderilmesi ve içtimai hayatta tesirinin azaltılması gibi zorlamaları da beraberinde getirmişti. Hatta bu bazen vicdanlarda kalan bir dinin dahi dışlanmasına

² *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, s.43; Kurt, s.30.

kadar varmıştı. Örneğin, Avrupa’da sanayileşmenin ilk yıllarında bazı fabrikaların girişine “din fabrikanın kapısına gelince durur” biçiminde yazıların asıldığı ifade edilir. Berger’in ifadesiyle bu vaziyette bile, işçinin kalbinde bir Tanrı sevgisi olarak din her yere nüfuz edebileceğini göstermiştir.³ İşin esası vicdan boyutu yani kişisel bir samimi sevgi olsa da, bu sevgi öyle veya böyle tezahür edip davranışlara yön veren müşahhas bir hale gelme eğiliminde olacaktır. Bu açıdan bakıldığında belki başlangıç açısından dinin daha çok psikolojik vakıa olduğu söylenebilir. Ancak dinin ailede öğrenilmesi ve ailenin tabii ilk dini grup olarak nitelenmesi⁴ dikkate alındığında dinin sosyal niteliği bu sefer öne geçmektedir. Neticede yetişkin ve özgür bir birey açısından bakıldığında bir nebze psikolojik boyutun önceliğinden söz edilebilir. Din Sosyolojisi açısından da bir din olayı öncelikle sübjektif olarak başlatılır.⁵

Özsel tanımların ortak denebilecek vurguları olarak karşımıza baş dini fenomen Tanrı kavramı çıkmaktadır. Bu tanımlarda bambaşka, aşkın, kutsal, inanç, insanüstü, kutsal kozmos ve ruh gibi kavramları merkez kavram olarak görmekteyiz. Örneğin Rudolf Otto’nun “din kutsalın tecrübesidir”; Antropolog E. B. Tylor’ın “din ruhsal varlıklara inançtır”; M. Spiro’nun “din insanüstü varlıklarla kültürel bir etkileşimdir”; P. L. Berger’in “din kutsal kozmosla oluşturulan beşeri girişimdir” şeklindeki tanımları açısından bakılınca din bir sandalyeye benzetilebilir. Burada sandalyenin ne işe yaradığı değil; ne olduğu üzerinde durulur. Nasıl ki Tanrı evrenin yoktan var edicisidir; benzer şekilde sandalye de dört ayaklı ve bir oturacak yeri olan bir mobilya eşyasıdır. Buna göre zekât da Allah’ın rızasına ulaştıran bir ibadet türüdür. Burada sandalyenin bir dinlenme aracı; zekâtın da bir sosyal dayanışma türü olduğu vurgusu zayıf bırakılıyor. Başka bir ifadeyle dinin dünyaya bakan yani işlevsel yönü değil; ahirete bakan aşkın veçhesi öne alınmaktadır. Bir bakıma Allah için

³ Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çeviren: Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993, s.190.

⁴ Günay, *Din Sosyolojisi*, s.239.

⁵ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çeviren: Ünver Günay, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Yayın No: 4, Kayseri, 1990, ss.21-40; Günay, ss.207-208.

mi (özel olarak mı); yoksa toplumsal dayanışma amacıyla (işlevsel olarak) mı zekât vereceğiz? Dengeye değil de terazinin bir kefesine dikkat çektiğimizde ya özel ya da işlevsel tarafa vurgu yapmış oluyoruz.

Özel tanımlar, dini adeta Tıbbi Materyalizme indirgeyen; dini, içgüdülere, cinsiyete, nevrozlara, karaciğerin bir fonksiyonuna bağlayan yaklaşımlara bir tür cevap olması açısından önemlidir. Hakikaten, Allah'ın özü açısından bir varlığının olması din için ilk ve en önemli husustur. Bu nedenle Allah ve onun sevgisini kazanma duygusu mühimdir. Böyle bir inancın içtimai faydaları ikinci sırada gelmektedir. Ancak sadece bu özel aşamada kalmak da, dinin objektif yönüne gereken önemi vermemek anlamına geldiği için J. Wach tarafından eleştirilmiştir. Zira Allah'a iman önemlidir ama bu Allah için değil temelde bizim için bir önem/ihtiyaç arz eder.

B) Dine İşlevsel/Sosyolojik Yaklaşım Dair Tanımlamalar

101

OMÜİFD

İşlevsel tanımlar açısından dinin, daha çok dünyaya bakan yönüne vurgu yapılır. Konuyla ilgili dikkat çekici bir örnek olarak kırmızı ışıktaki durmanın dinliliği ile beşerliliği arasındaki ilişki irdelenebilir. Kırmızı ışıktaki durmak aslında tam bir beşeri husustur. Ancak ehliyeti alırken, ona sahip olmanın gerektirdiği tüm kurallara bağlı kalınacağına dair verilen zimni söz açısından bakılınca, “innellezîne kâlû Rabbunellâhu sümme's-tekâmû; Rabbimiz Allah'tır deyip de sözünü tutan (Mü'minler)”⁶ ayetine göre kırmızı ışıktaki durmak doğrudan dinin bir ahlaki emri olmaktadır. Bu noktada salt beşeri bir husus salt dini bir hususa dönüşmektedir. İşte işlevsel tanımlar dinin ne işe yaradığına vurgu yapmaya çalışarak onun dünyaya bakan yönünü olabildiğince net olarak ortaya koyma iddiası taşımış olmaktadır. Ayrıca bu tür bir yaklaşım dinin bilime konu olmasını sağlayan tek temel durumundadır. Ancak manevi âlemin bilime konu olmasını sağlayacak bir somutluğa sahip olmadığı gerekçesiyle dinin sadece ve sadece dünyaya bakan (işlevsel) yönüyle bilime konu

⁶ Fussilet (41)/30.

olabileceği iddiası da çok tehlikeli ve yanlış bir yaklaşım olmaktadır. Bu tür bir yaklaşımın sonucu olarak, dinin kültürsüz/avam tabakasını yönetmek için zorunlu olduğu; adeta dinin bu kesimler için afyon rolü oynadığı şeklinde Marksist iddialar ileri sürülebilmektedir. Dikkat edildiğinde öz ile işlev arasında aşırı ayırım yapmak bir bakıma ruh-beden dengesini bozmaktadır.

Dinin işlevsel yönüne aşırı vurgu, bir kilise birliğinin veya bir cami derneğinin maddi çıkarlar temelinde inşa edildiği iddialarına zemin hazırlayabilir.⁷ İşlevsel tanımlara en dikkat çekici birkaç örnek olarak E. Durkheim'ın "din, kutsal şeylerden oluşan bileşik sistemin kilise biçiminde tezahür etmiş halidir"; J. M. Yinger'in "din, insanî problemlerin çözümüne yönelik inanç ve pratikler sistemidir"; T. Parsons'ın "din, ampirik (gözlenebilir / deneysel) olmayan normatif bir inanç sisteminin toplumun eksikliklerini giderme gayretidir"; T. Luckmann'ın "din, sosyal düzenin anlam alanıdır"; Antropolog C. Gertz'in "din, toplumsal motivasyonlar sağlamaya yönelik semboller sistemidir" şeklindeki tanımları verilebilir.⁸

Bilindiği üzere klasik sosyologlar dine inanmasa da sergilediği işlevsellik nedeniyle dini önemsemişlerdir.⁹ Berger de dini olanla dünyevi olanın nasıl keşiştiğini ifade bağlamında "kız kardeşinle evlenemezsin" hükmünün beşeri olduğu kadar dini de olduğunu ima eder. Ancak bunu söylerken aslında yeterince akli/beşeri olan bu hususun, başkaları kolayca itiraz edemesin diye adeta 'ben söylemiyorum; üst âlem söylüyor' şeklin-

⁷ Spencer, Tylor, Comte, Durkheim, Marx gibi aşırı işlevselci yaklaşımlara karşı, Weber, Wach ve Mensching gibi din sosyologları, dinin özsel anlamını savunmuşlardır. Zira bir kilise birliği veya bir cami derneği sırf çıkar ilişkilerinden değil, sadece Tanrı sevgisinden; Allah rızasından da kaynaklanabilir. Gündelik hayatta bunun somut örneklerini görmek mümkündür.

