

MESRÛLUĞUN TOPLUMSAL GERÇEKLİĞİ

HAZIRLAYAN

EJDER OKUMUŞ



insan yayınları
sosyoloji



THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS
JOURNAL OF THE HISTORY OF THE HUMAN SCIENCES
VOLUME 45 NUMBER 1 SPRING 2012
ISSN 0022-5166
CODEN JHSHDH
0022-5166(201203)45:1;1-1

*MEŞRÛLUĞUN
TOPLUMSAL GERÇEKLİĞİ*

insan yayınları : 522
sosyoloji dizisi : 17

Copyright©**insanyayinlari**

birinci baskı, 2010

yayıncı sertifika no: 12381
isbn 978-975-574-540-4

meşrûluğun toplumsal gerçekliği
peter l. berger
thomas luckmann
jürgen habermas
ejder okumuş

hazırlayan
ejder okumuş

içdüzen
mürettibhane

kapak düzeni
yunus karaaslan

baskı-cilt
istanbul matbaacılık
www.istanbulmatbaa.com
0212 482 55 61

insan yayınları
keresteciler sitesi, mehmet akif cad.
kestane sok. no: 1 merter/istanbul
tel: 0212. 642 74 84 faks: 0212. 554 62 07
www.**insanyayinlari**.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

MEŞRÛLUĞUN TOPLUMSAL GERÇEKLİĞİ

Peter L. BERGER
Thomas LUCKMANN
Jürgen HABERMAS
Ejder OKUMUŞ

Hazırlayan
Ejder OKUMUŞ



insan yayınları

EJDER OKUMUŞ

1967'de K. Maraş'ın Türkoğlu ilçesine bağlı Beyoğlu kasabasında doğdu. 1988'de Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. 1989-1994 yılları arasında İstanbul ve Kahramanmaraş'ta öğretmenlik yaptı. 1995'te Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisansını, 1999'da Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktorasını tamamladı. Hâlen akademik çalışmalarını, çeşitli konularda yaptığı araştırmalarıyla Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde sürdürmektedir.

Bazı eserleri: Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat, 1999 (İnsan Yayınları); *Gösterişçi Dindarlık* 2. bs., 2005 (Ark Kitapları); *Toplumsal Değişme ve Din*, 2. bs., 2006 (İnsan Yayınları); *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*, 3. bs., 2006 (İnsan Yayınları); *Dinin Meşrûlaştırma Gücü*, 2005 (Ark Kitapları); *Kur'ân'da Kur'ân*, 3. bs., 2006 (Ark Kitapları); *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*, 2. bs., 2009 (İz Yayıncılık).

İçindekiler

KISALTMALAR	9
ÖNSÖZ	11
MEŞRÛLUĞUN SOSYOLOJİSİ	13
MEŞRÛLUĞUN TOPLUMSAL BOYUTLARI	13
Meşrûiyet ve Toplum	13
Meşrûluk ve Siyaset	16
Bir Süreç Olarak Meşrûlaştırım	19
Gayrimeşrûluk	26
Meşrûiyet Krizi	28
Meşrûiyet ve Muhâlefet	31
DİNÎ MEŞRÛLAŞTIRIM	35
Dinin meşrûlaştırma işlevi	35
Değişim ve Dinî Meşrûlaştırım	39
Dinî Meşrûlaştırım ve Siyasal Düzen	40
Meşrûiyet Krizi ve Din	43

MEŞRÛLAŞTIRIM	45
Sembolik Evrenlerin Kökenleri	45
Evren-İdamesinin Kavramsal Düzenekleri	59
‘Evren İdamesi’ İçin Toplumsal Örgütlenme	72
SOSYAL BİLİMSEL BİR KRİZ KAVRAMI	87
I. Bölüm: Sistem ve Yaşam Dünyası	87
II. Bölüm: Sosyal Sistemlerin Bazı Öğeleri	96
III. Bölüm: Organizasyonun Sosyal Prensiplerinin Örneklemi	106
IV. Bölüm: Liberal-Kapitalist Kriz Döngüsü Örneğiyle Açıklanan Sistem Krizi	114
TOPLUMSAL EŞİTSİZLİKLERİN MEŞRÛİYET KAZANMASINDA DİN	123
Dinin Meşrûlaştırma Gücü ve Toplumsal Eşitsizlikler	124
Din, Toplumsal Eşitsizliği Meşrûlaştırmakla Onun Olumsuz Sonuçlarını da Onaylamakta mıdır?	129
Dinî Meşrûlaştırım ve Din İstismarı	132
Sonuç	141
“EHL-İ SÜNNET VE’L-CEMÂAT”IN BİR MEŞRÛİYET ARACI OLARAK İCAT VE İSTİHDAMI	143
Bir Meşrûiyet Aracı Olarak Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat	145
Ehl-i Sünnet’in Bir Savunu/Tepki Hareketi Olarak Ortaya Çıkması	150
Bir Cemâat Hareketi Olarak Ehl-i Sünnet’in Bütünleştiriciliği	154
Marjinalleştirici Bir Hareket Olarak Ehl-i Sünnet	158
Sonuç	162
BİR SOSYAL EŞİTSİZLİK ÖRNEĞİ OLARAK YOKSULLUĞUN DİNÎ MEŞRÛLAŞTIRIMI	165
Giriş	165
Kur’ân ve Hadislerde Yoksulluk ve Zenginlik	168
Müslüman Toplumda Yoksulluk Algısı	173
Sonuç	179

MEŞRÛİYET EKSENİNDE ADALET	181
Adâletin Meşrûiyet Kaynakları	183
Hukuk ve Adalet	185
Siyaset ve Adâlet	185
Toplumsal İlişkilerde Adalet ve İyilik	187
Adalet ve Özgürlük	188

KISALTMALAR

A.e. (a.e.)	: Aynı eser
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
Aynı m. (aynı m.)	: Aynı makale
Bkz. (bkz.)	: Bakınız
bs.	: Baskı
byy.	: Baskı yeri yok
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Ed.	: Editör
F.	: Fakülte
Haz.	: Hazırlayan
Kit.	: Kitabevi
Krş.	: Karşılaştırınız
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar arası, sayfalar
Tah.	: Tahkik
ty.	: Tarih yok
Ü.	: Üniversite, Üniversitesi
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri, ve diğer sayfalar
Yay.	: Yayınları, yayınevi

ÖNSÖZ

meşrûluk, sosyolojinin önemli inceleme alanlarından birini oluşturmaktadır. Bu kitapta yer alan farklı, ama birbiriyle bağlantılı yedi metinde meşrûluğun toplumsal gerçekliği ele alınmaktadır.

Kitaptaki yedi yazının ilki ve son dördü olmak üzere toplam beşi, daha önce çeşitli yerlerde yayınlanmış çalışmalarımın meydana gelmektedir. Geriye kalan iki çalışmadan biri Peter L. Berger ile Thomas Luckmann'dan, diğeri ise Jürgen Habermas'dan yaptığım çevirilerden müteşekkildir.

Bana ait olan *birinci yazı*, aslında diğeri yazıların özeti ve altyapısı sayılabilir. “Meşrûluğun Sosyolojisi” başlığını taşıyan bu kısımda, meşrûluğun toplumsal boyutları, siyasal vecheleri, meşrûlaştırım, meşrûiyet krizi ve dinî meşrûlaştırım konuları anlaşılmalı çalışılmaktadır. *İkinci yazı*, Berger’le Luckmann’ın birlikte kaleme aldıkları bir metindir. “Meşrûlaştırım” başlığı altında bu çalışma, bilgi sosyolojisi temelinde meşrûlaştırımın toplumsal gerçekliği üzerinde yoğunlaşır. *Üçüncü metin*, Habermas tarafından kaleme alınmıştır. Habermas, “Sosyal-Bilimsel Bir Kriz Kavramı” başlığını taşıyan bu yazısında Batı

kapitalizminin meşrûiyet krizine dair önemli bilgiler vermekte ve yorumlar yapmaktadır. Benim hazırladığım dört, beş, altı ve yedinci makalelerden *dördüncüsü*, “Toplumsal Eşitsizliklerin Meşrûiyet Kazanmasında Din” başlığını taşımaktadır. Bu makalede sosyal statü, sınıf, itibar, hiyerarşi, cinsiyet ve servet gibi alanlarda kendini gösteren farklılık ve eşitsizliklerin toplum nezdinde anlamlandırılmasında, geçerlilik kazanmasında, haklılaştırılmasında, yani meşrû olarak görülmesinde algılanan ve yaşanan dinin rolünün ne olduğu, dinin meşrûlaştırım işlevinin nasıl gerçekleştiği tahlil edilmektedir. “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat’ın Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı” başlığı altında kitaptaki yerini alan *beşinci makalede*, “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat” kavramının bir meşrûiyet aracı olarak icad edilmesinin ve işlevselleştirilmesinin anlam içerikleri, toplumsal, siyasal ve kültürel açıdan anlaşılmaya çalışılmaktadır. *Altıncı makale*, “Bir Sosyal Eşitsizlik Örneği Olarak Yoksulluğun Dinî Meşrûlaştırımı” başlığıyla, yoksulluğun toplum katında meşrûiyet kazanmasında dinin nasıl bir işlev gördüğü hususu incelenmektedir. *Yedinci makale* adaletin meşrûluk boyutunu konu edinmektedir. “Meşrûiyet Ekseninde Adalet” başlığını taşıyan bu makalede, adalet-meşrûiyet ilişkisi; yani adalet adına ortaya konulan fiillerin, adalet talebiyle sergilenen davranışların meşrûiyet boyutu ele alınmaktadır.

Belirtmeliyim ki, her bir yazı, kitabın bir bölümünü oluşturacak biçimde düzenlenmeye çalışılmış ve bunun için de yazıların orijinal durumlarında bazı değişikliklere gidilmiştir. Bu nedenle kitap, bir bütünlük halinde okunabilecek özelliktedir.

Kitapta ele alınan konular, sosyolojik açıdan meşrûluğun anlaşılmasına katkıda bulunduğu ölçüde kitabın editörü ve bazı kısımlarının yazarı ve mütercimi olarak kendimi mutlu hissedeceğim. Şu da belirtmelidir ki, gelecekte imkânlar elverdiği ölçüde başka çalışmalarla da meşrûluğun sosyolojik boyutlarını ihtivâ eden literatüre katkı sunmaya devam edilecektir.

MEŞRÛLUĞUN SOSYOLOJİSİ

Ejder OKUMUŞ

MEŞRÛLUĞUN TOPLUMSAL BOYUTLARI

Meşrûiyet ve Toplum

genel olarak, var olan veya ortaya çıkan bir durumun insanlar katında makullük, geçerlilik ve haklılığını ifade eden meşrûluk,¹ hayatın çoğu, belki de bütün alanlarıyla ilgilidir.² Örneğin bir belediye otobüsünde yolculuk yaparken istediğiniz her davranışı sergileyemezsi-

1. Etimolojik anlamda; yasal, geçerli, hukukî, tasdik edilen, kabul gören, onaylanan, dine ve îlâhî emre uygun olan, dinin, toplumun ve kamu vicdanının doğru, geçerli ve haklı bulduğu eylem, davranış ve kuralı ifade eden meşrû kelimesinden yapılmış olan meşrûiyet, yani meşrûluk, kelime yönünden yasalılık, dine ve îlâhî olana uygunluk, hukuka uygunluk gibi anlamlara gelmektedir.
2. Peter L. Berger- Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Allen Lane The Penguin Press, London 1967, ss. 110-146; Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*; Çev., Ali Coşkun, İnsan Yay., İstanbul 1993, ss. 61-88, 138, 141 vd.; James Luther Adams-Thomas Mikelson "Legitimation", *The Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, c. 8, Macmillan Publishing Company, Newyork 1987, 499-500

niz. Öncelikle diğer yolcuların davranışlarınızı geçerli kabul etmeleri gerekir. Zaten bu nedenle de diğer insanların, sergilemenizde bir sakınca görmediklerini düşündüğünüz davranışlar ortaya koyarsınız. Yine bir üniversite hocası, sınıfta ders yaparken öğrencilerinin gürültü yapmamaları, öğrencilerin o hocayı meşrû otorite olarak kabul etmelerine dayanır. Bilindiği üzere öğrenciler gürültü yapmadan hocayı veya öğretmeni dinlerlerse, o dersini verebilir, eğitim işlevini yerine getirebilir.

Meşrûluk, toplumsal ilişkilerin gerçekleşmesi ve toplumsal yapının inşasında olmazsa olmaz bir durum, mekanizma ve kurumdur. Grup üyelerinin karşılıklı ilişkilerinin sürdürülmesi, üyelerin bizzat kendilerinin, statülerinin ve davranışlarının meşrûluk elde etmeleriyle yakından ilgilidir. Küçük grupların da büyük grupların da işleyişinde anahtar konumda bulunan meşrûiyet, grup içi ilişkilerde, grup üyelerinin otoriteye itaatlerinde, grup içi hiyerarşik düzenin oluşması ve sürdürülmesinde rol oynar.

Meşrûiyet insanın öznel yönleriyle ilgili olduğu gibi nesnel yönleriyle de ilgilidir.³ İnsan, kendi iç dünyasında meşrûiyetle çok sıkı bir ilgi kurarken, dış dünyasında da aynı sıklıkla ilgi kurmaktadır. Bu bağlamda bireyin diğer bireylerle, grup, kurum ve düzenle ilişkilerinde kendini gösteren meşrûiyet, hem subjektif, hem de objektif boyutlara sahiptir. Ayrıca toplumsal ve siyasal ilişkilerle ilgili olarak meşrûiyet, sadece hükümdar, yönetici veya rejimler çerçevesinde değil; buna ek olarak mülkiyet, üretim, eğitim, hukuk, düşünce, kimlik, ifade, dil, sanat gibi alanlarda da kendini gösterir.⁴

Kollektif bir eylem ürünü olarak meşrûluk, genel olarak konuşmak gerekirse, var olan bir durumun gerçekliğinin, verili bir bilgi vasıtasıyla toplum üyeleri katında geçerliliğini, izah olunmuşluğunu ve haklılığını ifade eden bir olgudur. Sosyolojik düzlemde meşrûiyet, toplumsal düzenin, rıza, sükûnet ve uzlaşma ile geçerliliğinin kabul

3. Ernest Gellner, *Legitimation of Belief*, Cambridge University Press, London 1947, ss. 25-26, 29; P. L. Berger-T. Luckman, *a.g.e.*, ss. 110, 111; P. L. Berger-T. Luckmann, "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge", *Sociology of Religion*, Ed. Roland Robertson, Penguin Books, England 1971, ss. 66-67, 68 vd.; P. L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 65

4. E. Gellner, *a.g.e.*, s. 25

edilmesini ifade eder. Meşrûiyet, bir yandan birey-toplum ilişkilerinde toplumun veya kurulu düzenin bireyler katında geçerliliğini ve haklılığını ortaya koyarken; bir yandan da toplum içinde yaşayan bireyin, toplum tarafından geçerli kabul edilmesini, yani içinde yaşadığı toplumun kabul ettiği hayat tarzının, kimlik veya kimliklerinin sınırları içerisinde yer alarak toplumundan elde ettiği geçerliliği ve haklılığı ortaya koyar. Bu son durumda meşrûiyet, toplumsal aktöre aidiyet, güvenlik veya kimlik duygusu kazandırır. Bunu toplumsal meşrûiyet olarak adlandırmak mümkündür. Toplumsal meşrûiyet kurulu rollere, prensiplere, standartlara, hakimiyet ve kontrol kalıbına gönderme yapar. Denilebilir ki toplumsal ilişkiler, toplumsal meşrûiyet içinde gerçeklik ve geçerlilik kazanır. Meşrûiyet, bir başka açıdan da hem sosyal düzenle hem de sosyal düzenin geçerliliğini kabul eden birey, grup veya toplumla ilgili olmak üzere iki boyutludur. Buna göre bir yandan sosyal düzen, kendisi bizzat kendisinin geçerli olduğu bilincine sahipken, öte yandan var olması ve varlığını sürdürebilmesi için o düzene katılanların bilincinde tasdik edilmeli ve tanınmalı, yani meşrûiyet kazanmalıdır.

Meşrûluk ile ilgili belirtilen hususlardan anlaşılacağı üzere meşrûiyet elde eden davranış *meşrû davranış* demektir. Meşrû davranış, kısaca grup üyelerinin birbirlerinden yapmalarını bekledikleri davranış olarak anlaşılabilir. Meşrûiyet böylece insanlara meşrû davranışlarını gerçekleştirme hakkı verir. Herkes meşrûiyet sınırları içinde kendi pozisyon veya statüsüne göre hareket etme özgürlüğü ve de hakkına sahiptir. Buna göre örneğin yüksek statü sahipleri, itâati sağlamak için hakimiyet davranışını kullanma hakkına sahiptir.⁵ Görece daha düşük pozisyonda bulunan, sözgelimi yönetici güce karşı yönetilen konumunda yer alanlar ise, yöneticiden meşrû davranışlar sergilemesini ve kendilerinin meşrû hak ve taleplerini yerine getirmesini bekleme hakkına sahiptirler.

Meşrû olan, kurumsallaşmış, meşrû olmayan kurumsallaşmamış olandır. Başka bir ifadeyle kurumsallaşma, meşrûluk ve gayri meşrû-

5. Cecilia L. Ridgeway-Joseph Berger, "Expectations, Legitimation, and Dominance Behavior in Task Groups", *American Sociological Review*, c. 51, No. 5, Ekim 1986, s. 614

luğa gönderme yapar veya denilebilir ki meşrû ve gayri meşrû terimleri, güç ve sorumluluk bağlamında kurumsallaşma veya kurumsallaşmanın yokluğuna göndermede bulunur. O halde normal şartlarda meşrû kurumsallaşmış, gayri meşrû kurumsallaşmamış demektir. Meselâ suçlu bir insanın, toplumun herhangi bir üyesi tarafından keyfi olarak cezalandırılması, kurumsallaşmamış ve dolayısıyla meşrû olmayan bir cezalandırmayı ifade eder.⁶ Ama toplum içinde sağlanan konsensüsler çerçevesinde, sözgelimi norm, değer ve yasaların belirlediği biçimlerde ceza verilirse, o takdirde bu meşrû bir cezalandırma-
dır; çünkü kurumsallaşmış bir cezalandırma tipidir.

Meşrûluk ve Siyaset

Çok yönlü özellik, uzantı ve bağlantıları olan meşrûluk, belki de en çok siyasî bağlamı ile hatıra gelmekte veya ele alınmaktadır. Gerçekten de en geniş anlamıyla siyaset, meşrûiyet ve meşrûlaştırımın, meşrûlaştırmaya dayalı ilişki biçiminin, muhtemelen en etkili olduğu veya en fazla görünür kılındığı alandır. Bilindiği gibi her toplumda insanlar, diğerlerinin eylemleri üzerinde otorite kurma ve kontrolde bulunma kabiliyeti olarak güç gerçekliğini tecrübe ederler. Bu gerçeklikler, öncelikle aile bağlamında ve bir çocuğun hayatının diğer dar alanlarında tecrübe edilir. Bununla birlikte er ya da geç her şahıs, özellikle formel politik sistemle ilişkilerinde kendi toplumunun gücünün daha büyük yapılarıyla karşı karşıya gelir. İşte bu tür tecrübelerinde insanlar siyasal bağlamda meşrûiyet ilişkisine girerler.

Siyasî bağlamda toplumsal sistemin, mevcut siyasî mekanizma ve kurumlarının, topluma, en uygun mekanizma ve kurumlar oldukları inancını oluşturup-yaşatmak yeteneğiyle ilgili olan meşrûiyet⁷, egemenliğin sükûnet içerisinde elde edilmesini sağlayan sosyal-siyasal bir mekanizma veya aygıt⁸ olarak tanımlanabilir. Benzer bir biçimde meş-

-
6. Marion J. Levy, *The Structure of Society*, Princeton University Press, Princeton 1952, s. 469
 7. S. M. Lipset, *Siyasal İnsan*, Çev. Mete Tunçay, Teori Yay., Ankara 1986, s. 59
 8. E. Gellner, *Legitimation of Belief*, s. 24

rûluk, belli bir siyasî düzenin haklı ve geçerli olduğuna dair inanç olarak da kabul edilebilir. Daha geniş anlamda ifade etmek istersek, uzun vadeli bir sürecin sonucu olarak⁹ kendini gerçekleştiren meşrûiyet, sosyopolitik bir kavram olarak yönetimi altındaki insanlar üzerinde yönetme hakkına sahip olduğu bilinciyle otoritesini kuran yönetimin (otorite, hükümdar veya devlet), yönettiği toplum tarafından onaylanması ve tanınması şeklinde kendini gösteren yönetsel güç kurumu olarak tarif edilebilir.¹⁰ Denilebilir ki meşrûlukta esas olan; birey, grup, kurum ve yöneticilerin kendilerinin, pozisyonlarının, davranışlarının, iddia ve taleplerinin, toplumun diğer üyeleri tarafından kabulüdür. Meselâ demokratik düzenlerde anayasal çerçevede yönetme yetkisi halkın rızasından türer. Bu durumda yönetilenlerin onayına veya ön-yetkilendirmesine dayanmayan bir yönetim meşrû değildir. “Bu, elbette, halkın ‘iradesi’nden türeyen bir yönetimin her yaptığıının kategorik olarak doğru ve haklı olduğu anlamına gelmez; sadece, bir demokraside hükümet etmenin meşrûluk kaynağının bu anlamda halk olduğunu ifade eder.”¹¹ Bu bağlamda siyasal meşrûluğun totallik arz etmediğini belirtmek gerekir. Örneğin toplum üyeleri genel olarak sistemi veya siyasal rejimi meşrû bulurken, gücü elinde tutan aktörleri meşrû görmeyebilirler ve yahut bu ikisini de meşrû görebilir, fakat iktidar sahiplerinin bazı politikalarını meşrû görmeyebilirler.

Sonuç itibarıyla gerçekten de devletle vatandaşlar veya uyruklar arasında gönüllü itâate dayalı ilişkinin gerçekleşebilmesi için meşrûluk gereklidir. Rol performansı, ilgili grubun yapısı, gelenek, yararlanma duygusu gibi başka faktörler de gereklidir. Ama meşrûiyet başat bir faktördür.¹² Devletin, toplumda düzen ve disiplini sağlayabilmesi için meşrûiyete ihtiyacı vardır. Otorite, meşrûiyetle kurulur ve kabul edilir. Otoriteye itâat, otoritenin meşrûiyetiyle olur. Bazı durumlarda otoriteler, baskı yoluyla da itâat elde edebilirler; ama bu gö-

-
9. Immanuel Wallerstein, *Utopistics*, The New Press, New York 1998, s. 4.
 10. Dolf Sternberger, “Legitimacy”, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Ed. David L. Sills, c. 9, the Macmillan Company, byy. 1968, s. 244.
 11. Mustafa Erdoğan, “Milli Egemenlik”, *Dünden Bugüne Tercüman*, 22.04.2004.
 12. Bkz. Robert A. Nisbet, *The Social Bond*, Knopf, New York 1970, ss. 139-141.

rece geçici bir durumdur. Belli bir süre sonra yönetenlerin rızaya dayalı itâati sağlamaya ve bunun için de meşrûlaştırmaya ihtiyaç duyar. Devletin bir şekilde varlığını sürdürebilmesi için uyruklarını, devletin emir ve kanunlarına uymalarının gerekliliğine ilişkin geçerli ve haklı nedenlerin olduğuna ikna etmesi gerekir. Meşrûiyet, devletten gelen ve siyasî otoritelerin damgasını taşıyan her şeyin boyun eğilmeye değer olduğuna güven duymalarını ve itâat edilmesinin gerekliliğine inanmalarını temin etmeyi amaçlar. Meşrûiyet, vatandaş aktörün, uyulması istenen yasa veya kuralın, emir veya yasağın akla uygun olduğundan emin olmasa veya yasanın yapmasını istediği şeyden hoşlanmasa bile yasaya uymasını sağlar. Bu mânâda yasaya meşrû otorite, meşrû devlet istediği için uyulur.¹³ Tabii belirtmek gerekir ki iktidar, günümüzün demokratik yönetimlerinde olduğu gibi halkın çoğu tarafından desteklendiğinde, en azından destekleyenler katında meşrû güç olarak kabul edilir. Ancak çoğu kez bu büyük destek nedeniyle elde edilen meşrûiyetten dolayı, desteklemeyenler de yönetimi kabul etmek durumunda kalırlar.

Bu bilgilere göre, meşrûiyet elde ederek geçerlilik kazanmış olan düzen veya otoriteye meşrû düzen veya meşrû otorite denilebilir. Meşrû düzen, toplumsal etkinlik veya toplumsal ilişkinin şekillenip yönlendirilmesinde merkezî öneme sahiptir. Zira toplumsal etkinlik veya ilişki, kendisine katılanlar tarafından meşrû bir düzenin varlığı tasarımına göre yönlendirilir. Düzenin meşrû olarak görülmesi, düzenin geçerliliğini sağlar.¹⁴ Bu noktada belirtmek gerekir ki düzenin meşrû olarak görülmesi, toplum üyelerinin eylemlerinin düzene uymalarını da beraberinde getirir. Bu anlamda hem düzen, hem de grup üyeleri meşrûiyet sınırları içinde hareket ederler.

Düzenin meşrû olarak görülmesi neye göre olur? Başka bir ifadeyle insanlar, verili bir otoriteyi bilinçli olarak niçin ve hangi durumlarda meşrû görürler? R. Nisbet'in yaklaşımından¹⁵ hareketle diyelim

13. Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yılmaz, 2. bs., Ayrintı Yay., İstanbul 1999, s. 183.

14. Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çev. Özer Ozan-kaya, İmge Yay., Ankara 1995, s. 56.

15. R. Nisbet, *a.g.e.*, ss. 140-141.

ki örneğin büyük ölçüde dindar olan bir toplumda bu sorunun cevabı, bir şahsın *dinî inanç sisteminde* aranabilir. Eğer o otorite sahiplerinin dindar bir şahsiyetin soyundan geldiğine veya samimi bir şekilde inandığı dindar bir insanın temsilcileri olduğuna inansa, otoritenin meşrûiyeti bu şahıs için temin edilir. Kısaca meşrûiyet, dinî inancın veya kutsal geleneğin bir vasfı olarak algılanır. Toplumun merkezî değerlerini ve kutsal niteliklerini dışa vuran, üzerinde taşıyan otorite, meşrû olarak kabul edilir. Bir başka örnekte, Weber'in vurguladığı gibi meşrûiyet, verili bir otoritenin *rasyonelliğinden* elde edilebilir. Burada meşrû otorite rasyonel otoritedir. Diğer bir meşrûiyet testi veya kriteri, rasyonel meşrûiyetle yakın ilişkili insancıl meşrûiyettir. Bu noktada otoritenin meşrûiyetinde ölçü, eşitlik, adalet ve insancılıktır. Adil, eşitlikçi ve insancıl olan otorite meşrû olarak kabul edilir. Ayrıca meşrûluğun sağlanmasında *işlev* kavramı açıklayıcı olabilir. Eğer otorite, toplumda verili bir işlevin, bir görevin yerine getirilmesiyle varlık gösteriyorsa, o takdirde o otorite meşrû bir otoritedir. Meselâ öğretmeninin otoritesi, öğretme işleviyle sınırlandırıldığı sürece meşrûdur. Bu durum, anne baba, papaz, imam, köy ağası, muhtar, vergi tahsildarı, polis ve benzerlerinin otoritesi için de geçerlidir. Burada, onaylanan veya kabul edilen görev ve hizmetlerin başarıyla yerine getirilmesi için gerekli görülen otorite meşrû olarak kabul edilir.¹⁶

Bir Süreç Olarak Meşrûlaştırım

Meşrû düzenin geçerlilik kazanması, bizi meşrûlaştırım terimine götürür. Toplumsal ve siyasal düzen kendini, *meşrûlaştırım* yoluyla meşrû hale getirir. Meşrûlaştırım, meşrûluğun sağlandığı *süreci* ifade eder. Topluluk veya toplum üyelerinin etkileşiminde meşrûlaştırım anahtardır. Toplum veya grup üyelerinin otoriteye itâatleri meşrûlaştırım süreci içinde gerçekleşir.

Sosyolojik olarak konuşmak gerekirse, meşrûlaştırmalar, toplumun verili niteliğini koruyup sürdürmek için gerekli aygıt, ajan, süreç

16. G. R. Leslie-R. F. Larson-B. L. Gorman, *Order and Change*, New York University Press, London-Toronto 1972, s. 628.

veya yöntemlerin içinde işlediği süreçlerdir. Meşrûlaştırmalar, eşyanın yapılma tarzını ifade eden çok basit, anlaşılması kolay ifadelerden moral, felsefî ve dinî açıklama sistemlerine kadar değişiklik arz ederler. Böylece sözgelimi eğitimin neden dışarıda bir ağacın altında değil de bir sınıfta yapılması gerektiğini kendisine veya başkasına, sivil ve ya resmî makama soran kişiye, kolayca, Türkiye’de veya başka bir ülkede eğitimin bu şekilde yapılmasının kural olduğu biçiminde cevap verilebilir.¹⁷

Dikkatli bir şekilde bakıldığında görülebileceği gibi meşrûlaştırım, makro düzlemde, toplumsal düzenin, sosyal olarak nesnelleşen bilgiyle açıklanma ve haklı kılınmasında, toplumsal bütünleşmenin muhafazasında işlev ve hizmet gören bir fenomendir. Bu manâda meşrûlaştırım sürecinde, toplumsal düzeni açıklama ve haklı kılmaya hizmet eden toplumsal olarak nesnelleşmiş bilgi¹⁸ merkezî bir rol oynar.

Meşrûiyet kazandırma anlamında izah etme, haklılaştırma ve tasdik edip geçerli kılma süreci olarak meşrûlaştırım, yapı veya kurumsal düzeni, objektifleşmiş anlamlarına kognitif onay vererek “izah eder”; pratik zorunluluklarına normatif bir değer atfederek, yapının olması gereken olduğunu veya yapması gerekeni yaptığını göstererek haklılaştırır¹⁹ ve geçerli kılar. Biraz farklı kelimelerle, meşrûlaştırım; toplumda yeni durumların, araştırılıp bulunduğu veya yürürlükte olan durumların, paylaşılan değer, meziyet veya niteliklerin referans gösterilmesi sûretiyle korunduğu bir süreci ifade eder.²⁰

Etkin olan meşrûlaştırım, gerçekliğin objektif ve sübjektif tanımlamaları arasında kurulan simetriyi ifade eder. Bu durumda meşrûlaştırımın amacı, objektif veya sübjektif düzeylerde, gerçekliğin muhafazası olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal olarak kurulu düzen veya toplumsal gerçeklik, meşrûlaştırımla, makuliyeti için gerekli olan psikolojik ve sosyolojik temelin varlığını devam ettirir. Toplumsal olarak tanımlandığı biçimiyle dünyanın gerçekliği, insanın hemcinsleriy-

17. Peter L. Berger-Brigitte Berger, *Sociology A Biographical Approach*, 2. bs., Basic Books, New York 1975, s. 19.

18. P. L. Berger, *The Sacred Canopy*, s. 29.

19. P. L. Berger-T. Luckmann, *a.g.e.*, s. 111.

20. J. L. Adams-T. Mikelson, “a.g.m.”, s. 499.

le olan diyalogunda dışsal olarak, bireyin kendi öz-bilincinde dünyayı algıladığı biçimiyle de içsel olarak idame ettirilmelidir.²¹ Buradan hareketle, anlamın ikincil nesnelleştirimi olarak da tanımlanabilecek olan meşrûlaştırımın, halihazırda farklı kurumsal süreçlere bağlı olan anlamları bütünleştirmeye hizmet eden yeni anlamlar üretebileceğini söyleyebiliriz. Bu durumda meşrûlaştırımın işlevi, kurumsallaşmış olan “birincil” nesnelleşmeleri nesnel olarak geçerli ve öznel olarak da makul hale getirmek olarak tesbit edilebilir.²²

Bir rasyonalizasyon eylemi olarak meşrûlaştırım, işlevini hem salt bilgi, hem de değer vasıtasıyla gerçekleştirir. Tipik olarak meşrûlaştırmalar, karakter bakımından hem bilişsel hem de normatif olabilirler.²³ Meşrûlaştırımın anlaşılması için, onun bu yönünü iyi anlamak gerekmektedir. Meşrûlaştırım, sadece bir *değerler* meselesi değildir; o aynı zamanda bir *bilgi* de ifade eder. Örneğin bir akrabalık yapısı, sadece o yapının özel zinâ tabularının etikleri tarafından meşrûlaştırılmaz. İlkin burada yapı içinde hem doğru hem de yanlış eylemleri belirleyen rollerin bilgisi olmalıdır. Meselâ birey klan içi evlilik yapamaz. Fakat o, öncelikle kendisini bu klanın bir üyesi olarak bilmelidir. Bu bilgi ona, genelde klanların, özelde ise kendi klanının ne olduğunu açıklayan bir gelenek aracılığıyla gelir. Tipik olarak, konuyu mütâlâa etmede kolektivitenin bir tarih ve bir sosyolojisini oluşturan ve zinâ yasakları durumunda aynı zamanda muhtemelen bir antropoloji de içeren bu açıklamalar, geleneğin etik elemanları kadar çok meşrûlaştırıcı araçlardır. Meşrûlaştırım, sadece bireye, onun niçin şu veya bu davranışı icra etmesi *gerektiğini* söylemez; meşrûlaştırım, aynı zamanda şeylerin niçin onlar *olduklarını* da söyler. Başka bir ifadeyle bilgi, kurumların meşrûlaştırımında değerleri önceler. Dolayısıyla meşrûlaştırım, sadece ne olması gerektiğini değil, ne olduğunu da belirler; sadece fert, grup, cemâat veya toplumun niçin öyle bir eylemde bulunması gerektiğini söylemez; aynı zamanda şeylerin veya

21. P. L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, ss. 65, 81.

22. P. L. Berger-T. Luckmann, *a.g.e.*, ss. 110-111.

23. P. L. Berger, *a.g.e.*, s. 62; John D. Wisman, “Meşrûlaştırma, Eleştirel İdeoloji ve İktisat”, Çev. Mustafa Özel, *İktisat Risaleleri*, İz Yay., İstanbul 1997, s. 207.

düzenin niçin öyle olduğunu da söyler.²⁴ Bu durumda diyebiliriz ki toplumsal olarak nesnelleşen bilgi, siyasî ve toplumsal düzenin açıklama, onaylama, tanıma ve haklılaştırmalarla meşrûlaştırılması konusunda önemli bir hizmet ve işlev görür.