⁸ Günay, *Din Sosyolojisi*, ss.194-200.

⁹ A. Comte'un, "insanlık geçici hizmetlerini asla unutmaksızın nihai olarak Tanrının yerine geçiyor" biçimindeki sözü bu bağlamda bir örnek olarak hatırlanabilir. Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s.80 [Auguste Comte, *Catechisme Positiviste*, 2. Baskı, Yayınlayan: Belirtilmemiş, Paris, 1874, s.378'den aktarma].

de nihai ontolojik bir desteğin din tarafından sağlanması gerektiğini ifade eder.¹⁰ Bu yaklaşım dini olanla dünyevi olanın uyumu anlamında anlamlı gözükse de, klasik sosyologların düştüğü gizli bir hataya da zemin hazırlayabilir. Şöyle ki: Bu yaklaşım, adeta sadece beşeri olan bir hususa nihai bir geçerlilik kazandırmak için dini görünümlü ama aslında yine beşeri olan başka bir gerekçe ileri sürmek gibi bir şey olmaktadır. Belki de tam bu nokta, klasik sosyologları dinin süjesi ile öznesini karıştırdıkları; adeta insanı kendi kurallarına taptırdıkları nokta olmaktadır. Tüm bu sıkıntılı sonuçlar da dinin dünyevi veçhesine aşırı vurgudan kaynaklanmaktadır.

Özsel tanımların kutsal; bambaşka, aşkın, kutsal, inanç, insanüstü, kutsal kozmos ve ruh gibi kavramlarına karşılık işlevsel tanımlarda бүtүнleşme, profan (kutsal dışı), kilise, cami, sosyalleştirme, meşrulaştırma, anlamlandırma, sembolleştirme ve aşkınlaştırma gibi olabildiğince dünyevi kavramlar yer almaktadır. Bu karşıt kavramları aşırı vurgulamaları yanında işlevsel din tanımları, sadece dini değil; dinin işlevlerini sergileyebilecek Faşizm, Marksizm, Komünizm, Laisizm, Nasyonalizm, Maoizm, Hümanizm, Psikolojizm, Ruhçuluk, Ateizm... ve benzeri din dışı inanç sistemlerini de din tanımı içinde ele aldıkları için eleştirilmişlerdir.

Görüldüğü üzere dinden anlaşılan şey ne ise veya bireylerin temel dini algulamaları hangi tanımlama üzerine kurulmuşsa, Ülgener'in ifadeyle dünyaya karşı tavır alışların bileşkesi demek olan zihniyet¹¹ de ona göre oluşmaktadır. Tıpkı din tanımlarında dinin özüne vurgu yapmak nasıl ki ibadete; bir bakıma inzivaya çekilip dua etmeye ağırlık vermek anlamına geliyorsa, dinin işlevsel boyutuna vurgu yapmak da dünyaya açılmaya; rasyonel eylemde bulunmaya ağırlık vermek anlamına gelmektedir. Farklı iki zihniyeti ima eden bu iki tutumu müşahhas birer örnekle kıyaslamak gerekirse, rasyonel-dünyevi bir eylemde bulunmaksızın sadece inzivaya çekilip dua etmek şeklinde bir dindarlık algısı ve yaşantısı-

¹⁰ Berger, ss.44,61-67.

¹¹ Zihniyet: "Dünyaya ve dünya ilişkilerine içten doğru bir tavır alış!" (Sabri F. Ülgener, *Zihniyet Aydınlar ve İzm'ler*, Mayaş Yayınları, Ankara, 1983, s. 19).

nın (bir bakıma kavli bir dindarlığın) Batıdaki karakteristik temsilcisi sayılabilecek Assisili Francis ile dünyaya açılıp Tanrının hoşnutluğunu rasyonel-dünyevi eylemlerinin sayısında arayan; bir bakıma fiilî dindarlık algısı ve yaşantısının yine Batıdaki karakteristik temsilcisi olarak Protestan dini liderlerini ele almak aydınlatıcı olabilir. A. Francis irrasyonel bir biçimde münzevi bir hayatın yani dünyanın yoksulluğunu seçen bir dini hayatın öze daha yakın; hatta özün ta kendisi bir hayat olduğu iddiasında iken, bunun tam karşısında yer alacak şekilde duran Protestan dini liderleri ise Tanrı'nın sevgisinin rasyonel ekonomik eylemlerin çokluğuna bağlı olduğunu; yani bu sevginin dünyaya dönük bir zahidane hayatta aranması gerektiğini ileri sürerler.

Assisili Francis Mistisizmi: Dünyanın Yoksulluğunu; İrrasyonel Münzevi Eylemi İzleyen Bir Zihniyet

104
OMÜİFD

Assisili Francis'in durumu, dini liderin vefatını müteakip ortaya çıkan itizal ve protestolar bağlamında ele alınabilir bir nitelik arz etmektedir. Bilindiği üzere dini liderin vefatıyla ilk/saf dini cemaatin bünyesinde itizal ve protestolar tabii olarak başlamış olur. Artık her sıkıntıda kendisine başvurulmuş maddi-manevi otorite çoğu defa beklenmedik bir biçimde gelen veya öyle karşılanan vefatla birlikte yerini belirsizliğe bırakmıştır. Bu nedenle ortaya çıkacak her sıkıntı bir bakıma dini liderin bıraktığı gelenekten sapmaya bağlanmak istenir. Burada sorunlara rasyonel bir tarzda yaklaşmak ilk günlerde epeyce zordur. Her sorun adeta geleneğin zahirine katı bir bağlılıkla aşılmaya çalışılır.¹² Bu durum geleneksel dönemlerden modern dönemlere kadar pek değişmemiştir. Modern dönem kendini geleneksel dönemin bir alternatifi olarak sunarken, beşeri sorunları çözeceğini vadediyor ama kısa sürede sözünü tutamayacağı anlaşılıyordu. Örneğin insanlığa refah dünyasını vadeden sanayileşme ve onun ideolojik boyutunu temsil eden modernizm, en temel insani sorun olarak yoksulluğa çare bulamamıştır; adeta sözünü tutamamış, yalancı konumuna düşmüştür. Postmodern tepkinin de temelinde bu sözün tutulama-

¹² Günay, *Din Sosyolojisi*, ss.262-263,269-285.

masına dayanması bunu doğrular niteliktedir. Francis'in de benzer şekilde kuramsal çıkış noktası, yoksul ve yoksullarla iç içe, onları içten severek, onlara sahip çıkarak yaşayan tarihsel (öz-gerçek) İsa'yı resmi Hıristiyanlığın izlemediği; lüks ve israf içinde yaşamaya doğru sürekli yol aldığı iddiasıdır.

Hıristiyan dünyadaki gerek Protestan reform hareketi ve gerekse Francis Assisi'nin mistik hareketi temelde -farklı saiklerden hareketle olsa da- öze dönüşü savunmaktadır.¹³ Gerek mistik ekol ve gerekse Protestan ekol Katolik Hıristiyanlığın ilk şekli olan Pavlus'un ortaya koyduğu ve Yeni Ahitte çerçevesi çizilen özden uzaklaştığını savunmaktadır. Lakin her ikisinin de üzerinde durduğu noktalar ve çözüm önerileri farklıdır. Reformist hareketin öncülerinden Luther, daha çok kiliseyi siyasallaşmakla eleştirir ve meşhur iki kılıç doktriniyle "Sezar'ın hakkını Sezar'a Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya"¹⁴ veren Yeni Ahit söylemine geri dönüşe davet eder. Buna göre seküler otoritenin ilahi otorite tarafından tesis edildiğini dolayısıyla itaat edilmesi gerektiğini vazedir. Bunu yanı sıra her ne kadar kilisenin ekonomik bir güç haline gelmesini aşırı lükse bulaşmasını eleştirse de Francis gibi dindarın zenginlikten uzak bir yaşantısı sürdürmesi gerektiğini düşünmez. Ama ekonomik, siyasal ve inanç açısından sömürüye uğradığı için insanların kiliseye isyan etmeleri gerektiğine inanır. Francis, Luther'in aksine Kiliseye karşı isyanı düşünmez. Garip bir şekilde yozlaşmış, lükse, şatafata bulaşmış ve yeryüzünde adeta tanrı gibi davranan kiliseye isyan etmeksizin hatta onun takdisini arzu ederek bir köşede yaşamayı tercih etmiştir. Bütünüyle Kilise tarafından ortaya konan Hıristiyanı yaşam modelini, Kilisenin din algısını kabul etmez. Ona göre de Kilise ve kilise içindeki din adamları aşırı lükse, zenginliğe ve şatafata bulaşmış durumdadır. Oysa halk açlık ve sefalet içindedir. Diğer taraftan Kilisenin yolunu izlediğini söylediği İsa Mesih Francis açısından eşek sırtında dolaşan kelimenin tam anlamıyla gariban bir adamdır. Di-

¹³ Assisili Francis ve mistik dünya görüşü için bkz. Cengiz Batuk, *Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.

¹⁴ Matta, 22/21.

ğer taraftan İsa, dünyevi bir saltanat ya da zenginlik peşinde koşmadığı gibi servet sahibi takipçilerinden bir an önce ellerindeki serveti tasadduk ederek ondan kurtulmalarını tavsiye eder. Bu tavsiyesinin bir adım ötesine geçerek Francis, Tanrı'yı aşık olduğu "Bayan Fakirlik" olarak nitelendirir. Böylelikle de bütün söylemlerinin merkezinde bu metaforik "Bayan Fakirlik" dolayısıyla onun görünen yüzü olarak da reel hayat içindeki yoksulluk yer almış olur.¹⁵

Tabi burada şunu ifade etmek lazım ki, Francis temelde yoksulluğa çare bulma gibi bir amaçla hareket etmiyor. Daha doğrusu asıl amacı yoksulları koruyup gözetmek değil. Tanrı'nın sevgisini kazanmak ve Tanrı'ya ulaşmak. Bu amacı gerçekleştirebilmenin, İlahi sevgisiyle bir olabilmeyin yolunun fakirlikten geçtiğini düşünür. Bu yüzden temelde birçok mistik harekette görüldüğü üzere herhangi bir mala mülke sahip olmamayı, bir lokma bir hırka felsefesine göre yaşamayı şiar edinir. Ancak bu fakirleri gerçekten önemsemediği anlamına gelmiyor. Tam tersine elindeki bir lokma ve bir hırkayı da gördüğü fakirle paylaşmaya çalışıyor, onların hastalık açlık vb. sorunlarını çözmeye ve onları rahat ettirmeye çalışıyor. Sonuçları itibarıyla bir tür sosyal devrimci gibi davranıyor lakin bugün anlaşıldığı şekliyle bir sosyal devrimci değil. Öyle olmak gibi bir niyeti yok. Fakir İsa'nın çocukları, ey yoksullar, sizin hakkınız olanı alan, gaspeden kiliseye başkaldırın, isyan edin, hakkınızı alın gibi bir söylemde bulunmuyor. Sadece lüks içindeki yaşamı tasvip etmemekle ve fakirliği bir yaşam modeli olarak tavsiye etmekle yetiniyor. Bir kısım araştırmacılara göre Francis, günümüz sosyal reformcularına benzemese de bir sosyal devrimci ya da sosyal reformcudur. Nihayetinde sosyal bir reform gerçekleştirmek ister fakat bunu çatışmadan, savaştan uzak öncelikle gönüllerde gerçekleşmesi gereken bir reform olarak düşünür.¹⁶

¹⁵ "Bayan Fakirlik" metaforuyla ilgili olarak bk. Batuk, ss.165-198.

¹⁶ Leo L. Dubois, *Saint Francis of Assisi Social Reformer*, Benziger Brothers, New York, 1906, ss.145-146.

Bunun sebebi nedir? Sorusuna verilebilecek cevap kuşkusuz Assisili Francis'in dini sosyal bir gerçeklik olarak algılamaktan ziyade bireysel, özsel bir mesele olarak algılamasıdır. Nitekim benzer bir davranışı savaş konusunda sergilediğini görüyoruz. Kendisi tam anlamıyla bir pasifisttir. Gençlik yıllarında savaş meydanını terk ettiği, savaşmayı reddettiği için hainlikle suçlanmıştır. Buna rağmen kararından ömrü boyunca vazgeçtiği vaki değildir. Bireysel yaşantısında şiddetten ve savaştan uzak durur. Ama aynı Francis'in Haçlı seferlerini engelleme konusunda bir çabaya girmediği de bilinmektedir. Bazı kaynaklarda savaş meydanlarında askerleri savaşmaktan vazgeçirmek için çeşitli vaazlar verdiği ifade edilse de bunlar çok net değildir.

Protestan Ahlakı: Dünyanın Zenginliğini; Rasyonel Ekonomik Eylemi İzleyen Bir Zihniyet

“Protestan ahlakı” tabiri Weber ile meşhur olmuştur ve bir taraftan Batının bilimsel ve ekonomik zenginliğinin neden diğer ülkelerde ortaya çıkmadığını izah etmek; diğer taraftan da insanın tüm davranışlarının temelinde yatan baş güdünün (temel içgüdünün; esas saikin) ekonomik amil olduğunu iddia eden Marksist söyleme bir cevap vermek amacı taşır. Dolayısıyla Protestan dini liderlerinin A. Francis'e karşı olmak gibi bir niyet taşıdıklarını ileri süremeyiz ama kuramsal bakış açısı veya zihniyet olarak onun karşısında yer alırlar. Protestan dini liderleri, Marksist söyleme de cevap verme amacı taşımaları bile onların zihniyetini; yani sırf Tanrı sevgisi için de bireyin rasyonel-ekonomik eylemde bulunabileceği hususunu Marksist söyleme karşı Weber bir cevap olarak kullanır.

Weber'in tezi temelde refah ve yoksulluk kültürünün sosyal psikolojik temellerini din ekseninde sorgulama üzerine kuruludur. Bilindiği üzere hemen her kültürde yoksulluktan çıkışı sağlayan olumlu söylemler bulunabileceği gibi, yoksulluğa sabrı, ona dayanma gücünü ve zenginin cimriliği-şımarıklığı karşısında fakirin insan onurunu temsil eden dik duruşunu öven söylemler de bulunabilir. Bunların ikisi de bir arada her toplumda daima var olan ve belli bir işlev gören söylemlerdir. Bu söylem-

lerin hangisine bir zihniyet kalıbı giydirilebilir ve nesilden nesile aktarılması sağlanırsa, toplumda ona yakın bir kültür oluşacaktır. Örneğin, bir din veya kültürün, çalışmayı ve başkalarına/yoksullara daha çok yararlı olacak güce sahip olmayı öven söylemleri, bir şekilde ön plana çıkarsa, desteklenirse, uygulanma fırsatı bulursa ve bu durum belli bir süreklilik arz ederse, zamanla topluma buna uygun bir anlayış egemen olur; içselleşir, nesilden nesile aktarılabilir. Kısaca, sonuçta çalışıp üreten ve kâr eden bir zihniyet ortaya çıkabilir.

Anılan bu durumun tersi de söz konusu olabilir: Az önce de ifade ettiğimiz üzere, zenginlinin cimriliği-şımarıklığı karşısında fakirin insan onurunu temsil edecek sabırlı duruşunu tabii ki haklı olarak öven söylemler, bir şekilde ön plana çıkamazsa, desteklenmezse, uygulanma fırsatı bulmazsa ve bu olumsuz gidişat belli bir süre devam ederse, zamanla toplumda çokça sabreden, azla uzun süre geçinmeyi erdem kabul eden mistik bir anlayış ortaya çıkabilir. Bu anlayışın mistik muhtevastan soyutlanmış bir biçimi de beraberinde gelebilir veya sonradan oluşabilir ki bu, tembelliğin, dilenmenin ve yardıma bağımlı hale gelmenin kültürelleşmiş şeklini temsil eder.