Bireysel ve sosyal düzlemde bir tür *savunma mekanizması* olan meşrûlaştırım, toplumsal ilişkileri, statü ve rolleri, aktörlerin statüye dayalı ilişkilerini ve sosyal grubun icraatlarını anlamlandırma, izah etme, rasyonalize etme yönünde de hizmet görür. Bu noktada meşrûlaştırım, bir eylem biçimini haklılaştırmak, geçerli göstermek için ortaya konan sosyal olarak kurulmuş bir izah, bir rasyonalizasyon biçimidir. Burada meşrûlaştırmalar, sosyal pratiklerin bir izahını içerirler: Bu tür şeyleri niçin yapıyoruz? Niçin bu kurala göre hareket etmemiz gerek? Toplum içinde niçin bu pozisyondayız?

Kollektif bir süreç olarak meşrûlaştırım, toplumsal grubun davranış biçimlerini açıklar; ama arzu edilen veya uygun görülen eylem normlarını haklılaştırarak daha sonraki aksiyona da biçim verir.

Makro ve mikro düzlemde kendini gösterebilen meşrûlaştırım, gündelik hayatın hemen her alanında insan davranışlarının hem kendi katında hem de sosyal çevresi katında geçerli olması için başvuru olan bir durumdur. İlk etapta alışkanlık haline getirilen davranış veya eylemler için meşrûlaştırmaya ya da gerekçelendirmeye ihtiyaç duyulmadığı zannedilebilir; ancak o tür davranışları bizzat alışkanlığın ve geleneğin kendisi meşrûlaştırmaktadır.²⁵ Yeni olan, mevcut sosyal norm ve değerlerin dışında birtakım özelliklerle gerçekleştirilen davranışlar, elbette meşrûlaştırmaya, hatta güçlü bir biçimde gerekçelendirilmeye ihtiyaç duyar. Ancak her zamanki davranışlar, alışkanlığı veya geleneğin meşrûlaştırımını alırlar.

Siyasal düzlemde meşrûlaştırım konusuna tekrar dönüldüğünde denilebilir ki bir yönetim, devlet veya hükümet; varlığını sürdürebilmek, etkin bir biçimde varlık gösterebilmek için, onu ellerinde tutanların, sahip oldukları otoriteyi hak ettikleri konusunda toplum birey-

24. P. L. Berger-T. Luckmann, *a.g.e.*, s. 111.

25. Krş. Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, Çev. Abdullah Yılmaz, 2. bs., Ayrıntı Yay., İstanbul 1999, s. 132.

lerini, toplumsal grupları, toplumsal aktörleri ikna etmeleri, toplum üyelerine haklı nedenler göstermeleri, güven vermeleri zorunludur. Bilindiği gibi bu, sosyoloji ve siyaset biliminde *otoritenin meşrûlaştırımı* olarak adlandırılır. Bütün yönetim biçimleri, siyasal teorilerini şu temel soru üzerine kurarlar: “Otoriteye sahip olmayı kim, niçin ve nasıl hak etmektedir?” Yönetim sahipleri, bu soruya öyle cevap vermelidirler ki yönetilenler katında meşrû kabul edilsinler.

Otoritenin meşrûlaştırımı konusunda işaret edilebilecek önemli hususlardan biri de, meşrûlaştırım-güven ilişkisidir. Bir insanın, grubun veya genel olarak yönetilenlerin, yönetenlere, otoriteyi elinde tutanlara, geleneksel, karizmatik veya legal-rasyonel bürokratik egemenliğe itâat etmeleri, onların otoritesini tanımaları; onların değerlerine, politikalarına, vaadlerine veya yaptıklarına onay vermeleri için onlara güven duymaları gerekmektedir. Bu durumda denilebilir ki otoritenin meşrûlaştırımı güvenle, insanların otoriteye güven beslemeleriyle gerçekleşmektedir. Demek ki güven, meşrûlaştırımın bir ön şartı olmaktadır.

Meşrûiyet ve meşrûlaştırmadan söz edilebildiğine göre, *meşrûlaştırıcılar*dan da söz edilebilir. Meşrûlaştırım, doğal olarak meşrûlaştırıcılarla gerçekleşir. Meşrûlaştırımın biçimi, muhtevası ve yönü bakımından *meşrûlaştırıcı unsurlar* önemli bir yere sahiptir. Burada meşrûlaştırıcılarla kastedilen, meşrûlaştırım sürecinde rol alan bireysel, toplumsal ve siyasî aktörlerdir. Bu aktörler, meşrûiyetin sağlanması ve yürütülmesinde aktif roller üstlenirler. Örneğin modern zamanlar öncesi bir Hıristiyan Batı toplumunda en önemli meşrûlaştırıcı aktör, ruhban sınıfı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ruhban sınıfı, kendi yönetiminde bulunan Kilise gibi kurumlarla düzenin meşrûlaştırılmasında önemli rol oynar. Bu durumda meşrûlaştırımın tipi veya rengi de elbette dinî olacaktır. Aynı şekilde genel olarak toplum da topyekûn bir tavır sergileyerek meşrûlaştırmada meşrûlaştırıcı rolü oynayabilir. Toplum dindarsa, sahip olduğu din doğrultusunda meşrûlaştırmacılık yapar. Sekülerliği ön plana çıkaran bir toplumsa, temelde seküler bir takım faktörler doğrultusunda meşrûlaştırıcı bir rol oynar. Osmanlı örneğinde meşrûlaştırıcı aktör konusuna bakıldığında, Osmanlı toplumunda örneğin ulemâ, devletin meşrûiyet kazanmasında rol oynar.

yan bir zümre olarak meşrûlaştırıcı aktör kabul edilebilir. Aynı şekilde batılılaşma zamanlarında Osmanlı Batıcı aydınları meşrûlaştırıcılar olarak görülebilir.

Meşrûlaştırım ile ilgili olarak belirtilmesi gereken bir konu da, *meşrûlaştırımın hatırlatılması* veya *tekrarlanması* hususudur.

Bilindiği gibi meşrûlaştırım -özellikle kriz, çözülme veya çöküş, hatta tam tersine zenginlik ve güçlülük dönemlerinde- unutulabilir. Bu durumda meşrûiyet kaybı ve krizi ortaya çıkabilir. Öyleyse meşrûiyet krizini doğuracak olan unutkanlığın ortadan kalkması için meşrûlaştırım tekrarlanmalıdır.²⁶ Gerçekten de meşrûiyet ve meşrûlaştırımın sürekli varlık gösterebilmesi ve etkin olabilmesi için hatırlatılması gerekir; zira insanlar unutulabilir, sosyal veya siyasal düzeni meşrûlaştıran ifadeleri, unsurları veya araçları hatırandan çıkarabilir. Bu durumda meşrûluk ve meşrûlaştırımın devam edebilmesi, söz konusu ifade, unsur veya araçların sürekli hatırdaki tutulmasını sağlayacak tekrarların yapılmasına bağlıdır.

Nitekim örneğin Osmanlı halife-sultanlarından II. Mahmud, muhtemel bir meşrûlaştırım unutkanlığına karşı, daha önceki sultanların başvurduğu yöntemle, devletin dinî meşrûlaştırımında (*religious legitimation*) meşrûlaştırıcılar (*legitimators*) olarak ulemâyı görevlendirmiştir. II. Mahmud, ulemânın başı Şeyhülislâm Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi'yi²⁷ (1758-1833), hatırlatıcı rolü üstlenerek Devlet-i Âliyye'yi ve tabiatıyla II. Mahmud'un otoritesini haklılaştırıp geçerli kılacak dinî meşrûlaştırım için bir risâle yazmakla görevlendirmiştir. Yeniçeriliğin kaldırılmasından sonraki yıllarda *Hülâsatü'l-Beyân fî İtâati's-Sultan*²⁸ (1247) adıyla Arapça ve Türkçe yazdığı risâlede Abdülvehhâb Efendi, adından da anlaşılacağı üzere sultana itâat hususunda deliller getirmekte; bu cümleden olmak üzere, yirmi beş hadîs ve bazı ayetler zikredip şerh ederek halife-sultana itâatin farz olduğunu isbat etmeye çalışmaktadır.

26. P. L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 63

27. Abdülvehhâb Efendi hakkında bkz. Mehmet İpşirli, "Abdülvehhab Efendi", *TDVİA.*, c. 1, ss. 285-286

28. Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi, *Hülâsatü'l-Beyân fî İtâati's-Sultan*, İstanbul 1247

Abdülvehhâb Efendi'nin *Risâle*'sinde zikre değer en önemli hususlardan biri, kullandığı kelime ve ıstılahları özenle seçmesi ve bu çerçevede halife, imâmü'l-müslimîn, emîrü'l-mü'minîn²⁹ gibi dinî sıfatlarla nitelediği II. Mahmud'un, yaptığı veya yapmaya çalıştığı reformları ihyâ-yı dîn, icra-yı sünnet, siyâset-i adliyye, tecdîd ü ihyâ, kavânîn-i askeriyye ve usûl-ü mülkiyye, "cism-i devlet yeniden can bulmuş", "hayr u salâh-ı ümmet ve refâh u râhat-i mülk ü millet" gibi ifadeleri kullanarak³⁰ izah etmeye, meşrû göstermeye çalışmasıdır.

Bu *Risâle* ortaya koymuştur ki, II. Mahmud yeniliklerini -ulemâya rağmen bile olsa- yaparken ulemânın meşrûlaştırıcı işlevinden yararlanmasını bilmiş ve toplumuna meşrûlaştırım hatırlatmasında bulunarak olası bir meşrûiyet krizi ve kaybını önlemeye çalışmıştır.

Abdülvehhâb Efendi'ye ek olarak, Molla Keçecizâde Mehmed İz-zet'in *Lâyihası* ve Mehmed Esad'ın *Üssü Zafer*'i de dinî meşrûlaştırım ve meşrûlaştırım hatırlatmasına örnek olarak zikredilebilir.³¹

Demek ki toplumsal düzenin devamlı bir biçimde kuşaktan kuşağa meşrû olarak kalabilmesi için meşrûlaştırıcı izah veya cevapların, unutulması ihtimali veya durumuna karşı sürekli olarak tekrarlanması veya hatırlatılması gerekmektedir. Meşrûlaştırıcı cevap veya izahların tekrar edilmesi, özellikle unutma tehlikesinin çok vahim olduğu sosyal ve bireysel kriz dönemlerinde daha da önemli hale gelmektedir. Herhangi bir sosyal kontrol denemesi dahi, kurumsal düzenlemelerin öz-meşrûlaştırıcı gerçekliğinden, özellikle bu gerçekliğin kontrol edilmesi gereken direnişçiler tarafından problem edinilmesinden dolayı, başka meşrûlaştırmalara, başka haklılaştırım girişimlerine ihtiyaç duyar. Direniş ne kadar keskin ise, onu alt etmek veya engellemek için kullanılan araçların da keskin olması kaçınılmaz olur; ancak direnişin engellenmesi veya etkisizleştirilmesi için araçların da o ölçüde keskin olması yeterli gelmez. Araçların da keskin olmasından çok daha önemli olan şey, *ek meşrûlaştırmalara* sahip olmak gerektiğidir. Ek meşrûlaştı-

29. A. e., ss. 20, 21 vd.

30. A.e., ss. 19, 20, 21-22 vd.

31. Bkz. Uriel Heyd, "III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Ulemâsı I", Çev. Sami Erdem, *Dergâh*, c. VII, Sayı: 80, Ekim 1996, ss. 18-19.

rımlar, hem direniş veya muhâlefetin toplumsal düzen için kötü olduğunu, niçin katlanılamaz olduğunu açıklamaya hem de kendisi vasıtasıyla onu bastırabildiğimiz araçların haklı kılınmasına yardım eder.

Esasen meşrûlaştırımın asıl önemi bu noktada, yani *tekrarlama* ve hatırlatma noktasında ortaya çıkmaktadır. Normal şartlarda her toplum, sosyal olarak kurulu her dünya, zaten kendini birincil düzeyde nesnel gerçekliği vasıtasıyla meşrûlaştırmaktadır. Ancak meşrûlaştırımın süreklilik arz etmesi, kuşaktan kuşağa aktarılması için ek meşrûlaştırmalar gerekmektedir. Bu bütün toplumlar, bütün sosyal düzenler için geçerli bir durumdur.³²

Meşrûlaştırım, önemli bir *toplumsal kontrol* aracı olarak da karşımıza çıkar. Bilindiği gibi sosyal kontrol, toplumun, düzenin korunması için, bireylerin davranışlarına etki yapmasını sağlayan yöntemlerin bütünüdür. Toplumsal düzenin istikrarında, toplum norm ve değerlerinin korunmasında, toplum üyelerinin sorumluluklarının gereğini yerine getirmelerinde, devletin ve yönetici elitlerin kontrolünde, toplum bireylerinin devletle ilişkilerinin rayında gitmesinde, velhâsıl toplumsal kontrol mekanizmasının işleminde meşrûlaştırım ciddi bir rol oynar.

Gayrimeşrûluk

Meşrûiyyetin zıddı gayrimeşrûluktur. Esasen meşrûluk, gayrimeşrûluğu çağrıştırmakta veya ön-varsaymaktadır. Gayrimeşrû olan, meşrû olmayandır. Hukuk alanında ve sosyal hayatın pek çok alanında gayrimeşrûluklar bulunabilmektedir. Özellikle de bu noktada ilk akla gelen belki de, gayrimeşrû evlilik ve gayrimeşrû evlilikten doğan çocuktur.³³

Hukukî düzlemde yasal ve meşrû olmayanı ifade eden gayrimeşrûluk, devlet veya siyasî otorite planında düşünüldüğünde, gasb, hi-

32. P. L. Berger-T. Luckmann, *a.g.e.*, s. 111.

33. Bkz. W. Fanning, "Legitimation", *The Catholic Encyclopedia*, c. IX, New York 1999.

le ve zor ile yönetimi elde etme olarak anlaşılabilir. Yöneticiler zor, hile ve şiddet kullanarak emretme gücünü ele geçirmişlerse, iktidarları geçerli, meşrû ve haklı sayılmaz.³⁴ J. Locke'a göre başkasının hakkı olan iktidarı kullanmak gayrimeşrûdur. Bu şekilde gasbla elde edilen yönetim de meşrû değildir.³⁵ Sternberger'e göre³⁶, erken Orta Çağlardan beri gasb ve hile ile yönetimi elde etme kavramı, aslında meşrûiyet kavramına eşlik etmiş ve meşrûiyeti açıklamaya yardımcı bulunmuştur.

Gâsıb yönetimler de aslında idareyi ele geçirdikten sonra gayrimeşrû bir şekilde elde ettikleri yönetimlerine meşrû bir form vermeye, başarılı olsalar da olmasalar da gasb edici iktidarlarını meşrûiyet kılıfıyla örtmeye çalışmışlardır. Esasen gâsıblar, kendilerinin meşrû olduklarını ileri sürmüş veya *meşrûiyet standartlarının*, gerçekte verili bir toplum veya medeniyet için geçerli olduğunu söylemişlerdir. Fakat her hâlükârda denilebilir ki, ister geleneksel meşrûluk prensiplerini izleyen toplumlar, isterse karizmatik veya devrimci meşrûiyet prensiplerini takip eden düzenler, yahut ister temelde dinî meşrûiyete başvuran toplumlar, isterse temelde din dışı meşrûiyete sahip olan yönetimler, izledikleri söz konusu meşrûiyet prensiplerini ihlâl ettiklerinde meşrûiyetlerini kaybeder, gayrimeşrû olurlar ve meşrûlaştırıcı aktörler, meşrûlaştırdıkları başka bir otorite veya yönetimi getirme çabasına düşerler. Belirtmek gerekir ki meşrû görülen devlet ve iktidarlarda toplumla yönetim arasında *uzlaşma* var demektir. Gayrimeşrû görülen devlet ve iktidarlarda ise toplumla yönetim arasında tersine *uzlaşmazlık* mevcut demektir.³⁷ Bir siyasal sistemin meşrûluğu konusunda uzlaşma oranı ne derece yüksek olursa, rejim o derece kuvvetli bir temel üzerine oturmuş demektir.³⁸

34. Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 7. bs., Beta Basım Yayın Dağıtım, İstanbul 1995, s. 84.

35. A.e., s. 159.

36. D. Sternberger, "a.g.m.", s. 244.

37. V. Akyüz, *a.g.e.*, ss. 70-71.

38. Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, Ankara Ü. Hukuk F. Yay., Ankara 1975, s. 59.

Meşrûiyet Krizi

Meşrûiyet ve meşrûlaştırım ile ilgili buraya kadar söylenilenlerden anlaşıldığı gibi, devlet ve toplum düzeninin *istikrar* kazanmasıyla meşrûiyet arasında doğru orantılı bir ilişki vardır. Siyasal açıdan konuya yaklaşılarak diyebiliriz ki meşrûluk, yönetimi kolaylaştıran, sağlamlaştıran, daha istikrarlı ve etkili kılan bir faktördür.³⁹ Eğer düzen veya iktidar, meşrûiyet elde etmiş ve meşrûlaştırıcıların haklılaştırımını almışsa o takdirde söz konusu düzen ve iktidarın istikrarından söz edilebilir. Meşrûluğun düzeyi yüksekse *istikrar* da o oranda yüksektir. Meşrûiyetin düzeyi düşükse, istikrar da o oranda düşüktür. Aksi halde, yani otoritenin geçerliliği veya haklılığı toplum veya toplum içindeki güçlü bazı gruplar tarafından kabul edilmezse, bir meşrûiyet krizinden, bir meşrûlaştırım krizinden, otoritenin meşrûlaştırımı krizinden bahsedilebilir.

Genellikle hızlı değişim ve farklılaşım zamanlarında kendini gösteren ve modern toplumsal düzenlerin önemli bir özelliği olarak karşımıza çıkan *meşrûiyet krizi*,⁴⁰ benimsenen meşrûiyet prensipleri ve ya standartları ihlâl edildiği, devletin yeni bir yapılanmaya geçtiği ve yeni yapılanmada mevcut aktif meşrûlaştırıcı aktörlere yeterince yer vermediği zaman ortaya çıkacağı gibi⁴¹; toplum içindeki farklı kutsalsal, sınıfsal vb. meşrûlaştırıcıların birbirinden farklı meşrûiyet kaynak veya faktörlerine sahip oldukları ve meşrûiyet uyumsuzluğu nedeniyle çatışmaya girdikleri zamanlarda, yani *meşrûiyet çatışması* olduğu durumlarda da ortaya çıkar. Meşrûiyet krizi, ayrıca devlet ve ya hükümetin kendine yönelik itirazları boşa çıkaramadığı, meşrûlaştırım için ahlâkî, aklî, dinî vs. yönden getirdiği izahlar yeterince tatmin edici olmadığı zamanlarda da kendini gösterir. *Meşrûlaştırım krizi* ortaya çıktığında, olması gereken itâat ve sadâkatin yeterince olmadığı; Habermas'ın deyimiyle meşrûlaştırıcı sistemin, istenen kitle-

39. A.g.e., s. 58.

40. Ahmet Çiğdem, "Sosyoloji, Tarih ve Özgürleşim", *Tarih ve Sosyoloji Dergisi*, İstanbul Ü. Edebiyat F. Tarih Araştırmaları Merkezi, 28-29 Mayıs 1990, İstanbul 1991, ss. 35-36; V. Akyüz, a.g.e., ss. 70-71.

41. S. M. Lipset, a.g.e., s. 60.

sel sadâkat düzeyini devam ettirmede başarılı olmadığı anlaşılır.⁴² Meşrûiyet kriziyle, kurumların meşrûiyetinin erozyona uğraması, aşınması söz konusudur. *Meşrûluğun erozyonunun tonu* oranında meşrûiyet krizinin tonu da değişir. Robert N. Bellah, 19. yüzyılın sonlarında çoğu Avrupa ülkelerinde belli sektörler arasında, özellikle çalışan sınıf ve entellektüeller arasında bu mânâda kurumların meşrûiyet erozyonuna maruz kaldığından ve 1960'larda Amerika'da böyle bir erozyonun işaretlerinin kendini göstermeye başladığından bahsetmektedir.⁴³

Meşrûiyet krizinin olduğu bir toplumda *meşrûiyet açığı/kaybı*, meşrûiyet kaybı oranında da *istikrarsızlık* başgösterir. Meşrûiyet ve meşrûlaştırım açığı/kaybı, ne kadar çok olursa, o kadar çok meşrûlaştırım zorluk ve problemleri olur. Meşrûlaştırım açığı/kaybı, meşrûlaştırım sisteminin zayıflaması, etkili meşrûlaştırımın yerini zayıf meşrûlaştırımın alması, meşrûlaştırım gücünde azalma, meşrûlaştırımın problemlili hale gelmesi, yapı içinde meşrûlaştırmaya dayalı ilişkilerin bu ilişki özelliğini kaybetmesi, meşrûlaştırıcıların desteğini çekmesi demektir. Meşrûlaştırım kaybı, mevcut yönetimin meşrûlaştırım kaybı oranında muhâlefetin veya alternatif yönetim biçimlerinin meşrûlaştırım gücü elde etmelerini sağlar.

Meşrûiyet krizinin çıkması veya meşrûiyetin sorunlu hale gelmesi, *meşrûiyetin gerekçesinin* ihlâl edilmesi, tabir caizse *meşrûluğun meşrûluğunu* yitirmesiyle de izah edilebilir. Başta verdiğimiz örneği hatırlayacak olursak durum daha net anlaşılabilir: Bir üniversite hocası, sınıfta ders yaparken öğrencilerinin gürültü yapmamaları, öğrencilerin o hocayı meşrû otorite olarak kabul etmelerine dayanır. Bilindiği üzere öğrenciler gürültü yapmadan hocayı veya öğretmeni dinlerlerse, o dersini verebilir, eğitim işlevini yerine getirebilir. Burada öğrencilerin hocayı meşrû olarak görme gerekçesi, eğitimidir. Eğer hoca, eğitimin dışına çıkar ve öğrencilerin özel alanlarına veya başka

42. Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, İng. Çev. T. McCarthy, Beacon Press, Boston 1975, s. 46.

43. Robert N. Bellah, "New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity", *Varieties of Civil Religion*, Ed. Robert N. Bellah-Phillip E. Hammond, Harper-Row, New York, 1980, ss.168 vd.

aksiyonlarına müdahale ederse, o durumda öğrencilerin gözünde meşrûluktan çıkar, gayrimeşrû duruma düşer.

Legitimation Crisis'in yazarı Habermas'a göre⁴⁴, bir *kimlik krizi* olan meşrûlaştırma (veya meşrûlaşma) krizi, girdi krizi ile alakalıdır. *Girdi krizi* ise yaygın sadâkat ve bağıllıkta ortaya çıkan problemi ifade eder. Habermas'ın meşrûlaştırım teorisinde politik sistem mümkün olduğunca yaygın bir kitlesel sadâkat girdisi gerektirir. Girdi krizi meşrûlaştırım krizi formuna sahiptir. Meşrûlaştırım krizi, sistem bütünleşmesini tehlikeye atmaktan değil, yönetsel planlama görevlerinin yerine getirilmesinin depolitize kamusal alanın yapısını ve böylece üretim araçlarının özel otonom tabiatının formal olarak demokratik teminini gündeme getirmesinden kaynaklanır. Habermas, bir başka ifadeyle meşrûlaştırım krizinin, normatif yapılar değişmeden kaldığı zaman bile politik sistemdeki değişikliklerden doğan ve mevcut meşrûlaştırım kaynağı tarafından karşılanamayan bir *meşrûlaştırım ihtiyacı*ndan kaynaklandığını belirtir. Meşrûlaştırım krizini ileri kapitalist toplumların önemli bir problemi olarak gören Habermas, ekonomik, politik ve sosyokültürel sistem içinde ekonomik, rasyonellik, meşrûlaştırım ve motivasyon kriz eğilimleri bulunduğundan bahseder ve meşrûlaştırım krizini politik sistemde meydana gelen kimlik krizi olarak görür. Meşrûlaştırım krizi, meşrûlaştırım kaybının veya kaybolan meşrûlaştırımın sisteme uygun *ödüllerle* dengelenmemesiyle yakından ilişkilidir; Bir meşrûlaştırım krizi, söz konusu ödüllere olan *talepler* mevcut değer miktarından daha hızlı arttığında veya beklentiler, bu ödüllerle tatmin edilemeyecek boyutlara ulaştığında ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle meşrûlaştırım krizi, ancak mevcut değerlerin niceliğiyle veya genel olarak sisteme uyan ödüllerle karşılanamayan beklentilerin sistematik olarak üretilmesi durumunda öngörülebilir. Habermas'a göre o halde meşrûlaştırım krizi, sosyokültürel sistem, çıktının devlet ve sosyal iş sistemi için disfonksiyonel hale gelmesine yol açacak şekilde değiştiğinde ortaya çıkan *motivasyon krizi*ne, yani devlet, eğitim sistemi ve meslekî sistem tarafından ilan edilen güdülere ihtiyaç ile sosyokültürel sistem tarafından tedarik edilen motivasyon arasındaki çelişkiye dayalı olsa gerektir.

44. J. Habermas, *a.g.e.*, ss. 45-75 vd.

Meşrûiyet ve Muhâlefet

Meşrûiyet krizinden söz açmışken, *meşrûiyet-muhâlefet* ilişkisine değinmek de yerinde olacaktır.

Bir devlet veya yönetim için meşrûiyet krizi söz konusu ise ve toplumun yönetimi meşrû görmesini sağlayacak özellikler ortadan kalkmışsa, o takdirde toplum, meşrû olma özelliğini kaybeden yönetim veya iktidara karşı çıkma ve onun yerine geçme hakkı olan bir muhâlefet çıkaracaktır. Muhâlefet noktasında ise, meşrûlaştırım krizi yaşayan mevcut yönetime karşı iki alternatiften söz edilebilir: Ya otoritenin farklı bir meşrûlaştırımını yansıtmak üzere, yönetim biçiminde bazen devrim aracılığıyla gelen bir değişiklik ya da mevcut yönetimin otoritesinin yapısını değişikliğe uğratmadan aynen muhâfaza etme çabası içinde geçerli meşrûlaştırımda bir modifikasyona gitmek. Birincisine Amerikan Devrimi, ikincisine ise yine Amerika'da Cumhuriyetçilerin kongre üstünlüğü örnek olarak zikredilebilir.⁴⁵ Tabiatıyla ifadelerden de anlaşılacağı üzere muhâlefete geçenlerin de meşrû sayılması gerekmektedir. Muhâlefetin, muhâlefetin geçerli olabilmesi, meşrû görülmesi ve haklılaştırılmasına bağlıdır. Meşrû bir tarzda ortaya çıkmayan muhâlefet başarılı olsun ya da olmasın, toplum tarafından olumlu karşılanmayacaktır. Meşrû sayılmayan muhâlefet, çeşitli toplumlarda farklı şekillerde isimlendirilerek mahkûm edilebilir. Meselâ İslâm tarihinde meşrû olmayan muhâlefetlere fitne ve fesat nitelendirmeleri yapılmıştır.⁴⁶ Bu örneği biraz açmak gerekirse denilebilir ki, İslâm toplumlarında muhâlefet olgusunun geçerliliği, meşrû görülmesine bağlıdır. Bu çerçevede ikaz, itiraz, protesto gibi muhâlefet biçimlerinin, halife, halife-sultan veya toplum katında meşrû görülebilmesi için de İslâmî sınırlar içinde yer almaları, İslâm'ın temel prensiplerine göre hareket etmeleri şarttır. Bu yönüyle aslında İslâm'da ve İslâm toplumlarının yönetiminde muhâlefet, dine aykırı olan her şeye karşı çıkış olarak tesbit edilebilir. Bu anlamda da İslâm toplumunda her

45. Richard Hooker, "Legitimation of Authority", <http://www.wsu.edu:8080/dee/GLOSSARY/LEGIT.HTM>, 07.03.2002.

46. Bkz. Abdülhâlık Mustafa Nevin, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhâlefet*, Çev. Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1990, s. 59.

Müslüman fert, grup veya cemâat, yönetici ve yönetilen, potansiyel olarak muhâlefet etme hakkına sahiptir. *Biat*, *şûrâ* ve *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker* prensipleri, doğal olarak Müslümanlara bu hakkı tanımaktadır.⁴⁷

Hülâsâ diyebiliriz ki; devlet, sultan veya yönetici, meşrûiyetini temelde dinden sağladığı gibi, muhâlif cephe veya cepheler de meşrûiyetlerini dinden elde etmek zorundadırlar. Bir olgu olarak muhâlefet, İslâm toplumunun çerçevesi içinde yer alır; dolayısıyla dine dayanmak ve meşrûluğunu dinden alarak kendisini haklılaştırmak zorundadır. “İslâm idealizmini gerçekleştirmek için siyasî toplumda yaşama zarûretinden doğan siyasî bir olgu” olarak muhâlefet,⁴⁸ eğer mevcut halifeyi, halife-sultanı, yönetimi ya da yönetici seçkinleri, yerlerinden uzaklaştırıp kendisi geçmek istiyorsa; o durumda toplumu, mevcûdun meşrûiyetini yitirdiğine dair ikna etmesi veya toplumun bunu bizzat görmesi ve muhâlefetin kendisinin de bu meşrûiyetin kendisine geçtiğini kanıtlaması gerekmektedir. Aksi halde muhâlefet de meşrû addedilmez ve ona da muhâlif bir hareket yönelebilir. İslâm toplumunun varlığının korunması bu çerçevede bir muhâlefeti gerekli kılar. Fârâbî'nin *erdemli şehir*,⁴⁹ Erich Fromm'un *sağlıklı toplum*⁵⁰ nitelemesinden yararlanarak, bu muhâlefete İslâmî toplumlar bağlamında erdemli veya sağlıklı muhâlefet, buna uymayana ise erdemsiz veya sağlıklı-patalojik muhâlefet diyebiliriz.

Bu noktada, İslâm tarihinde ve tarihçiliğinde kendini gösteren fitne olgusuna işaret etmek yararlı olabilir. İslâm toplumu içinde ortaya çıkan muhâlefet hareketleri meşrûiyetlerini kazanmışlarsa, sağlıklı muhâlefet olarak toplum ve devlet katında olumlu bir makamda yerlerini alırlar; ancak sağlıklı bir muhâlefet söz konusuysa, bu bir fit-

47. Bkz. *a.e.*, ss. 54-61. Bu çerçevede İslâm toplumunda devlete itâat-meşrûiyet ilişkisi hakkında bkz. Bernard Lewis, *İslâm'ın Siyasal Dili*, Rey Yay., İstanbul 1992, ss. 141-176.