Değinilen bu iki zihniyetin ilki kabaca zenginlik veya rasyonel kapitalizm kültürü, diğeri de yoksulluk kültürü diye bilinir ve yine kabaca, ilkinin batıda Protestan ahlakı sayesinde neşvünema bulduğu, diğerrinin ise az gelişmiş ülkelere özgü olduğu söylenir olmuştur. Protestan ahlakının, genel Hıristiyan kültürünün dünyayı küçümseyici eğiliminden yoksulluk karşıtı bir söylemi nasıl çıkarıp zihniyet haline getirebildiğine gelince, evvela bu hususta Weber'in meşhur açıklamalarını kısaca hatırlamakta yarar olacaktır. Bilindiği üzere Weber, ekonomi-din ilişkisinde ağırlıklı etkinin dinden yana olduğunu veya en azından dinin de iktisadi ahlakın en temel belirleyicilerinden biri olduğunu vurgulamaktadır. Din denince de Weber, o dinin yayılmasında ve yeni koşullarda yeniden yorumlanıp anlaşılmasında çok etkili olan statü gruplarını ön plana çıkarmaktadır:

“Bir dinin “iktisadi ahlakı”... dinlerin psikolojik ve pragmatik temellerindeki eylem içgüdüsüne işaret eder (s.227)... Hiçbir iktisadi ahlak sistemini yalnız din belirlememiştir... *din... iktisadi ahlakın belirleyicilerinden... sadece bir tanesidir...* Bir iktisadi ahlak sistemine en belirli özelliklerini veren tabakalar tarihsel süreç içinde değişebilir. Ve tek bir tabakanın etkisi hiçbir zaman yalnız başına yeterli değildir. Yine de, kural olarak, belli dinlerde hangi tabakaların yaşam biçimlerinin en azından büyük ölçüde belirleyici olduğu saptanabilir. İşte bazı örnekler: *Konfüçyanizm... maaşlı memurların... statü ahlakı idi... İlk Hinduizm... kültürlü bir aydınlar kastı tarafından babadan oğula taşınmıştı (s.228)... Budizm’i... dünyayı reddeden... keşişler yaydılar... İlk döneminde İslamiyet, dünya fatihi savaşçıların dini ve disiplinli mücahitlerin şövalye örgütüyüdü... İslami Orta Çağ’da tasavvufi ve mistik Sufilik de... en az bu mertebeye yükseldi. Hıristiyan Tertiaryenler’inkine benzeyen ama çok daha yaygın küçük burjuva tekkelere doğdu tasavvuftan. Büyük Sürgün’den beri Musevilik bir “parya halklar” diniydi... Orta Çağ’da Musevilik... edebiyat ve ibadette eğitilmiş bir aydınlar tabakasının öncülüğünde geçti. Bu tabaka, gittikçe yarı proleter ve rasyonalist bir küçük-burjuva aydın zümresini temsil eder hale geldi.*

*Hıristiyanlık ise, yolculuğuna bir gezginci zenaatkâr doktrini olarak başladı. Güçlü dış ve iç gelişmesinin bütün dönemlerinde, belirgin bir biçimde kentli ve her şeyden önce medeni bir din oldu. Eski Çağ’da, Orta Çağ’da ve Püritenizm’de hep böyleydi. Batı kenti (dünyanın bütün kentlerinden farklı olan) ve yurttaşlık (yalnız Batı’daki anlamıyla) Hıristiyanlık’ın başlıca harekât alanları oldu. Aynı şey, Eski Çağ dinsel topluluklarının spiritüalizmi, Orta Çağ’ın dilenen keşiş tarikatları ve Pietizm ve Metodizm’e kadar Reformasyon’un [Protestan] mezhepleri için de doğrudur. Bir dinin özünün, onu ayakta tutan tabakanın toplumsal durumunun basit bir “işlev”i olduğu... bizim tezimiz değildir (s.229)... Ekonomik ve politik nedenlere dayanan toplumsal baskıların dini ahlak üzerinde belli koşullardaki etkisi ne kadar ağır olursa olsun, *asıl baskı* yine dinsel kaynaklardan, en başta da o *dinin açıklanan amaçlarından ve vaat ettiklerinden gelir*. Çoğu kez bir sonraki kuşak bu amaç ve vaatleri her şeyin temeli olarak yeniden yorumlar. Yeni yorumlar, başlangıçta söylenmiş olanları, o dinsel topluluğun gereksinmelerine uydurur. Bu böyleyse, *dini doktrinlerin dini gereksinmelere uydurulduğu yolunda bir genelleme yapılabilecektir*. Diğer ilgi alanlarının*

önemi ikincil kalır: yine de bu etkiler çok zaman açık ve belirleyicidir (s.230)...".¹⁷

Weber'in açıklamaları, tek nedenli bir temele değil, daha çok karşılıklı karmaşık ilişkiler üzerine kuruludur. Bu hususu din-ekonomi ilişkisine çektiğimizde, ikisi arasında karşılıklı, tamamlamacı ve işlevsel bir etkileşimin olduğu açıkça görülür. Weber, insanın ebedi kurtuluşu arayan bir varlık olması açısından, bunun öncelikle dünyada başlaması gerektiğini, çünkü ebedi kurtuluşun bir ayağının da bu dünya olduğunu ima eder. Bu nedenle, *insanlığın gittikçe daha rasyonel bir kurtuluş vaadine inanmaya eğilimli olduğunu ve dinlerin de bu doğrultuda geliştiğini/geliştirildiğini ifade eder*. Resmi veya statükocu din anlayışının, toplumdaki tabii değişimlere cevap veremediği durumlarda, adeta Bergson'un din tanımlamasını¹⁸ çağırıştırır bir biçimde yeni yorumların gelişip benimsendiğini ileri sürer:

110

OMÜİFD

"Peygamberin ya da kurtarıcının vaatlerinin toplumun ezilen tabakalarının ihtiyaçlarını yeterli biçimde karşılayamadığı durumlarda, resmi doktrinin altında hemen ikinci bir kitlesel kurtuluş inancı gelişmeye başlamıştır. **Dünyanın akılcı bir kavranışı, kurtarıcı miti içinde tohum halinde bulunur.** Talihsizliğin akılcı bir teodisesi, kural olarak, bu dünya görüşünden kaynaklanır".¹⁹

Weber, rasyonel bir çalışma ahlakının veya bu doğrultuda bir zihniyetin oluşabilmesi için, daha çok tipleştirilebilir/belirlenebilir bir sosyal-psikolojik sürecin gerekli olduğunu ifade etmek istemektedir. O, dinin; Tanrı ve ibadet anlayışının oluşması açısından, din öncülerinin karizmatik yapısının da, anılan zihniyetin tezahür etmesi bakımından son derece

¹⁷ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 3. Baskı, İngilizce Baskısını Hazırlayanlar: H. H. Gerth ve C. Wrights Mills, Çeviren: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993, ss.227-230. İtalik vurgular bize aittir.

¹⁸ "din zekânın bozucu veya dağıtıcı kuvvetine karşı tabiatın bir savunma tepkisi olarak görünür"; "din, zekânın ölümü kaçınılmaz olarak tasavvur etmesine karşı tabiatın savunucu bir tepkisi oluyor"; "bunlar [dinî tasavvurlar] zekânın, girişilen iş ile arzu edilen netice arasında cesaret kırıcı bir beklenmedik payı tasavvur etmesine karşı tabiatın savunma tepkileridir" (H. Bergson, *Ahlâk İle Dinin İki Kaynağı*, İkinci Basılı, Çeviren: Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1986, ss.166,178,192).

¹⁹ Weber, s.234, kalın vurgular bize aittir.