48. A. M. Nevin, s. 60.

49. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, Çev. Nafiz Danışman, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1990.

50. Bkz. Erich Fromm, *Sağlıklı Toplum*, Çev. Yurdanur Salman-Zeynep Tanrısever, 2. bs., Payel Yay., İstanbul 1990.

ne olarak addedilir.⁵¹ Osmanlı tarihçileri de bu fitne türünden muhâlefet olgusuna işaret ederler. Devlete karşı yapılan muhâlefet, özellikle isyan biçiminde kendini gösteren karşıt hareketler, Osmanlı tarihlerinde fitne olarak adlandırılarak mahkûm edilirler.⁵² Hoca Sadeddîn Efendi'nin, Nâimâ'nın, Cevdet Paşa'nın, Lütî'nin vb. tarihlerinde bunu görmek mümkündür. Meselâ Tanzimat Dönemi tarihçisi Cevdet Paşa, Mekke ulemâsının Tanzimat'a karşı girdiği olaylı muhâlefet hareketini ("ihtilâl teşebbüsü"nü⁵³) fitne olarak adlandırmakta, Mekke Emîri Şerif Abdülmuttalib ve Mekke Reisü'l-Ulemâ'sı Cemal Efendilerin fitne çıkardıklarını,⁵⁴ Cemal Efendi'nin Reisü'l-Ulemâ iken reis-i ehl-i fitne ve fesat olduğunu söylemektedir.⁵⁵

Sonuç olarak bir siyasî sistemin veya devletin var olabilmesi, yönetimde varlık gösterebilmesi, geçerliliğini sağlayabilmesi ve iktidarını sürdürebilmesi, meşrûlaştırım kaynaklarının olmasına, insanlar nezdinde meşrûiyet sağlamasına bağlıdır.⁵⁶ Diğer siyasî kurumlar gibi insanın insana egemenliği ilişkisi olan devletin var olabilmesi için yönetilenlerin, egemen güçlerin sahip olduklarını iddia ettikleri otoriteye itâat etmeleri gerekir. Bu itâat nasıl sağlanır? Otorite altındakilerin otoriteyi meşrû görmeleriyle sağlanır.⁵⁷ İnsanların meşrû olduğuna inanmadığı bir siyasî sistemin veya iktidarın istikrarlı olması, halkla uyum ve uzlaşma içinde bulunması ve daha da önemlisi ayakta kalabilmesi mümkün görünmemektedir. O halde diyebiliriz ki otoritenin iktidarını ve tabiatıyla otoritesini sürdürebilmesi, kendini yönetilenler

51. A. M. Nevin, *a.g.e.*, s. 59. İslâm siyaset dilinde fitne kavramı için bkz. B. Lewis, *a.g.e.*, s. 148.

52. Bkz. Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Çev. Ömer Laçiner, 2. bs., İletişim Yay., İstanbul 1996, s. 29.

53. C. Paşa, *Tezâkir*, c. 1, Haz. Cavid Baysun, 2. bs., TTKY., Ankara 1986, ss. 132, 139.

54. *A.e.*, c.1, ss. 101-113.

55. *A.e.*, c.1, s. 111.

56. Talcott Parsons, "Introduction", *Sociology of Religion*, Çev. Ephraim Fischhoff, Beacon Press, Boston 1964, s. xl.

57. M. Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 80. Bkz. E. A. S., "Authority: Legitimation of Authority", *A Dictionary of Sociology*, Ed. G. Düncan Mitchell, Routledge-Kegan Paul, London 1968, ss. 14-15.

katında bir şekilde meşrûlaştırmasına bağlıdır.⁵⁸ Bunu biraz açarak şöyle ifade etmek mümkündür: Siyasî sistemin varlığını sürdürebilmesi için meşrûiyete ve meşrûlaştırıcı desteğe ihtiyacı bulunmaktadır. Devletin, meşrûiyet ve destek olmadan otoritesini ve iktidarını yürütmesi zordur. İşte bu meşrûiyet ve desteği siyasî sistem, çeşitli meşrûlaştırıcılarla çeşitli vasıtalarla, sözelimi bir kurum, örgüt veya grup gibi meşrûlaştırıcılarla, gelenek, inanç, din, yasa, hukuk, ideoloji, rasyonel bir gerekçe, karizma,⁵⁹ herhangi bir kültürel öge gibi meşrûiyet vasıtalarından alabilir.⁶⁰ Devlet, meşrûiyetini sağladığı kaynak, faktör veya unsurlar vasıtasıyla toplumun, siyasî grup ve kurumların desteğini alarak muşrû bir iktidara sahip olur. Devlet, meşrûiyetini söz konusu unsurların birkaçıyla, hepsiyle veya temelde birini öne çıkararak sağlayabilir. *Meşrûiyet aracı* toplum katında ne kadar bağlayıcı ise, devlet de varlığını o kadar uzun sürdürür.

Devletin meşrûiyet aracı olarak aldığı unsurları, yani meşrûlaştırım kaynaklarını, gerçekten devlet ve toplum içselleştirerek kabul edebileceği, yani sahiden inanarak meşrûiyet vasıtası olarak benimseyebileceği gibi; devlet, sırf varlığını koruyabilmek ve toplum katında meşrûiyet elde edebilmek için de alabilir, siyasî bir araç olarak değerlendirebilir. Yani meşrûiyette tabîlik ve sahicilik olduğu gibi manipülasyon veya pragmatizm de olabilir.

Meşrûiyetle ilgili hususlardan bir diğeri ise, siyasî sistemin yahut devletin kendisini meşrûlaştırmada tam olarak başarılı olabilmesi için hem yasal hem de sosyolojik düzlemde meşrû kabul edilmesinin şart olduğu konusudur. Bir devlet veya bir idare, kanunî anlamda meşrûluk kazanabilir; ancak bu yeterli değildir. Devlet için asıl gerekli olan,

58. Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, 10.bs., Beta basım Yayın Dağ., İstanbul 1990, s. 377; Hayati Hazır, *Anayasa Hukuku (Genel Esaslar ve Siyasi Rejimler)*, Selçuk Ü. Yay., Konya 1990, ss. 70-71.

59. Bkz. M. Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, ss. 65-68, 315-381.

60. Meredith B. McGuire, *Religion: The Social Context*, 2. bs., Wads Wordth Publishing Company, California 1987, ss. 25-26; Michael Hill, *A Sociology of Religion*, 3. bs., Heinemann Educational Books, London 1973, ss. 140-147.

toplumdan meşrûiyet (sosyolojik meşrûiyet) elde edebilmektir. Başka bir ifadeyle *legality* (kanunîlik) ile *legitimacy* (meşrûiyet-meşrûluk) aynı şey değildir.⁶¹ Bu durumda *kanunlaştırma* (legislation) ile *meşrûlaştırmanın* (legitimation) da aynı şeyler olmadıklarını zikretmek gerek. Şu halde bazen kanunî manada kendini meşrû gören bir yönetim, sosyolojik ve siyasî anlamda meşrû sayılmayabilir.⁶²

Şu halde meşrû iktidar, yönetilenlerin meşrû olarak kabul ettiği iktidardır. Bu anlamda meşrûiyet, siyasal iktidarın sağlanması ve elde tutulması bakımından son derece önemli faktörlerdendir. Bir siyasî sistemde yönetilenler, iktidarın meşrûluğuna inandıkları ölçüde onu kabul eder ve kararlarına uyarlar.⁶³

Muhâlefet ve meşrûiyetle ilgili olarak buraya kadar söylenenlerden anlaşıldığı gibi, siyasal iktidarın meşrûluğunun devam etmesi için kendisine yönelen itirazları çürütmesi gerekmektedir. İtirazlara, muhâlefet hareketlerinin kendisine karşı geliştirdiği söz ve eylemlere öyle cevap vermelidir ki o cevaplar, kendisinin meşrûluğuna hizmet etsinler.

DİNÎ MEŞRÛLAŞTIRIM

Dinin meşrûlaştırma işlevi

Dinî meşrûiyet, meşrûluğun, geçerliliğin, haklılığın, yasallığın dinden ve dinî kaynaklardan sağlandığı bir durumu ifade eder. Dinî meşrûiyet, meşrûluğun dinden ve dinî kaynaklardan, üstten, aşkın olandan, dinin renk verdiği gelenekten elde edildiği meşrûiyettir. Bu durumda dinî meşrûlaştırım, din ve dinî kaynaklar yoluyla haklılaştırma, açıklama ve geçerlilik kazandırma sürecini ifade etmektedir.

61. D. Sternberger, "a.g.m.", s. 247; M. Kapani, *a.g.e.*, ss. 55-56.

62. Bkz. Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 6. bs., Bilgi Yay., İstanbul 1992, s. 89; M. Weber, *a.g.e.*, s. 364; A. M. Nevin, *a.g.e.*, ss. 36, 313; Niyazi Öktem, *Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, Der Yay., İstanbul 1993, s. 316.

63. H. Hazır, *a.g.e.*, ss. 75-76.

İnsanlık tarihini, iktidar mücâdelelerini, devletleri, sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasî olayları anlayabilmede, dinî meşrûiyet ve meşrûlaştırımı kavramak büyük önem taşımaktadır. Tarihsel ve toplumsal olarak bakıldığında görülür ki dinî meşrûlaştırım aracılığıyla savaşlar, ‘kutsal savaşlar’ olarak haklılaştırılır; sorumluluk veya mükellefiyetler, ‘kutsal görevler’ olarak geçerlilik elde eder; üstünlük, güç, baskı veya egemenlik, ‘İlâhî krallık’ olarak haklılık payesine kavuşturulur.⁶⁴

Berger’in deyimiyle din, meşrûlaştırımın tarihî bakımından en yaygın, en derinlikli ve en etkin aracı olagelmıştır.⁶⁵ Denilebilir ki, insanlık tarihinin çoğunda toplumun devamı için temel prensipler, din tarafından sağlanmıştır. Dinî meşrûlaştırımın kendisiyle işlediği mekanizma, esas itibarıyla basittir. Toplumun yapı ve kurumları, kâinâtın temel düzeninin parçası olarak yorumlanır. Bu şekilde sosyal deneyimin rutinleri, tanrılar tarafından amaçlandığı gibi doğrudan doğruya eşyanın tam tabiatına bağlanır.⁶⁶

Din meşrûlaştırıcı işleviyle statükoyu, mevcut sosyal düzen ve düzenlemeleri, kurumları, kurumların işleyiş biçimlerini vb. meşrûlaştırıp geçerli kılar. Dinin statükoyu meşrûlaştırımı, bazen dominant sınıflar ve dominant dinî organizasyonlar arasında var olan direkt anlaşmanın sonucu olarak gerçekleşir. Dinî organizasyonlar ve onların personeli, çoğu kez kazanılmış haklara sahiptirler; onlar bu haklarını, politik ve ekonomik alanlardaki baskın gruplarla birliktelik yoluyla korurlar. Aynı zamanda baskın gruplar, sık sık, dinî kendi amaçlarına hizmet etmesi doğrultusunda manipüle etmeye çalışırlar. Machiavelli de dinin meşrûlaştırıcı gücünü kabul etmiş ve yasa koyuculara yasaları için İlâhî otoriteye başvurmalarını tavsiye etmiştir.⁶⁷

Din, kadın ve erkeğin toplum içindeki konumunu, statüsünü, görevini meşrûlaştırdığı gibi sosyal grup, sınıf, tabaka, cemâat ve toplulukların toplum içindeki yerlerini izah eder, geçerli hale getirir, toplum katında “rasyonelleştirir”. Meselâ Hint kast sistemini meşrûlaştı-

64. Meredith McGuire, *Religion: The Social Context*, s. 194.

65. P. L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 65.

66. Peter L. Berger-Brigitte Berger, *Sociology A Biographical Approach*, 2. bs., Basic Books, New York 1975, ss. 19-20.

67. M. McGuire, *a.g.e.*, s. 194.

arak Hinduların o sistemi kabul etmelerini temin eder. Din, davranış ve düşüncelerimizi, bireyin iç dünyasında olup bitenleri, inanç ve bilinçlerini, bilgi ve tezlerini, toplumsal kurumları, siyasal ve toplumsal düzeni, onlara kutsallık kazandırmak⁶⁸ ve nihaî olarak geçerli ontolojik statüler bahşetmek, yani onları kutsal ve kozmik referans çerçevesine yerleştirmek sûretiyle meşrûlaştırır; başka bir ifadeyle beşerî açıdan tanımlanan realiteyi, nihaî, evrensel ve kutsal bir realiteye bağlayarak⁶⁹ sübjektif ve objektif düzlemlerde haklılaştırır. Sosyal bir fenomen olarak din, sıklıkla kutsal kökeni olmayan yapıları meşrûlaştırır. Bu nedenle dinî meşrûlaştırım, toplumların düzenleri için çok önemli görülmüştür. Din, marjinal durumları dahi her şeyi kuşatan kutsal ve aşkın realiteye uygun olarak meşrûlaştırmak sûretiyle toplumsal olarak tanımlanan gerçekliği muhafaza eder.⁷⁰ Dinî meşrûlaştırmayla meşrûiyet kazanan bir toplum düzenine karşı gelmek ise, büyük tehlikeleri göze almak demektir. Bunu yapmak, karanlığın ilkel güçleriyle sözleşme yapmakla eşdeğer görülür.⁷¹

Din, grup içinde genellikle güç kullanımıyla başlayan eşitsizlik ilişkisini, bu ilişkinin etki ve sonuçlarını, gücü elinde tutan ve güce maruz kalanların durumlarını da haklılaştırır, meşrû bir zemine oturur. Din grup içinde yüksek statüye sahip olanların durumlarını, üstünlüklerini, onların neden bu konumda olduklarını izah ederek geçerli kılar. Aynı şekilde din, hükmedilenlerin, kendi düşük pozisyonlarını, neden bu pozisyonda olduklarını açıklayarak meşrû kılar. Din, her iki kesimin *karşıt-meşrûluk*larını sağlama ve geliştirmelerinde etkili bir rol oynar.

Dinin ve tabiatıyla dinî meşrûlaştırımın etkin işlevleri nedeniyle büyük oranda veya belirli bir miktarda dinî meşrûlaştırmaya başvurmayan -isteyerek veya istemeyerek- bir sosyal ve siyasal düzen ya da devlet düşünmek imkânsız gibi görünmektedir. Dine en uzak duran

68. Clifford Geertz, *The Interpretations of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York 1973, ss. 123-126 vd.

69. Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, Doubleday and Company, Inc., Garden City, New York 1967, ss. 33 vd.

70. A.e., s. 44.

71. P. L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, s. 73.

güç, iktidar, düzen veya devletler dahi dinî meşrûlaştırmaya başvurmak zorunda kalmışlardır.⁷² Hiçbir toplumda din ve siyaset birbirini ihmal etmez.⁷³ Özellikle dinî meşrûlaştırmada burada önemli bir rol oynar.

Din-siyaset ilişkisi söz konusu olduğunda, dünyevî gücün dinî inanç ve sembollerce meşrûlaştırılması probleminin uzun ve kompleks bir tarihinin olduğunu⁷⁴ söyleyebiliriz. Gerçekten de devletler, öteden beri varlıklarını sürdürebilmek için dinî meşrûlaştırmaya şu veya bu şekilde başvurmuşlardır. Çünkü din, toplumsal düzenin entegrasyonu ve statükonun meşrûlaştırımına hizmet edebilecek kabiliyete sahiptir.⁷⁵ Din, meşrûlaştırma işleviyle, Montesquieu'nun da ifade ettiği⁷⁶ gibi otoriteye itâati destekleyip bağımsızlık ruhunu dizginleyerek toplumsal düzenin korunup sürdürülmesine katkıda bulunur. Bu nedenle dinî meşrûlaştırmaya hemen hemen bütün devletler, hatta kurumsal düzlemde din ile arasına mesafe koyan devletler dahi başvurma yoluna giderler. Bu durumun, dinî meşrûlaştırmının rolünün muğlaklaştığı, meşrûiyet krizlerinin yaşandığı ve tartışıldığı modern laik devlet düzenleri⁷⁷ için dahi geçerli olduğu söylenebilir.

Weber'in de ortaya koyduğu gibi din toplumda gücün kullanımını haklı gösterir, açıklar ve rasyonalize eder. İnsan sadece güç ve imtiyaz istemek ve elde etmekle kalmaz, aynı zamanda bunların kendine bir hak olarak ait olduğu hissini duymak ve kendisinin haklılığı konusunda insanları ikna etmek, o noktada insanlara açıklamalar getirmek de ister. İşte burada dinî meşrûlaştırmada işlev görür. İlkçağlardan beri din, ortaya koyduğu gerekçelerle güçlülerin ve zayıfların,

72. J. L. Adams-T. Mikelson, "Legitimation", ss. 500-508.

73. Robert N. Bellah, "Introduction", *Varieties of Civil Religion*, Ed. Robert N. Bellah-Phillip E. Hammond, Harper-Row, New York, 1980, s. vii.

74. Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, Heinemann Educational Books, London 1983, 178.

75. T. Luckmann, *a.g.e.*, ss. 67, 61.

76. Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, Çev. Özkan Gözel, Kaknüs Yay., İstanbul 1999, s. 118.

77. J.L. Adams-T. Mikelson, "a.g.m.", s. 507.

üstün olanların ve alttakilerin durumlarını meşrûlaştırmaktadır. Din, bu dünyanın fiilî iktidarlarını evrenin *a priori* doğru düzeninin görüntülerine dönüştürerek sosyal kontrolün etkili bir biçimde işlemini sürdürür. Gücün ve iktidarın bu şekilde meşrûlaştırılması, belli başlı zorunlu toplumsal düzenlemeler söz konusu olduğunda veya belirli hususlar, bireyden büyük fedâkârlıklar istediğinde özellikle önem kazanır. Toplumda evlilik, mülk edinme gibi ana konular, güçlü dinî meşrûlaştırma ile desteklenen son derece kuvvetli sosyal kontrollerle desteklenmektedir. Bugün laik hukuk sisteminin geçerli olduğu son derece dünyevîleşmiş kabul edilen toplumlarda bile evlilik ve mülk edinme, kutsal kurumlar olarak kabul edilirler. Daha doğrusu aile ve evlilik, din ile meşrû kurumlar haline getirilir. Böylece evlilik, neredeyse evrensel düzlemde kutsallık taşır.⁷⁸ Bu durumda denilebilir ki din, aile vb. kurumları meşrûlaştırma gücüne sahip bir kurum veya fenomendir.

Belirtilmelidir ki dinî meşrûlaştırmalar, sadece mevcut sosyal durum ve düzenlemeleri haklılaştırmak, açıklamak ve geçerli kılmak için kullanılmazlar. Dinî meşrûlaştırmalar, mevcut toplumsal düzeni eleştirme, reddetme, ona muhâlefet etme biçimlerine de potansiyel olarak sahiptirler. Dinî meşrûlaştırmalar, devrimci bir hareketi haklılaştırmak için dahi devreye sokulabilirler. O halde denilebilir ki dinî meşrûlaştırmalar, sadece dominant grupların bir aracı olmaz; aynı zamanda alt ve itizalci, ayrılıkçı, muhâlif grupların eylemlerini haklı kılmak için de aracalık edebilir.⁷⁹

Değişim ve Dinî Meşrûlaştırım

Modernlik-geleneksellik, modern toplum-geleneksel toplum gibi karşılaştırmalarda değişim-din ilişkileri, işlenen en başat konulardandır. Din-değişim ilişkileri bağlamında geleneksel toplumlarda dinin muhâfazakâr bir rol oynayarak mevcut politik, ekonomik ve

78. P.L. Berger, "Dini Kurumlar", *Toplumbilimi Yazıları*, Çev. Adil Çiftçi, Anadolu Yay., İzmir 1999, ss. 84-85.

79. M. McGuire, *a.g.e.*, s. 20.

sosyal sistemi meşrûlaştırdığı, statükoyu desteklediği, kitleleri yönetime itâate yönelttiği ve böylece toplumsal bütünleşmeye hizmet ettiği,⁸⁰ moda yaklaşımlardandır. Bu yaklaşıma göre hızlı değişim yaşıyan modern toplumlarda ise din, sekülerleşmenin yayılmasına karşın geri plana çekilmiş olup geleneksel toplumlarda gördüğü işlevi yerine getirmemektedir. Esasen din-değişim ilişkilerinde böyle katı kategorik yaklaşımların doğru olmadığı, dinin geleneksel toplumlarda da modern toplumlarda da yukarıda belirtilen işlevlerini de, o işlevlerinin tersini de görebildiği, değişimi meşrûlaştırebildiği, meşrûlaştırım gücüyle değişimin motoru olabildiği, statükoya rağmen kitleleri harekete geçirebildiği,⁸¹ çok derin gözlemler gerektirmeyecek kadar açıktır. Kısaca din değişimi meşrûlaştırma gücüne sahiptir ve bu noktada değişimin dinî meşrûlaştırımından bahsetmek mümkündür.

Dinî Meşrûlaştırım ve Siyasal Düzen

Daha önce de ifade edildiği gibi siyasî iktidarın veya devletin varlığının süreklilik kazanması, toplum katındaki meşrûluğun devamlılığı

80. Donald Eugene Smith, "Religion and Political Modernization: Comparative Perspectives", *Religion and Political Modernization*, Ed. D. E. Smith, Yale University Press, London 1974, ss. 23 vd.

81. Bkz. Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003; Fazlur Rahman, "The Sources and Meaning of Islamic Socialism", *Religion and Political Modernization*, Ed. D. E. Smith, Yale University Press, London 1974, ss. 243-258; Guenter Lewy, "Nasserism and Islam: A Revolution in Search of Ideology", *Religion and Political Modernization*, Ed. D. E. Smith, Yale University Press, London 1974, ss. 259-281; George W. Grayson, "The Church and Military in Peru: From Reaction to Revolution", *Religion and Political Modernization*, Ed. D. E. Smith, Yale University Press, London 1974, ss. 303-324; Miriam Sharma-Jagdish P. Sharma, "Hinduism, Sarvodaya, and Social Change", *Religion and Political Modernization*, Ed. D. E. Smith, Yale University Press, London 1974, ss. 227-242; Donald Eugene Smith, "Gandhi, Hinduism, and Mass Politics", *Religion and Political Modernization*, Ed. D. E. Smith, Yale University Press, London 1974, ss. 135-146.

ğına bağlıdır.⁸² Devletin meşrûiyeti meselesi ise toplumun dinî sistemiyle çok yakın bir ilişki içindedir.⁸³

Meşrûlaştırım, yani meşrûiyet kazandırma, sosyal ve siyasal düzlemde dinin en önemli ve etkin işlevlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinî meşrûlaştırım hem din açısından hem de devlet açısından önem taşımaktadır. Konumuz bağlamında dinî meşrûlaştırım, dinin, özelde kendi mensupları genelde ise toplum katında siyasî düzeni yasallaştırması, geçerli kılması, yani haklılaştırması anlamında istihdam edilmektedir. Dinî meşrûlaştırım, siyasî alanda yapılan çeşitli düzenlemelerin niçin öyle yapıldıkları hakkındaki tüm sorular için dinî cevap oluşturur. Dinî meşrûlaştırımın yaptığı şey, aslında toplumsal ve siyasal olarak tanımlanan realiteyi korumaktır.

Dinî meşrûlaştırım, bizzat din veya din bilginleri, ulemâ ve diğer dinî önderler aracılığıyla gerçekleştirildiği gibi, yönetici elitler vasıtasıyla da gerçekleştirilebilir. Siyasî iktidar özellikle insanların kendisine itâatini sağlamada dinî meşrûlaştırmaya başvurur. Bu anlamda dinî meşrûlaştırım, devletin psikolojik otoritesini de meydana getirir. Psikolojik otoritesi bulunmayan bir yönetimin ise, ister istemez zorba olması zorunludur.⁸⁴

Günümüzde laik devlet anlayışı ve pratiğinin egemen olduğu toplum düzenlerinde de dinî meşrûlaştırmaya başvurulmakta, toplumun inandığı din ve dinî kurumlar, devletin ideolojik aygıtları olarak yeri ve zamanı geldiğinde modern ulus devletin meşrûlaştırımına hizmet etmektedir.

Dinin devlete meşrûluk sağlamasının örneklerini tarihsel olarak ve bugün, Hıristiyanlık, İslâm, Yahudilik ve diğer dinlerde görebiliriz. Sözgelimi Hıristiyanlık tarihine bakıldığında, kilise devlet ilişkilerinin bu tarihin derinliklerine uzandığı anlaşılır. Robert Bellah'a göre "dinî olmayan devlet fikri çok modern ve de belirsizdir. Batı tarihinin ço-

82. Musa Taşdelen, *Siyaset Sosyolojisi*, Kocav Yay., İstanbul 1997, s. 31.

83. Günter Kehr, *Din Sosyolojisi*, Çev. Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1992, s. 75.

84. Bertrand Russel, *İktidar*, Çev. Mete Ergin, Cem Yay., İstanbul 1990, s. 121.

ğunda Hristiyanlığın bir formu kurulu din olmuş ve devlete “dinî meşrûlaştırım sağlamıştır.”⁸⁵

Avrupa’da durum böyle olduğu gibi Amerika’da da durum böyledir. Amerika’da kilise ile devlet ayrılığının anayasal olarak düzenlenmesi, her ne kadar politik gücün direkt dinî meşrûlaştırımını azaltmışsa da din, politik, kültürel ve sosyoekonomik alanlarda önemli bir *ikna kaynağı* olarak kendini göstermektedir. Amerika’da din, genel olarak dominant sosyopolitik grupların çıkarlarına hizmet eden kölelik, ırkçı ayrılık, sanayileşme, uluslararası politika vb. durumları meşrûlaştırmak için kullanılmıştır.⁸⁶ Din, Amerikalıların cemâat ve cemiyet hayatlarında rol oynayan en önemli yollardan biridir. Amerikalılar her ne kadar kilise-devlet ayrılığını kabul etmişlerse de, dinin kamu alanında büyük bir rolünün olduğuna inanırlar. Gerçekte de Amerika’da din, geçmişten günümüze kadar hayatın bütün yönleriyle, özel ve şahsî meselelerle ilgili olduğu kadar sosyal, ekonomik ve siyasal meselelerle de ilgili olmuştur.⁸⁷ Robert Bellah’ın, *Amerikan sivil dini* olarak isimlendirdiği şey, Amerikan yönetiminde dinin meşrûlaştırım gücünü ifade etmektedir.⁸⁸ Başta Kennedy olmak üzere, Amerika devlet başkanlarının çeşitli konuşmalarındaki din temalarından çeşitli uygulamalara, devletin kiliselerle, din ile çeşitli düzeylerde kurduğu ilişkilere kadar birçok husus, Bellah’a göre Amerika’da dinî meşrûlaştırımın gücünü göstermektedir. Amerika’da dinî meşrûlaştırımın yansımalarını Amerika’nın Bağımsızlık Deklarasyonu’nda (The Declaration of Independence), hatta getirdiği din özgürlüğü ile Amerikan anayasasında dahi görmek mümkündür.

Türkiye’de de dinin, siyasal düzlemde meşrûlaştırım aracı olarak değerlendirildiği görülmektedir. Politikacılar, başbakanlar, cumhur-

85. Robert N. Bellah, “Religion and the Legitimation of the American Republic”, *Varieties of Civil Religion*, Ed. Robert N. Bellah-Phillip E. Hammond, Harper-Row, New York 1980, s. 5.

86. M. McGuire, *Religion: The Social Context*, s. 194.

87. N. Robert Bellah vd., *Habits of the Heart*, University of California Press, Berkeley 1996, ss. 219-220 vd.

88. Robert N. Bellah, *Beyond Belief, Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Harper-Row, New York 1970, ss. 169-189.

başkanları, üst düzey askerî yetkililer, bir konuyu toplumun çeşitli kesimleri katında geçerli hale sokmak için dinî meşrûlaştırmaya başvurmuş ve başvurumaktadırlar.

Meşrûiyet Krizi ve Din

Devlette, siyasal iktidarda meşrûiyet krizi baş gösterdiğinde, din güçlenebilir, iktidar dini ideolojik aygıt olarak değerlendirebilir; hatta din alternatif iktidar hesapları içinde yerini alabilir ve muhâlefete meşrûiyet kaynağı olabilir.

Modernleşme çabası içinde olan Batılı olmayan devletlerde yönetici seçkinlerin geleneksel değerler ve etkileşim kalıplarının yerine modernize edilmiş kurum ve normları geçirmede başarısız olmalarıyla ortaya meşrûiyet krizleri çıkabilmektedir. Bu durumlarda iktidarların, örneğin; İslâm dünyasında dine meşrûiyet kaynağı olarak başvurdukları, dinî sembolizmden yararlandıkları, dinî gruplarla işbirliğine gittikleri görülmektedir.⁸⁹ Gerçekten de dinde meşrûlaştırım krizini önleyebilecek güç bulunmaktadır. Toplum içinde siyasal merkeze itiraz etmek veya isyanda bulunmak sûretiyle kriz çıkarması mümkün olan çeşitli alt grupların desteğinin harekete geçirilmesi ve dolayısıyla krizin baştan önlenmesinde, o grupların ve de onların yönetimden taleplerinin meşrûlaştırılması, büyük önem arz eder. İşte bu meşrûlaştırımın gerçekleşmesinde din hatırı sayılır bir rol oynar.

Bu başlık altında *dinî meşrûiyet/meşrûlaştırım krizinden* de bahsetmek gerek. Bu krizi üç şekilde anlamak mümkündür: Birincisi, hangi din veya dinî görüşe, hatta bazen hangi dinî gruba göre hareket edileceği konusunda bir kararsızlık veya bir çatışma çıktığında kendini gösteren kriz; ikincisi, dinin etkinliğinde azalma olması, başka bir takım meşrûiyet kaynak ve araçlarının dine göre daha etkili varlık

89. E. Sahliyah, "Religious Resurgence and Political Modernization", *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*, Ed. E. Sahliyah, State University of New York, Albany, 1990, s. 8.

göstermeleriyle ortaya çıkan dinî meşrûlaştırım krizi; üçüncüsü ise, dinin siyasal yaşamda ortaya çıkan problemlere çözüm üretememesi sonucu meydana gelen krizdir.⁹⁰

90. Meşrûluğun sosyolojisi konusunda burada ortaya konan metin, büyük ölçüde Ejder Okumuş'un *Dinin Meşrûlaştırma Gücü* (Ark Kitapları, İstanbul 2005) adlı eserinin ss. 11-76 kısmından uyarlanarak oluşturulmuştur.

MEŞRÛLAŞTIRIM*

Peter L. BERGER-Thomas LUCKMANN

Çev. Ejder OKUMUŞ

Sembolik Evrenlerin Kökenleri

bir süreç olarak meşrûlaştırım, en güzel biçimde, “ikincil” bir anlam nesnelleşmesi olarak tanımlanabilir. Meşrûlaştırım, hâlihazırda farklı kurumsal süreçlere bağlı anlamları bütünleştirmeye hizmet eden yeni anlamlar üretir. Meşrûlaştırımın işlevi, kurumsallaştırılmış olan “birincil” nesnelleşmeleri nesnel olarak geçerli ve öznel olarak makul hale getirmektir.⁹¹ Meşrûlaştırımı, herhangi bir özel meşrûlaştırım süreci ilham eden sipesifik motifleri dikkate almaksızın bu işlevle tanımlarken, “bütünleşme”nin, şu veya bu şekilde aynı zamanda meşrûlaştırıcıları motive eden tipik gaye olduğunu eklemek gerek.

* Bu metin, Peter L. Berger ile Thomas Luckmann’ın birlikte kaleme aldıkları, *The Social Construction of Reality*, (Allen Lane The Penguin Press, London 1967) adlı eserin sayfa 110-146’daki kısmının çevirisidir. (E.O.)

91. “Meşrûlaştırım” terimi, Weber’den alınmıştır. Weber’de meşrûlaştırım, husûsen siyaset sosyolojisi bağlamında kullanılıp geliştirilmiştir. Biz ise burada terime çok daha geniş bir kullanım alanı açtık.