önemli olduğunu ileri sürmektedir: “O halde, değer yargılarını ve tutumları belirleyen *din’dir*. Tam bir kesinlik bulunmasa da, dinsel yargılar, *ahlaki* bir rasyonalizasyon yapılabildiği sürece etkili olurlar ve çok kere de kesin sonuç verirler”.²⁰ *Din, tefekkürcü mistik eğilimi olan bir din ustasının* elinde, inananların dini hayatı ile çalışma hayatı arasında olumlu bir ilişkinin kurulmasını sağlayamaz. Din bu ustanın elinde sadece, müntesiplerini bir bakıma haraç kaynağı olarak elinde tutmasını sağlayan bir araç konumundadır. Burada, “... saf ‘mistik’in karizması yalnız kendine hizmet eder” hükmü geçerli olmaktadır. Ancak, eğer *din, dinamik ve başarılı ahlaki etkinliklere önem veren bir din ustasının elinde ise, o zaman, “Gerçek sihribazın karizması ise başkalarının hizmetindedir” hükmünün geçerliliğini sağlayan değişimler olmaktadır:*

“Dinsel yeterliliğe sahip ustaların, bu dünyadaki hayatı bir tanrının iradesine göre şekillendirmeye çalışan asetik bir tarikat halinde birleştikleri yerlerde farklı gelişmeler görülmüştür. Bunun kendiliğinden gerçekleşmesi için de **iki şey** gerekmiştir. Önce, **yüce ve kutsal değer, tasavvufi nitelikte olmamalıdır...** Çünkü bunlar daima günlük yaşamın dışında ve gerçek dünyadan ayırıcıdır ve insanı ondan uzaklaştırır. İkincisi, böyle bir inanç sistemi, olanak ölçüsünde, ilahi gücün araçları olarak **sırf büyüye ya da ibadete dayanmamalıdır**. Çünkü bu araçlar dünyadaki eylemin değerini azaltır, dinsel önemini göreceleştirir ve ilahi yargıyı, akılcı günlük hayata *uymayan* bir dizi işleme bağlar. **Din ustaları etkin bir asetik tarikat haline gelmekle iki şeyi tam olarak başardılar: Dünyanın büyüsunü [irrasyonalesini] kaybetmesi ve dünyadan koparak kurtulma [statik mistisizm] yolunun kapanması.** Kurtuluş yolu tasavvufi bir “dünyadan kopma” olmanın çıkartılarak, aktif bir asetik “dünya mesaisi”ne çevrildi. **Yeryüzünün her yanında bulunabilen küçük akılcı mezhepleri saymazsak, bu başarı yalnız Batılı ve asketik Protestanlık’ın kilise ve tarikat örgütlerine aittir.** Batılı dinlerin çok farklı ve tamamen tarihsel olarak belirlenmiş yazgılarının da **bunda yardımı oldu.** Kısmen **sosyal çevre,** özellikle böyle bir dinin gelişmesinde etkili olan **tabaka,** kısmen de –ve en az bunun kadar– **Hıristiyanlık’ın iç yapısı** da rol oynadı: Dünya-üstü Tanrı’nın ve kurtuluş yöntemleri ile yollarının, Musa’nın

²⁰ Weber, s.245.

dininden ve “thora” doktrininden gelen tarihi özelliği başta olmak üzere”.²¹

Rasyonel kapitalist bir zihniyetin neden Batı’da ve neden Protestanlık mezhebinin öncülüğünde gerçekleştiği sorusuna verilecek cevapta Weber’e göre, öncelikle karizmatik liderleri olan bir tabakalaşma, sosyal çevre ve şanslı/talihli²² bir tarihsel süreç faktörleri üzerinde durulmalıdır. *Weber’in, yaptığı tipleştirmenin mutlaklık arz edemeyeceğinin de farkında olduğu görülmektedir. Weber’in iddiaları bir tür vurgu olarak da anlaşılabilir ve onun asıl vurgusu, dinin öncülüğünü yapan tabakanın mevcut potansiyeli dönüştürme kapasitesi üzerinedir. Bu kapasite de ona göre Protestan dini liderlerinde görülmüştür. Weber’in Batı tarzı bir iktisadi ahlakın temelini Protestan dini liderlerinde araması eleştirilmiştir.*²³ Zaten Weber de bunu çok iddialı olarak ileri sürememekte; hatta bu zihniyetin oluşmasının “Tanrı lütfunun seçiciliği” ifadesiyle bir bakıma Batıya nasip olduğunu ifade etmektedir.

112

OMÜİFD

Şu ana kadar değinilenlerden anlaşıldığına göre, Batıda hem dünyadan kaçan; irrasyonel münzevi eylemi izleyen zahit ve onun bir mümessi-

²¹ Weber, s.247-248. Kalın vurgular bize aittir.

²² “Bizim için önemli olan ampirik gerçek, dinler tarihinin başlarından beri insanların dinsel bakımdan *farklı yaratıldıklarının* düşünülmüş olmasıdır. Bu gerçek en katı ifadesini, Kalvinistler’in alın yazısı doktrinindeki “**Tanrı lütfunun seçiciliği**” düşüncesinde bulmuştur. En makbul kutsal değerlere, Şamanların, büyücülerin, asetiklerin ve her türlü maneviyatçıların coşku ve hayal kudretlerine herkes sahip olamaz. Böyle yeteneklere sahip olmak da bir karizmadır ve herkeste değil ancak bazılarında uyandırılabilir. Buradan da anlaşılıyor ki, koyu dindarlığın genel eğilimi, karizmatik yetenek farklarına göre, bir çeşit *statü tabakalaşması* yaratmaktadır” (Weber, s.245). Kalın vurgular bize aittir.

²³ Birkaç örnek olarak şunlara bakılabilir: Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çeviren: Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993, ss.169,177-178,183; Hüsnü Ezber Bodur, “*Modern kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü (Kapitalizmin Ruhu İle Protestan Ahlakı Arasındaki İlişki)*” (9. Sayı’dan devam), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 10, Erzurum 1991, ss.87,93 [80-95]; W. W. Rostow, *İktisadî Gelişmenin Merhaleleri* “*Komünist Olmayan Bir Manifesto*”, Çeviren: Erol Güngör, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1996, s.74; Erol Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, 4. Basım, Hazırlayanlar: R. Güler, E. Kılınc, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1998, s.480; Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 7. Basım, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1998, s.182; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1993, ss.328-329.

li olarak bir kısım mistik liderler ve onlardan birisi olarak Assisili Francis ortaya çıkabilmiş; hem de belki onun tam tersine; yüzü dünyaya dönük; rasyonel ekonomik eylemin öncülüğünü yapan ve ileride pazar kapitalizmine de ilham kaynağı olan Protestan dini liderleri tezahür edebilmiştir. Aynı Batı kültürü içinde birbirini belki de dengeleyen iki zihniyet ortaya çıkabilmişse, bunun Doğu ve diğer kültürler için de geçerli olması gerekir. İzleyen satırlarda bu hususu irdelemeye çalışacağız.

Din Tanımları Bağlamında Assisili Francis Mistisizmi ve Protestan Ahlakının Mukayesesi

Assisili Francis Mistisizmi ve Protestan Ahlakının mukayesesi konumuzla bağlantısı açısından iki temelde ele alınabilir. Biri din tanımları veya dinden ne anladığımız temelinde; diğeri de kültürel alt yapı temelinde. Bunların ilki temel bireysel dini algıya, diğeri de toplumsal duruma özgü iki husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani bu hususun sosyal psikolojik bir tahlille ele alınması gerekmektedir.

Öncelikle bireylerin dinden ne anladıkları hususu meselenin esasını oluşturmaktadır. Zira inançla eylem arasında bir uyum olması beklenir. İnanç zayıfsa onunla ilgili eylem de pek ortaya çıkmayabilir; tersinden söylersek eylem yoksa onunla ilgili inancın zayıflığından söz edilebilir. Fakat uygulamada veya gündelik hayatta bireyler inançlarının sağlam olduğunu ifade etmekte ancak inancın eyleme dönüşmesi noktasında bu kararlılık görülememektedir. Adeta inanç-eylem veya iman-amel arasında tezada varan bir dengesizlik görülmektedir. Bu durumu normal gündelik hayata dair gözlemlerimizle belki her gün müşahede etmekte isek de, Samsun'da Çıracılık Okulu öğrencilerine uygulanan bir anket çalışmasının verileriyle²⁴ de istatistiksel olarak kısaca örneklendirmemizde yarar vardır.