Bütünleşme ve buna mukabil sübjektif makuliyet sorunu iki düzeye alakalıdır. Birincisi, kurumsal düzenin bütünlüğü, aynı zamanda farklı kurumsal süreçlerdeki katılımcılar için makul olmalıdır. Burada makuliyet meselesi, kişinin hemcinslerinininkine ilâve olarak kendi iye-liğinin konumsal olarak galip fakat sadece kısmen kurumsallaşmış motiflerin “arkasındaki” kapsayıcı duyu ve anlamın sübjektif bilme ve kabûlüne göndermede bulunur: Şef ile papazın veya baba ile komutanın ilişkisinde ya da bunlardan herhangi biriyle aynı bireyin durumunda, aynı zamanda oğlunun komutanı da olan babanın kendisiyle ilişkisindeki gibi. O halde bu, tüm kurumsal düzenin birkaç rol olarak o düzene katılan muhtelif bireylerle veya herhangi bir bireyin herhangi bir zamanda iştirâk edebileceği birkaç kısmî kurumsal süreçle münasebetini tesis eden, “yatay” bir bütünleşme ve makuliyet düzeyidir.

İkincisi, bireyin hayatının bütünlüğü, kurumsal düzenin bütün muhtelif kural, grup ve aşamalarını birbiri ardınca kat etme, sübjektif olarak anlamlı hale getirilmelidir. Başka bir ifadeyle bireysel biyografi muhtelif, birbiri ardınca gelen, kurumsal olarak önceden belirlenmiş aşamaları içinde, bütünü sübjektif olarak makul yapan bir anlama haiz olmalıdır. Bundan dolayı, bireylerin hayat süresindeki bir “dikey” düzey, kurumsal düzenin bütünleşmesi ile sübjektif makuliyetinin “yatay” düzeyine ilâve edilmelidir.

Kurum, sadece hem öznelarası hem de biyografik olarak ilâve bir destek istemeyen bir olgu olduğunda, meşrûlaştırım kurumsallaşmanın ilk aşamasında gerekli değildir; kurumun kendisi bu aşamada ilgili herkese açıktır. Meşrûlaştırım problemi, (şimdi tarihsel) kurumsal düzenin nesnelleşmeleri yeni bir jenerasyona nakledildiği zaman kaçınılmaz olarak ortaya çıkmaktadır. Bu noktada, gördüğümüz gibi kurumların apaçık karakteri, bireyin kendi hatıra ve alışkanlıkları vasıtasıyla korunup sürdürülemez. Tarih ve biyografinin birliği parçalanmıştır. Onu restore etmek ve böylece onun her iki vechesini idrâk edilebilir kılmak için kurumsal geleneğin göze çarpan unsurlarının “açıklamalar”ı ve doğrulamalarının olması gerekir.⁹²

92. “Açıklamalar” olarak meşrûlaştırmalar konusunu, Pareto’nun “türetimler” tahliliyle karşılaştırınız.

Meşrûlaştırım, kurumsal düzeni objektifleşmiş anlamlarına kognitif geçerlilik hamlederek “izah eder”. Meşrûlaştırım kurumsal düzeni, pratik zorunluluklarına normatif bir değer atfederek haklı kılar. Meşrûlaştırımın normatif bir ögesinin yanı sıra, kognitif ögesinin bulunduğunu anlamak önemlidir. Başka kelimelerle söylemek istersek; meşrûlaştırım, sadece bir “değerler” meselesi değildir. O aynı zamanda daima “bilgi”yi de ifade eder. Örneğin bir akrabalık yapısı, sadece o yapının enest tabularının ahlâkıyla meşrûlaştırılmaz. İlkın burada yapı içinde *hem* “doğru” *hem* de “yanlış” eylemleri tanımlayıp belirleyen rollerin bilgisi olmalıdır. Meselâ birey klan içi evlilik yapamaz. Fakat öncelikle kendisini bu klanın bir üyesi *olarak* “bilme”lidir. Bu “bilgi” ona genelde klanların, özelde ise kendi klanının ne olduğunu “açıklayan” bir gelenek aracılığıyla gelir. (Tipik olarak, konuyu mütâlaa etmede kollektivitenin bir “tarih” ve bir “sosyolojisi”ni oluşturan ve zinâ yasakları veya enest tabuları durumunda aynı zamanda muhtemelen bir “antropoloji” de içeren) bu “açıklamalar”, geleneğin etik elemanları kadar çok meşrûlaştırıcı araçlardır. Meşrûlaştırım, sadece bireye onun niçin şu veya bu davranışı icra etmesi *gerektiğini* söylemez; meşrûlaştırım, aynı zamanda kişiye şeylerin niçin o şeyler *olduklarını* da söyler. Başka bir ifadeyle “bilgi”, kurumların meşrûlaştırımında “değerler”i önceler.

Farklı meşrûlaştırım düzeyleri arasında analitik olarak ayırma gitmek mümkündür (empirik olarak elbette bu düzeyler üst üste gelir). Başlangıç halindeki meşrûlaştırım, insan deneyiminin bir linguistik nesnelleştirimler sistemi iletilir iletilmez hazırdır, mevcuttur. Örneğin, bir akrabalık lügatçesinin iletimi ve taşınması, akrabalık yapısını *ipso facto* (bilfiil) meşrûlaştırır. Söz gelimi, temel meşrûlaştırıcı “açıklamalar” lügatçe içinde bina edilir. Böylece bir çocuk, bir diğer çocuğun bir “kuzen” *olduğunu* öğrenir; bu, isimle birlikte öğrenilen “kuzenler”le ilgili davranışı hemen doğrudan doğruya ve doğal olarak meşrûlaştıran bir malûmât parçasıdır. Başlangıç meşrûlaştırımının ilk düzeyi, “şeylerin yapılma biçim ve sebeplerine” verilen basit geleneksel cevap ve onaylara, bir çocuğun “Niçin?” sorularına verilen en erken ve genellikle etkin cevaplara aittir. Bu düzey, şüphesiz teori öncesidir. Fakat bu, birbiri ardınca gelen bütün teorilerin, dayanması ge-

rektiği ve tersine eğer gelenekte anonim olacaklarsa elde etmeleri gereken açık “bilgi”nin temelidir.

Meşrûlaştırımın ikinci düzeyi temel bir form içindeki kuramsal önermeleri içerir. İşte burada bir dizi nesnel anlamlarla ilgili çeşitli açıklayıcı şemalar bulunabilir. Bu şemalar oldukça pragmatiktir ve doğrudan doğruya somut, maddî aksiyonlarla ilgilidir. Atasözleri, ah-lâkî kurallar, darb-ı meseller ve bilgece sözler bu düzeyde yaygındırlar. Bunlar aynı zamanda sıklıkla poetik formlarda aktarılan menkıbe ve halk hikâyelerine aittirler. Böylece çocuk, “Kuzeninden bir şey çalanın ellerinde siğil çıkar” veya “Karin bağıınca git; fakat kuzenin çağırınca koş” gibi atasözlerini öğrenir. Yahut da “Song of the Loyal Cousins Who Went Hunting Together”dan (Birlikte Avlanan Sadık Kuzenlerin Şarkısı) esinlenebilir ve “Dirge for Two Cousins Who Fornicated”ten (Zinâ Eden İki Kuzen için Ağıt) yüreği ağzına gelebilir.

Meşrûlaştırımın üçüncü düzeyi, kurumsal bir sektörün farklılaşmış bir bilgi gövdesiyle ilgili olarak kendisi tarafından meşrûlaştırıldığı açık-kesin teorileri içerir. Böyle meşrûlaştırmalar, kurumsallaşmış davranışın ayrı ayrı sektörleri için oldukça genel referans çerçeveleri sağlarlar. Karmaşıklık ve farklılaşmalarından dolayı sıklıkla kendilerini resmîleştirilmiş başlangıç prosedürleriyle nakleden uzmanlaşmış personele havâle edilirler. Böylece burada “kuzenlik”, kuzenliğin hakları, yükümlülükleri ve standart işlem prosedürlerine ilişkin ayrıntılı bir ekonomik teori var olabilir. Bu bilgi, klanın yaşlı insanları tarafından verilir; belki de onların ekonomik yararlılığı sona erdikten sonra kendilerine devredilir. Yaşlı adamlar, delikanlılara bu daha yüksek ekonomi bilimini, ergenlik ayinleri esnasında öğretmeye başlarlar ve her ne zaman tatbik ve müracaata ilişkin problemler olsa, uzmanlar olarak isbât-ı vücûd ederler. Bu yaşlı adamların kendilerine tevdi edilen başka görevleri olmadığını varsayarsak, muhtemeldir ki onlar hiçbir tatbik ve başvuru problemi olmasa dahi kendi aralarındaki sorun çerçevesinde teoriler ortaya atacak, bu teoriler etrafında konuşacaklar, daha doğrusu kendilerinin teorileştirmeleri esnasında bu tür problemler icat edeceklerdir. Başka bir ifadeyle, özelleşmiş meşrûlaştırıcı teorilerin gelişimi ve *full-time* meşrûlaştırıcılarca idaresiyle, meşrûlaştırım pragmatik uygulamanın ötesine geçmeye ve “tam te-

ori” olmaya başlar. Bu adımla birlikte, meşrûlaştırmalar küresi meşrûlaştırılmış kurumlar karşısında bir miktar otonomi elde etmeye başlar ve nihayet kendi kurumsal süreçlerini husûle getirebilirler.⁹³ Bizim örneğimizde, “kuzenlik bilimi” salt “sıradan” kuzenlerin aktivitelerinden tamamen bağımsız bir hayata sahip olmaya başlayabilir ve “bilimciler” topluluğu, “bilim”in orijinal olarak meşrûlaştırmaya niyetlendiği kurumlara karşı kendi kurumsal süreçlerini oluşturabilir. “Kuzen” kelimesi, artık “kuzenlik” uzmanları hiyerarşisinde bir derece hamili olmanın dışında bir akrabalık rolüne taalluk etmediği zaman, biz bu gelişimin ironik bir sona erişini tasavvur edebiliriz.

Meşrûlaştırmanın dördüncü düzeyini sembolik evrenler meydana getirir. Sembolik evrenler, farklı anlam alanlarını bütünleştiren ve kurumsal düzeni sembolik -bizim daha önce tanımladığımız biçimde sembolik- bir bütünlük⁹⁴ içinde saran teorik geleneğin gövdeleridir. Tekrar söyleyecek olursak, sembolik süreçler gündelik deneyimin gerçekliklerinden başka gerçekliklere atıf yapan anlam süreçleridir. Sembolik alanın meşrûlaştırmanın en genel düzeyi ile nasıl ilişkili olduğu kolayca görülebilir. Pragmatik tatbik alanı ilk ve son kez olarak aşılır. Şimdi meşrûlaştırım, gündelik hayatta hiç tecrübe edilemeyen sembolik bütünlükler vasıtasıyla gerçekleşir; tabî ki “teorik tecrübe”den -tam manasıyla konuşmak gerekirse, bu yanlış bir isimlendirmedir, fakat hiç olmazsa anlamaya vesile olsun diye kullanılmaktadır- bahsedilebilen durumlar, bunun dışındadır. Meşrûlaştırımın bu düzeyi, onun anlamlı bütünleşme alanı itibariyle önceki meşrûlaştırmadan ileri derecede farklıdır. Hâlihazırda önceki düzeyde, özel anlam alanlarının ve farklı kurumsallaşmış davranış süreçlerinin yüksek bir bütünleşme derecesini bulmak mümkündür. Fakat bununla birlikte, kurumsal düzenin *bütün* sektörleri, bütün bir kapsayıcı referans çerçe-

93. Hem Marx hem de Pareto, bizim meşrûlaştırmalar olarak isimlendirdiğimiz şeyin mümkün otonomisinin farkındaydılar. (Marx’ta “ideoloji”, Pareto’da “derivations”).

94. Bizim “sembolik evren” kavramımız, Durkheim’in “din”ine çok yakındır. Schutz’un “sınırlı anlam alanları” ve onların birbirleriyle ilişkilerine dair analizi ve Sartre’in “totalization” (toplama, totalizasyon-E.O) kavramı, bu noktada bizim argümanımızla çok yakından ilgilidir.

vesi içinde bütünleşirler ki bu şimdiki halde kelimenin literal anlamında bir evren meydana getirir; zira bütün insan deneyimi, o evrenin içinde gerçekleşerek şimdi kavranılabilir.

Sembolik evren, sosyal olarak objektifleşmiş ve sübjektif olarak reel olan bütün anlamların matriksi olarak kavranır; bireyin tam biyografisi ve tam tarihsel toplum bu evren içinde gerçekleşen olaylar olarak görülür. Asıl önemli olan şey birey hayatının marjinal (marjinal, yani toplumda gündelik varoluşun gerçekliğine dahil edilmeyen) durumları aynı zamanda sembolik evren tarafından kuşatılmasıdır.⁹⁵ Bu durumlar, gündelik hayattan ayrılan anlam alanları olarak, rüyalar ve fantazilerde tecrübe edilir ve kendilerine özgü bir gerçekliği haiz olurlar. Sembolik evrende gerçekliğin bu ayrılmış evrenleri, onları “açıklayan”, belki de haklılaştıran bir anlamlı bütünlük içinde bütünleştirebilir (örneğin rüyalar psikolojik bir teori tarafından “izah edilebilir”, bir metempsychosis⁹⁶ teorisi tarafından hem “açıklanabilir” hem de haklılaştırılabilir ve aynı zamanda teori çok daha genel bir evrene yerleştirilebilir -diyelim ki “metafiziksel” bir evrene karşı “bilimsel” bir evren). Sembolik evren, elbette sosyal nesnelleşmeler vasıtasıyla inşa edilir. Bununla birlikte onun anlam bahşedici kapasitesi, sosyal hayatın nüfûz sahasını çok aşar ve böylece birey kendini, en münzevî deneyimlerinde dahi onun içine “yerleştirebilir”.

Meşrûlaştırımın bu düzeyinde, ayrı kurumsal süreçlerin refleksif entegrasyonu nihâî noktasına kavuşur. Tüm bir dünya yaratılır. Daha küçük meşrûlaştırma teorilerinin tamamı, bu dünyanın cihetleri olan fenomenler üzerine özel perspektifler olarak mütâlaa edilir. Kurumsal roller, kurumsal düzeni aşan ve içeren bir evrene katılım tarzları olurlar. Önceki örneğimizde “kuzenliğin bilimi”, genel bir kozmos teorisini ve genel bir insan teorisini hemen hemen tamamen ihtivâ edecek olan çok daha geniş bir teori bünyesinin sadece bir parçasıdır. Akrabalık yapısındaki “doğru” aksiyonlar için nihâî meşrûlaştırım, o

95. “Marjinal durum” (*Grenzsituation*) terimi Karl Jaspers tarafından icat edilmiştir. Biz terimi, Jaspers’inkinden oldukça farklı bir tarzda kullanıyoruz.

96. Ruhun bir bedenden başka bir bedene geçerek yaşamaya devam etmesi, yani tenâsüh. O halde burada metempsychosis teorisi, ruh göçü veya tenâsüh teorisi anlamına gelmektedir (E.O.).

halde onların kozmolojik ve antropolojik referans çerçevesi içine “yerleştirilmesi” olacaktır. Meselâ enstet, kozmosun ilâhî düzenine ve insanın ilâhî olarak kurulu tabiatına karşı yapılmış bir saldırı olarak nihâî olumsuz müeyyidesine ulaşacaktır. Ekonomik bir yanlış hareket veya kurumsal normların dışına çıkan herhangi bir sapkın eylem de böyle olabilir. Bunun gibi nihâî meşrûlaştırımın sınırları, prensipte meşrûlaştırıcılar, resmen gerçekliğin itibarlı ve güvenilir belirleyicileri tarafından ortaya konan kurumsal hırs ve yaratıcılığın sınırlarıyla aynı yer ve zamanda biter. Uygulamada ise, elbette kurumsal düzenin belli kısımlarının, kozmik bir bağlamda yer aldıklarında sahip oldukları sarâhat ve dakiklik ölçüsünde farklılıklar olacaktır. Tekrar edecek olursak; bu farklılıklar, haklarında meşrûlaştırıcılara danışılan veya başvurulmuş belli pratik problemlerden dolayı olabilir veya kozmolojik uzmanların kurumsal hayâlindeki otonom gelişimlerin sonucu olabilirler.

Sembolik evrenlerin billurlaşması, öncelikle bilginin müzâkere edilmiş olan objektifleşme, çökme ve birikim süreçlerini izler. Yani sembolik evrenler, bir tarihle var olan sosyal ürünlerdir. Eğer kişi onların anlamını kavramak istiyorsa, onların üretim tarihini kavramak zorundadır. Bu hepsinden daha önemlidir; çünkü insan bilincinin bu ürünleri, kendilerine özgü tabiatları gereği, kendilerini tam gelişmiş ve kaçınılmaz bütünlükler olarak takdim ederler.