²⁴ Osman Eyüpoğlu, *Samsun İli Küçük Sanayi Sitesinin Sosyo-Ekonomik Yapısı İçinde Dinin Konumu*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 1996. Bu çalışmanın zihniyet-din ilişkisi

Öncelikle belirtmek gerekir ki sağlam bir çalışma zihniyetine²⁵ ulaşma hususunda dini inancın potansiyelinden yararlanabilmek için, kuşkusuz öncelikle yapılması gereken şey, dini hayatın bir fotoğrafını çekmek ve bu fotoğraf üzerinden kimi tahlil denemelerine girişmektir. Bu doğrultuda, söz konusu araştırma alanına baktığımızda, çalışanların dini hayatlarının itikadi boyutunun yeterince güçlü olduğu görülmektedir. Örneğin, dünyanın en önemli üç sorunu sıralamasında, terörün (% 21.2) peşine ikinci sırada ahlaksızlık-inançsızlığın (% 17.5) yer alması inanç olarak dine verilen önemi ifade etmektedir (Tablo 36). Diğer bir örnek olarak, anne-babaların çocuklarını en çok hangi konularda uyarmaları gerektiği sorusuna verilen cevaplarda ibadet konusunun (% 40.7) birinci sırada yer alması verilebilir (Tablo 27). Üçüncü bir örnek olarak, evlenecekleri kııda arayacakları en önemli özellikler sıralamasında da dindarlığın ilk sırada (% 38.7) yer almasıdır (Tablo 28).²⁶

114

OMÜİFD

Dini yaşantının itikadi boyutunda görülen olumluluk, ibadet veya davranış boyutunda yerini epeyce bir gevşekliğe bırakmaktadır. Örneğin kadere inançları % 90'ın üzerinde olmasına rağmen (Tablo 60-61), yaklaşık % 45'lik bir anomik tutum da sergilenmektedir (Tablo 86-88). Daha somut bir örnek olarak, Kur'an sevgisi oldukça güçlü, ancak Kur'an okumayı öğrenmeye ilgi zayıftır. Güzel bir Kur'an veya ezan sesi, onların

bağlamında bir özeti için şu bildiriye bakılabilir: Osman Eyüpoğlu, "Küçük Sanayi Sitelelerinin Sosyo-Ekonomik Yapısı İçerisinde Dinin Fonksiyonu", *İslam ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu* (25-27 Kasım 2005), İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 2008, (ss.307-326).

²⁵ Sabri F. Ülgener'e göre zihniyet, "dünyaya ve dünya ilişkilerine içten doğru bir tavır alış" anlamına gelir (Sabri F. Ülgener, *Zihniyet Aydınlar ve İzm'ler*, Mayaş Yayınları, Ankara, 1983, s.19). Buna göre biz zihniyeti kısaca, benimsemiş bir bakış açısının davranışlara istikrarlı yansımaları olarak ele alabiliriz. Bu nedenle, gelişmişlik açısından olumlu bir zihniyet ve başta din olmak üzere ona sevk edici tüm araçlar son derece önem taşımaktadır.

²⁶ Her bir örnek için sırasıyla bakınız: Eyüpoğlu (1996), s.120 (Tablo 36). Benzer sonuçlar için karşılaştırınız, Mehmet Akgül, *Sanayileşme ve Din*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1991, ss.158,161; Eyüpoğlu (1996), s.111 (Tablo 27). Benzer sonuçlar için karşılaştırınız, Akgül, s.119; Eyüpoğlu (1996), s.112 (Tablo 28). Benzer sonuçlar için karşılaştırınız, Akgül, s.120.

dinlerine olan sevgilerini artıran faktörlerin ilk sırasında yer almaktadır (Tablo 54). Kur'an'a karşı gösterilen bu sevgi karşısında onu öğrenmeye karşı ilginin ise aslında çok zayıf olduğu görülmektedir. Zira % 66.9'u Kur'an okumayı bilmemektedir (Tablo 66). Diğer önemli bir örnek ise namaz ibadetinden verilebilir. Araştırma konusu çalışanların yaklaşık % 63'ü, namaz, oruç, zekât, hac ve kurban ibadetleri içinden, namazı sevabı en çok ibadet olarak görmektedir (Tablo 76). Namazın inanç olarak bu derece önemsenmesi ile kılınma sıklığı yani ibadet olarak önemsenmesi arasında ise yeterince yakınlık görülememiştir. Örneğin, düzenli kılabildikleri ilk üç namaz sırasıyla, Cuma (% 26.6), Bayram (% 23.1) ve Teravih (% 23.1) namazlarıdır. En çok kılınabilenden en az kılınabilene doğru günlük beş vakit namaz sıralaması, Yatsı (% 4.8), Öğle (% 4.0), Sabah (% 3.5), Akşam (% 3.5) ve İkinci (% 0.8) biçimindedir (Tablo 72). Dini pratiklere bağlılıkta asıl dikkatimizi çeken hususu, namaz-zekât ilişkisine dair sorular oluşturmaktadır. Bu sorulara verilen cevaplar bize, sağlam bir çalışma zihniyeti ile dinin algılanma biçimi arasındaki ilişki konusunda önemli ipuçları vermektedir. Örneğin (Tablo 76'da), araştırma konusu çalışanların yaklaşık % 63'ü, namazı sevabı en çok ibadet olarak görürken, sosyal bir ibadet olması açısından oranı yüksek beklenen zekât ise % 10'da kalmıştır (oruç % 11, hac % 12, kurban % 4).²⁷

ZİHNİYET DURUMU (İman-Amel veya İnanç-Eylem Dengesi)	
TEORİK DİNİ DURUM (İman / İnanç)	PRATİK DİNİ DURUM (İbadet / Eylem)
DİNİ DUYGULARINI EN ÇOK KABARTAN ŞEY Güzel Ezan-Kur'an sesi % 38.7	Kur'an okumayı bilmeyenler % 66.9
EN SEVAP İBADET	BEŞ VAKİT NAMAZIN KILINMA ORANLARI
Namaz % 62.9	→ → → → → Yatsı % 4.8
Hac % 12.1	Öğle % 4.0
Oruç % 11.3	Sabah % 3.5
Zekât % 9.7	Akşam % 3.5
Kurban % 4.0	İkinci % 0.8

²⁷ Her bir örnek için sırasıyla bakınız: Eyüpoğlu (1996), s.142 (Tablo 60-61); Eyüpoğlu (1996), s.162 (Tablo 86-87); s.163 (Tablo 88); Eyüpoğlu (1996), s.136 (Tablo 54); Eyüpoğlu (1996), s.146 (Tablo 66); Eyüpoğlu (1996), s.153 (Tablo 76); Eyüpoğlu (1996), s.150 (Tablo 72). Benzer sonuçlar için karşılaştırınız, Akgül, s.86; Eyüpoğlu (1996), s.153 (Tablo 76).

Söz konusu sonuçları benzer diğer birkaç karşılaştırma daha desteklemiştir: Örneğin, zenginlik ve sağlık açısından eşit fakat biri namaz diğeri ise zekât konusunda hassas iki Müslüman'ın karşılaştırılması istenmiş, namazında hassas olanın daha iyi Müslüman olduğunu ifade edenlerin oranı yaklaşık % 32 iken, zekâtında hassas olanın daha iyi olduğunu ifade edenlerin oranı ise yaklaşık % 9'da kalmıştır.²⁸ Burada, Kur'an'da beraberce vurgulanan namaz-zekât arasındaki yakınlığın kanaatlere hiç de anlamlı bir şekilde yansımadağı görülmektedir (namaz % 32, zekât % 9).

Kur'an'da namaz tek başına da zikredilir, ama zekât ise bir bakıma sadece namazla zikredilir. Buradaki incelik adeta şunu haykırmaktadır ki, *inançın en mühim hedeflerinden biri, rasyonel eyleme ulaşmak, yani, akıllı hareket ederek tüm insanlara yararı olacak bir iş ortaya koymaktır*. Bu açıdan bakıldığında, namaz kılmak, zekât biçiminde bir rasyonel eyleme motive olmak anlamına gelecektir. Ancak pratik durum sanki tam tersine işlemektedir. Çalışanların adeta haftada bir defacık kılabildikleri namazı inanç olarak son derece önemsemeleri karşısında, zekâtın bir bakıma unutulması, iman-amel veya inanç-eylem dengesini ifade eden zihniyetin bozulduğuna dair dikkat çekici somut/istatistiksel bir örnek olarak görülebilir.

Namazın kılınmamasına/kılınamamasına rağmen onun son derece önemli görülmesi yanında, en önemli sosyal boyutlu ibadetlerden zekâta da biraz yakın derecede vurgu yapılması gerekirdi/beklenirdi. Bunun görülememesi, *İslam'ın pozitif bir çaba olarak algılanamadığını göstermektedir. İslam'ın pozitif bir çaba olarak algılanamadığı yerde, o ne derece güçlü bir sevgi olarak algılanırsa algılsın, bireyi doğrudan rasyonel eyleme, bir bakıma ameli salihe itemeyecektir. Böylece, gücünün önemli bir oranını dinden alan çalışan bir nesil/zihniyet de oluşamayacaktır*.

Şikâyetçi olduğumuz bu tezat durumun yani inanç-eylem veya iman-amel ilişkisindeki dengesizliğin giderilebileceği ilk ve en önemli

²⁸ Eyüpoğlu (1996), s.154 (Tablo 78).

merkez eğitim olarak karşımıza çıkmaktadır. Evvela eğitimin ilk seviyesinden itibaren inanç-eylem arasındaki ilişkinin sağlıklı olduğu bireylerin nasıl yetiştirilebileceği üzerinde durulmalıdır belki de. Zira bireylerin din algılamaları hem kişisel hem sosyokültürel bir niteliğe sahiptir. Bireylerin/çırakların aileden, okul hayatından, çevreden (toplumdan) aldıkları din algısını biraz da kendilerine özgü bir boyut katarak benimserken ortaya zihniyet diyebileceğimiz daha üst bir algılama durumu çıkmaktadır. Neticede belki de, *'ne kadar günahın olursa olsun yeter ki inan; eninde sonunda Cennete gidersin'* şeklinde aldatıcı bir ümit ve bu ümidin temsil ettiği bozuk bir zihniyet oluşmaktadır. Sadece inanç kolay bir husustur, ama onu eyleme dönüştürmekse elbette daha zordur. Daha somut bir ifadeyle, zekât verecek seviyeye gelen bir Müslüman olmak, bir bakıma sadece *'Kur'an'ın her harfine tam inanıyorum'* demekten ve haftalık-bayramlık Müslüman olmaktan kuşkusuz zordur.

Derinlemesine sosyal psikolojik bir tahlil yaptığımızda, Assisili Francis ve Protestan dini liderleri arasındaki temel farkın bu noktada aranması gerektiği söylenebilir. Francis, yoksulları seven ve hiçbir dünyalığa sahip olmayan tarihsel bir İsa figürünü esas alırken, adeta dinin itikadi boyutuna önem vermekte; yani *'elindekini ver'* ilkesine odaklanmakta ve elindekini vermekte, ama meselenin asıl özü olan tarafa; yani *'elinde bir şey yoksa o zaman çalış kazan ve yine ver'* kısmına (ameli boyuta) –gerçi dilencilik yapmak suretiyle veya başkalarından ihtiyaç sahipleri için gerekli şeyleri talep etmek suretiyle bunu bir kez yapmadıkları ifade edilmelidir– gereken hassasiyeti göstermemiş olmaktadır. Kısaca din algımız ile din tanımımız arasında bir örtüştürme yapabileceğimizi varsayarak, *'din Tanrı'nın sevgisini kazanmaktır'* dediğimizde, bu sevgi ona bedensel ibadet yaparak mı yoksa mali ibadet yaparak mı kazanılacaktır? Belki de meselenin özü bu soruda saklıdır. Başka bir ifadeyle mesele, dinin özsel/itikadi tanımı veya boyutu ile yine dinin işlevsel/ameli tanımı veya boyutu arasındaki dengenin nasıl kurulacağı meselesi olmaktadır. Örneğin aşağıdaki İncil ifadelerini lafzi okuma ile anlamaya kalktığımızda, Tanrı'nın Krallığına girmek için eldekini yoksula tamamen vereceğimizden, sonra-

ki yardım aşamasına bir şey kalmayacak ve böylece yoksulla sadece bir kere ilgilenme fırsatı yakalamış olacağız. Bu durumda kutsal metinleri okuma biçimimizi yeniden gözden geçirmemiz gerekecektir.

“Yoksullar her zaman aranızdadır, dilediğiniz anda onlara yardım edebilirsiniz; ama ben her zaman aranızda olmayacağım”.²⁹ “Mallarınızı satın, sadaka olarak verin. Kendinize eskimeyen keseler, göklerde tükenmeyen bir hazine edinin. Orada ne hırsız ona yaklaşır, ne de güve onu yer. Hazineniz nerdeyse, yüreğiniz de orada olacak”.³⁰ “İsa kendisini yemeğe çağırılmış olana da şöyle dedi: “Bir öğlen ya da akşam yemeği verdiği zaman dostlarını, kardeşlerini, akrabalarını ve zengin komşularını çağırma. Yoksa onlar da seni çağırıp karşılığını verirler. Ama bir ziyafet verdiği zaman yoksulları, kötürümleri, sakatları, körleri çağır. Böylece mutlu olursun. Çünkü bunlar sana karşılık verecek durumda değildirler. Karşılığı sana, doğru kişiler dirildiği zaman verilecektir”.³¹ “İleri gelenlerden biri İsa’ya, “İyi öğretmenim, sonsuz yaşama kavuşmak için ne yapmalıyım?” diye sordu. İsa ona, “Bana neden iyi diyorsun?” dedi. “İyi olan tek biri var o da Tanrı’dır. O’nun buyruklarını biliyorsun. ‘Zina etme, adam öldürme, hırsızlık yapma, yalan yere tanıklık etme, annene babana saygı göster’ “. “Bunların hepsini gençliğimden beri yerine getiriyorum” dedi adam. İsa bunu duyunca ona, “Hâlâ bir eksiğin var” dedi. **“Neyin varsa hepsini sat, parasını yoksullara dağıt; böylece göklerde hazinen olur.** Sonra gel beni izle”.³²

Aktarılan kutsal metin ifadelerini aynı anda ve dengeli bir biçimde hem lafzi hem de kültürel/amaçsal okumaya tabi tutmazsak, yoksullukla mücadelesini hiç de rasyonel bir biçimde sergilememiş olan bir İsa ve onu karakteristik anlamda temsil eden bir Francis karşımıza çıkacaktır. Ama aynı İsa’nın sevgisini kazanmak için yine aynı kültürel ortamda yoksullukla pekâlâ rasyonel bir biçimde mücadele eden ve bu konuda Weber’in yaklaşımına göre en karakteristik örnekliliği sergileyen Protestan dini liderleri de yetişmiştir. Şimdi doğru olanı kim yapmıştır? A. Francis mi, yoksa Protestan dini liderleri mi? Din tanımımız sadece dinin özsel ka-

²⁹ Markos, 14/7, kalın vurgular bize aittir.

³⁰ Luka, 12/33-34.

³¹ Luka, 14/12-14.

³² Luka, 18/18-22, kalın vurgular bize aittir.

rakterine yani Tanrı ile kurulan özsel/kişisel/irrasyonel bağa dayandığında, bununla uyumlu bir biçimde kutsal metinlerin şekilsel/lâfzî kısmına ağırlık vererek okuyor ve böylece Francis'in yaptığıyla karşılaşmış oluyoruz bir bakıma. Bu aşırı bir uç görünümündedir. Zira veren el elden üstünse ve bu nedenle tasadduk makbulse, öncelikle ekonomik açıdan o seviyeye gelmek, rasyonel ekonomik eyleme bağlı bir çalışmayı; yüzü dünyaya dönük bir zahitliği gerektirir.

Tersinden bir yaklaşım da aşırı kaçacaktır. Dinden anladığımız onun işlevselliği; dünyada beşeri meselelere önerdiği çözümlerse, bu sefer de yine bununla uyumlu bir biçimde kutsal metinleri kültürel koşullara bağlı bir amaçsal anlayışla okuyacak ve neticede Protestan dini liderlerinin karakteristik öncülüğünü yaptığı kapitalist Pazar zihniyetine meyletmiş olacağız. Bu durumda da dünya barışını en somut bir biçimde tehdit eden bu anlayışın belki de farkında olmadan yayılmasına katkı sağlayacak bir duruma düşeceğiz.

Bu mukayese konusunun başındaki hususa atıfla devam edecek olursak, dinin bireysel algılanış biçimi kuşkusuz önemlidir. Bu algılama biçimiyle dinin özsel tanımları ve kutsal metinlere lâfzî veya geleneksel yaklaşım biçimi arasında da uyum vardır. Ancak insan aynı zamanda sosyal bir varlık da olduğu için, dinin işlevsel tanımları sosyolojik bir anlama için caziptir ve bu anlayışla kutsal metinler ele alındığında içtimai koşulların belirleyici gücü artar ve kültürel okuma da diyebileceğimiz amaçsal bir yaklaşım tarzı ortaya çıkar. Ruh-benden dengesi ne kadar önemli ise dinin özsel-işlevsel tanımları veya benzer şekilde kutsal metinlere yönelik geleneksel-kültürel (veya literal-kültürel³³) okuma biçimleri arasındaki uyum da o kadar önemli durmaktadır.

³³ Bu türden okuma biçimleri konusunda bir çalışma örneği olarak şu çalışmaya bakılabilir: Osman Eyüpoğlu, *Türkiye'de Sosyal Değişme ve Kur'an Yorumları İlişkisi (Cumhuriyet Dönemi Örneği)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Doktora Tezi), Samsun, 2003.

Francis öz olarak tarihsel İsa'nın şekli hayatına vurgu yapma ihtiyacı duymuştur zira insanlar ona göre sürekli kâr peşinde koşarak bir bakıma şerde yarıştıkları yani kazanma hırsıyla hareket ettikleri için yoksulları unutturmuşlardır. Francis'in yaptığı yoksulluk sorununa bir tür olumlu tepkidir. Zira, İsa'nın "neyin varsa hepsini sat, parasını yoksullara dağıt; böylece göklerde hazinen olur" ifadesinin de işaret ettiği üzere dinin özüne yani İsa'nın sözünün birebir lafzına ittiba ile yoksulluk sorunu ancak çözülebilir. Protestan dini liderleri de yoksulluk sorununun çözümünden yana olumlu bir tepki verme amacındaydılar. Ancak onlar bu mücadeleyi verirken kutsal metinleri biraz lafzın dışında kalarak; bu lafzın bağlı olduğu kültürel koşulları aklın süzgecinden geçirerek meseleyi rasyonelleştiriyorlardı. Onlara göre beşeri sorunları çözmek Tanrı'nın sevgisine mazhar olmakla; bu da bir bakıma onu taklit etmekle; zenginleşerek yoksullara vermekle, onları dilenmeye değil balık tutmayı öğrenmeye davet etmekle, kısaca istihdam sahaları açmakla mümkündür. Her iki taraf da hedefte birleşiyor fakat birleşikleri bu hedefe götüren farklı iki yolu yarıştıyorlar adeta.

Sonuç ve Değerlendirme

Ninian Smart, "The Religious Experience of Mankind" adlı eserinde dinle ilgili tanımlamalara yer verdikten sonra "İnsanların din olarak kabul ettikleri şeyi, asla tek ortak bir kategori (teolojik, ahlaki, felsefi, psikolojik ya da sosyolojik) içine yerleştiremeyeceğimiz için kesin tanımlar geliştirmeyi bir tarafa bırakmamız gerekir." der. Dolayısıyla din hiçbir zaman tek bir bakış açısı ile anlaşılacak olan bir şeydir. Bu yüzden tek bir perspektiften hareketle yapılan her tanım eksikliği ya da hatayı barındıracaktır. Bu nedenle ister akademik kaygılarla bir din tanımı yapılmaya çalışılsın isterse bir inanan olarak dinin ne'liği ifade edilmeye çalışılsın her iki durumda da resmin bütününe görmeden kesin yargılarda bulunmak yanlış olacaktır. Zira dinin sosyal ve psikolojik boyutları söz konusudur. Yazı boyunca tartışıldığı üzere sosyoloji bağlamında dinin özsel ya da işlevsel bir takım tanımları yapılmakta ve bu doğrultuda bazı davranış

modelleri ortaya konmaktadır. Yaklaşımlardan birisi burayı (bu dünyayı; dinin işlevsel yönünü) çok fazla önemserken diğeri öteleri (aşkın boyutu) daha fazla önemsemektedir. Biri burası için uğraşmayı gereksiz görürken diğeri ötelere için uğraşmanın burayı ihmal etmek anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ancak birisi sosyal gerçekliği yadsırırken imanı öne çıkararak diğeri ise imanı ötelere sosyal gerçekliği öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla sağlıklı bir dindar toplum inşa etmenin yolu mümkün olduğunca bütüncül ve gerçekçi bir din tanımı yapabilmekten geçmektedir.

Günay'ın şu ifadeleriyle konuyu bitirebiliriz:

“dinin iktisadi faaliyetlerle ilgili olarak getirdiği zihniyet ve bunun sonucu ortaya çıkan ahlak, toplumun sosyo-ekonomik gelişmesi bakımından müspet olabileceği gibi menfi de olabilmekte ve hatta duruma göre daha farklı şekillere bürünebilmektedir. **Önemli olan**, onu **müspet** bir şekilde **yorumlayarak** ve kanalize ederek toplumun sağlıklı bir şekilde gelişmesi ve ilerlemesine katkıda bulunmaktır”³⁴

Kaynakça

- Akgül, Mehmet, *Sanayileşme ve Din*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 199.
- Akyüz, Niyazi - Çapcıoğlu, İhsan (editörler), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, 2008.
- Batuk, Cengiz, *Assisili Francis ve Hristiyan Mistisizmi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çeviren: Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993.
- _____, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çeviren: Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul, 1993.
- Bergson, H., *Ahlâk İle Dinin İki Kaynağı*, İkinci Basılış, Çeviren: Mehmet Karasan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1986.
- Bodur, Hüsnü Ezber, “Modern kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü (Kapitalizmin Ruhu İle Protestan Ahlâkı Arasındaki İlişki” (9. Sayı'dan devam), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 10, Erzurum 1991, ss.80-95.
- Comte, Auguste, *Catechisme Positiviste*, 2. Baskı, Yayıncı: Belirtilmemiş, Paris, 1874.
- Dubois, Leo L., *Saint Francis of Assisi Social Reformer*, Benziger Brothers, New York, 1906.

³⁴ Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, s.328-329, kalın vurgular bize aittir.

- Eyüpoğlu, Osman, “*Küçük Sanayi Sitelerinin Sosyo-Ekonomik Yapısı İçerisinde Dinin Fonksiyonu*”, *İslam ve Çalışma Hayatı Ulusal Sempozyumu* (25–27 Kasım 2005), İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 2008, (ss.307-326).
- _____, *Türkiye’de Sosyal Değişme ve Kur’an Yorumları İlişkisi (Cumhuriyet Dönemi Örneği)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Doktora Tezi), Samsun, 2003.
- _____, *Samsun İli Küçük Sanayi Sitesinin Sosyo-Ekonomik Yapısı İçinde Dinin Konumu*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 1996.
- Günay Ünver, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1993.
- _____, *Din Sosyolojisi*, 3. Baskı, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000.
- Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 7. Basım, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1998.
- _____, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, 4. Basım, Hazırlayanlar: R. Güler, E. Kılınç, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1998.
- Kurt, Abdurrahman, *Din Sosyolojisi*, 2. Baskı, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2012, ss.27-40.
- 122 Mardin, Şerif, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.
- OMÜİFD Rostow, W. W., *İktisadî Gelişmenin Merhaleleri “Komünist Olmayan Bir Manifesto”*, Çeviren: Erol Güngör, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1996.
- Tümer, Günay, “*Çeşitli Yönleriyle Din*”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXVIII, Ankara, 1986, ss.213-267.
- Usta, Niyazi, “*Dine Sosyolojik Yaklaşımlar (Sosyolojik Din Tecrübeleri)*”, *Din Sosyolojisi*, Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi [Online] Yayınları, Erzurum, ss.1-14.
- Ülgener, Sabri F., *Zihniyet Aydınlar ve İzm’ler*, Mayaş Yayınları, Ankara, 1983.
- Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, Çeviren: Ünver Günay, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Yayın No: 4, Kayseri, 1990.
- Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, 3. Baskı, İngilizce Baskısını Hazırlayanlar: H. H. Gerth ve C. Wrights Mils, Çeviren: Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993.