Şimdi sembolik evrenlerin bireysel biyografi ve kurumsal düzeni meşrûlaştırmak için yaptığı işlemin tarzı hakkında daha ileri soruşturmada bulunabiliriz. İşlem temelde her iki durumda da aynıdır. Karakterine uygun olarak nomik veya düzenleyicidir.⁹⁷

Sembolik evren, biyografik deneyimin öznel algısına düzen sağlar. Gerçekliğin farklı alanlarına ait deneyimler, anlamın aynı üzeri kemerle çevrili evrenindeki birleşimle bütünleştirilirler. Örneğin sembolik evren gündelik hayatın içinde rüyaların anlam ve önemini, bir gerçeklikten diğerine geçişe eşlik eden bir sonraki ve hafifletici şokun

97. Bizim burada argümanımız Durkheim’in *anomi* analizinden etkilenmiştir. Fakat biz toplumdaki *anomic* süreçlerden daha çok *nomik* süreçlerle ilgiliiyiz.

fevkalâde durumunu her seferinde yeniden kurarak belirler.⁹⁸ Aksi halde gündelik hayatın gerçekliği içinde anlaşılmaz bölgeler olarak kalacak olan anlam alanları, böylece *ipso facto* anlaşılır ve az korkutucu olan bir gerçeklikler hiyerarşisine dayanarak düzenlenir. Gündelik hayatın fevkalâde gerçekliğinde marjinal durumların gerçekliklerinin bu entegrasyonu büyük bir öneme haizdir; çünkü bu durumlar, toplumdaki olduğu gibi kabul edilen rutinize var oluşa karşı en şiddetli tehdidi oluştururlar. Eğer insan, toplumun bu rutin yanını insan hayatının “gündüz”ü, açık, tehlikesiz yönü olarak anlarsa, o zaman marjinal durumlar gündelik bilincin çevresinde gizlenip uğursuzca pusu kuran “gece”, karanlık, tehlikeli yönünü oluştururlar. Gerçekte insan hayatının “gece yanı”, kendi gerçekliğine, yeterince uğursuzluğuna sahip olduğu için, toplumdaki hayatın verili, hakikî ve makul gerçekliğine sürekli bir tehdittir. Düşünce (*par excellence*⁹⁹ “delice” düşünce) belki, gündelik hayatın şeffaf gerçekliği, diğerinin yani karanlık gerçekliğinin uluyan karabasanı tarafından herhangi bir anda yutulabilecek bir illüzyondan başka bir şey olmadığını öne sürmeye devam eder. Bu tür delilik ve terör düşünceleri, bütün kavranabilir gerçeklikleri ve gündelik hayat gerçekliğini çevreleyen aynı sembolik evrende düzenleyerek kontrol altına alınır; yani onların gündelik hayat gerçekliğini, kendisinin fevkalâde kesin (dileyen için “en gerçek”) niteliğini elinde tutacak biçimde düzenleyerek.

Sembolik evrenin bireysel deneyim için nomik işlevi, oldukça basit bir biçimde tanımlanabilir: “Sembolik evren, her şeyi kendi doğru yerine koyar”. Dahası, birey ne zaman bu düzenin bilincinden ayrılırsa (yani kendini deneyimin marjinal durumları içinde bulursa), o zaman sembolik evren onun “gerçekliğe, başka bir ifadeyle gündelik hayatın gerçekliğine dönmesini” temin eder. Tabii kurumsal bağ ve rollerin bütün formlarının kendisine ait olduğu evren olduğu için sembolik evren, insan deneyimi hiyerarşisi içinde ona öncelik vererek kurumsal düzenin nihâî meşrûlaştırımını sağlar.

98. Gündelik gerçekliğin üstün statüsü, Schutz tarafından tahlil edilmiştir. Özellikle şu makaleyle krş. “On Multiple Realities”, *Collected Papers*, c. 1; ss. 207 vd.

99. Tam anlamıyla (EO).

Marjinal gerçekliklerin bu can alıcı derecede önemli bütünleşmesinden başka, sembolik evren toplumda gündelik hayatın *içinde* gerçekleştirilen birbirine zıt anlamlar için en yüksek bütünleşme düzeyi temin eder. Biz, kurumsallaşmış davranışın ayrı sektörlerinin anlamlı bütünleşmenin hem kuram-öncesi bakımından hem de kuramsal bakımdan yansıma vasıtasıyla nasıl gerçekleştiğini gördük. Bu anlamlı bütünleşme, *ab initio* (aslında, başlangıçta) sembolik bir evren tespiti için ön bir varsayımda bulunarak yapmaz. Anlamlı bütünleşme sembolik süreçlere başvurmaksızın, yani gündelik tecrübenin gerçekliklerini aşmaksızın gerçekleşebilir. Fakat bununla birlikte sembolik evren bir kez tespit edilince, gündelik hayatın uyumlu olmayan bölümleri sembolik evrene doğrudan referans yoluyla bütünleştirilebilir. Örneğin, kuzenin rolünü oynamanın anlamı ile emlak sahibinin rolünü oynaması arasındaki ihtilâf veya zıtlıklar, genel bir mitolojiye referansta bulunulmaksızın bütünleştirilebilir. Fakat genel bir mitolojik *Weltanschauung* (dünya görüşü-E.O) etkin ise, o takdirde doğrudan doğruya gündelik hayattaki ayrılığa veya zıtlığa başvurulabilir. Bir kuzeni bir toprak parçasının üstünden atmak, sadece ekonomik veya ahlâkî açıdan (kozmetik boyutlara uzanmaması gereken negatif yaptırımlar açısından) kötü olmayabilir; aynı zamanda böyle bir davranış, evrenin mükemmel bir şekilde inşâ edilmiş düzeninin ihlâli olarak da anlaşılabilir. Böylece sembolik evren gündelik rolleri, hiyerarşileri, üstünlükleri ve işleyen prosedürleri, *sub specie universi*'ye (evrensel olanın altına-EO) yerleştirilerek, yani en genel makul referans çerçevesi bağlamında düzenler ve meşrûlaştırır. Aynı bağlam içinde gündelik hayatın en önemsiz işleri dahi derin bir anlamla donatılabilir. Bu prosedürün kurumsal düzenin belli bölümleri için olduğu gibi, bir bütün olarak da nasıl meşrûlaştırım sağladığı açıkça görülebilir.

Sembolik evren aynı zamanda biyografinin farklı aşamalarını düzenlemeyi de mümkün hâle getirir. Primitif toplumlarda geçit törenleri, asıl formu içinde bu nomik, düzensel işlevi yerine getirir. Biyografinin periyodik hâle getirip aşamalandırılması, her bir aşamada insanî anlamların bütünlüğüne referansla sembolize edilir. Bir çocuk olmak, bir delikanlı olmak, bir yetişkin olmak vs- bu biyografik aşamaların her biri, sembolik evrende bir varlık tarzı olarak (sıklıkla, tanrı-

lar dünyasıyla bağlantılı belli bir tarz olarak) meşrûlaştırılır. Sembolizasyonun güvenlik ve aidiyet hislerine vesile olduğu gibi apaçık bir noktanın üzerinde durmamız gerekmez. Fakat bununla birlikte burada, bunun sadece primitif toplumlara ait olduğunu düşünmek bir hata olacaktır. Şahsiyet gelişimine dair modern bir psikolojik kuram, aynı işlevi yerine getirebilir. Her iki durumda da, bir biyografik aşamadan diğerine geçen birey, kendisini, “eşyanın tabiatı”nda veya kendi “tabiat”ında verili olan bir artardalığın veya düzenin tekrarlayıcısı olarak görebilir. Yani birey, kendisini “doğru bir şekilde” yaşadığı konusunda temin edebilir. Bireyin hayat programının “doğruluğu”, böylece en yüksek genellik düzeyinde meşrû hale gelir. Birey, geçmiş hayatına dönüp bakınca veya geçmişini hatırlayınca, biyografisi kendisine bu süre zarfında anlaşılabilir gelecektir. Kendisini gelecekte tasavvur edince, kendi biyografisini nihaî koordinatları bilinen bir evrende serip yaydığını düşünebilir, anlayabilir.

Aynı meşrûlaştırma işlevi bireyin öznel kimliğinin “doğruluğu”yla da ilgilidir. Sosyalleşmenin kat’î tabiatına göre sübjektif kimlik tehlikeli bir varoluştur.¹⁰⁰ Sübjektif kimlik, bireyin, değişebilen veya gözden kaybolabilen önem taşıyan ötekilerle ilişkilerine bağımlıdır. Tehlike durumu, bahsi geçen marjinal durumlarda öz-deneyimlerle daha da artar. Bir kişinin kesin, sabit ve sosyal olarak bilinen bir kimliğin sahibi olarak “makul” idrâki, gündelik toplumsal etkileşimde görece uyumlu kalsa bile, rüyalar ve fantazilerin “gerçeküstücü” başkalaşimleri tarafından sürekli tehdit edilir. Kimlik sembolik bir evren kontekstine yerleştirilerek nihaî olarak meşrûlaştırılır. Mitolojik olarak konuşmak gerekirse, bireyin “reel” adı, onun tanrısı tarafından kendisine verilen isimdir. Böylece birey, kimliğini hem marjinal deneyimin hain öz-dönüşümlerinin ve hem de sosyalizasyonun tesadüflerinden korunan kozmik bir gerçekliğin içinde demirlemek sûretiyle “kendisinin kim olduğunu bilebilir”. Komşuları kendisinin kim olduğunu

100. Öznel kimliğin rizikosunu, Mead’ın benliğin meydana gelişine dair yaptığı analizde hâlihazırda belirtilmektedir. Bu analizin gelişimleri için bkz. Anselm Strauss, *Mirrors and Masks* (New York: Free Press of Glencoe, 1959) London: Collier-Macmillan); Erving Goffmann, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Garden City, N. Y.: Doubleday-Anchor, 1959).

bilmeseler, hatta kendisi kendisini karabasan acıları içinde unutsa bile, kendisi, kendisinin “gerçek ben”inin nihaî bir reel evrende nihaî bir kendilik olduğu hususunda kendisini temin edebilir. Tanrılar -veya psikiyatri bilimi- ya da takım bilir. Diğer bir ifadeyle kimliğin *realissimumu* (gerçekliği-EO), birey tarafından bütün zamanlarda bilinmek sûretiyle meşrûlaştırılmaya ihtiyaç duymaz; meşrûlaştırımın maksatları için onun bilinebilir olması yeterlidir. Tanrılar, psikiyatri veya takım tarafından bilinen veya bilinebilir olan kimlik, aynı zamanda yüksek gerçekliğin statüsüne tahsis edilen kimlik olduğu için, meşrûlaştırım tekrar kimliğin bütün düşünülebilir dönüşümlerini, gerçekliği toplum içinde gündelik hayatta kurulan kimlikle bütünleştirir. Bir kez daha sembolik evren, “en gerçek”ten kimliğin en uçucu öz-kavranışına kadar bir hiyerarşi tesis eder. Bu demektir ki birey, güpegündüz ve öneme haiz başkalarının gözleri önünde rutin sosyal rollerini nasıl ifa ediyorsa, kendini o şekilde mütâlaa etmesini *gerçekten* sağlayan bir güvenle toplumda yaşayabilir.

Sembolik evrenlerin bireysel biyografi için sahip olduğu stratejik bir meşrûlaştırıcı işlevi, ölümün “yerini belirtme”dir. Başkalarının ölümünü tecrübe etme ve bunun ardından kendi ölümünü bekleme, birey için *par excellence* (tam manasıyla-EO) marjinal durumu gösterir.¹⁰¹ Çok ince tahlilde bulunmaya gerek yok ki, ölüm aynı zamanda gündelik hayatın olduğu gibi kabul edilen verili gerçeklikleri için en ürkünç tehdidi ifade eder. Bu nedenle ölümün toplumsal varlığın üstün gerçekliğiyle bütünleşmesi, herhangi bir kurumsal düzen için en büyük önemi haizdir. Ölümün bu meşrûlaştırımı, sonuç olarak sembolik evrenlerin en önemli meyvelerinden biridir. Bunun, gerçekliğin mitolojik, dinsel veya metafiziksel yorumlarına başvurarak veya başvurmadan gerçekleşmesi burada temel sorun değildir. Örneğin ölüme, ilerleyen evrimin veya devrimci tarihin *Weltanschauung*’u (dünya görüşü-EO) çerçevesinde anlam veren modern ateist de ölümlü, gerçekliği içine alan bir sembolik evrenle bütünleştirerek böyle

101. Heidegger, *par excellence* marjinal durum olarak son zamanlarda ölüm felsefesi hakkında en ince analizde bulunmaktadır. Schutz’un “temel kaygı” kavramı aynı fenomene gönderme yapar. Malinowski’nin cenaze törenselliğinin sosyal işlevine dair analizi de bu noktayla ilişkilidir.

yapar, yani anlam verir. Ölümün bütün meşrûlaştırmaları aynı temel görevi yerine getirmeli, bireyin önemli diğerlerinin ölümünden sonra toplumda yaşamaya devam etmelerine ve kendisinin en azından gündelik hayatın rutinlerinin devamlı rutinlerini felce uğratmayacak şekilde yeterince değiştirilmiş/yumuşatılmış terörle ölümünü beklemeye devam etmesine imkân vermelidir. Kolayca görülebilir ki ölüm fenomenini sembolik bir evrenle tam olarak bütünleştirmeksizin bu meşrûlaştırmayı elde etmek, başarmak, elde etmek zordur. O halde bu meşrûlaştırım, bireye “doğru bir ölüm” için bir reçete temin eder. Optimal olarak onun ölümü yaklaştığında, bu reçete makuliyetini muhâfaza edecek ve gerçekten de onun “uygun bir şekilde ölme”si-ne izin verecektir.

Sembolik evrenlerin aşkın gücü kendini en açık bir biçimde ortaya koyması, ölümün meşrûlaştırmayı içindedir ve gündelik hayatın üstün gerçekliğinin nihaî meşrûlaştırmalarının esaslı dehşet-engelleyici karakteri açığa vurulur. Gündelik hayatın sosyal nesnelleşmelerinin başatlığı, sürekli bir biçimde dehşet ve korkuya karşı korunursa ancak kendi sübjektif makuliyetini koruyabilir. Anlam düzeyinde, kurumsal düzen korkuya karşı bir kalkanı temsil eder. Bunun için anomik olmak, bu kalkandan mahrum olmak ve karabasanın saldırısına karşı tek başına korumasız kalmak demektir. Yalnızlığın dehşeti muhtemelen hâlihazırda insanın yapısal toplumsallığında verili iken, kendini anlam düzeyinde anlamlı bir varlığa, toplumun nomik inşalarından izole edilme durumunda güç verme kapasitesinden yoksunlukta ortaya koyar. Sembolik evren bireyi, kurumsal düzenin koruyucu yapılarına nihaî meşrûlaştırım vererek nihaî dehşetten korur.¹⁰²

Aynı şeyler, sembolik evrenlerin toplumsal (tam da şimdi incelenen bireysele karşı) önemi hakkında da söylenebilir. Onlar tıpkı bireysel biyografi üzerindeki gökkubbeleri korudukları gibi kurumsal düzen üzerindeki gökkubbeleri de korurlar; yani onlar sosyal etkileşim şartlarıyla ilgili olan şeyin sınırlarını düzenlerler. Bunun ekstrem imkânı/olabilirliği -ki bu olabilirliğe primitif toplumlarda çok yaklaşı-

102. Varoluşçu felsefe tarafından geliştirilen “kaygı” (*angst*) üzerine belli perspektiflerin kullanımı, Durkheim’in *anomie* analizini yerleştirmeyi mümkün kılmaktadır.

mıştır- her şeyin sosyal gerçeklik olarak tanımıdır. İnorganik madde bile sosyal terim ve ilişkilerle ilişkilidir. Daha dar (hatta daha geniş) bir delimitasyon sadece organik veya hayvansal dünyaları içerir. Sembolik evren bir varlık hiyerarşisi içindeki çeşitli fenomenlere, bu hiyerarşideki sosyalin genişliğini belirleyerek rütbelere tayin eder.¹⁰³ Söylemeye gerek yok ki bu rütbelere aynı zamanda farklı insan tipleri için de belirlenirler ve sık sık bu tiplerin (bazen söz konusu kolektivitelerin dışındaki her bir tipin) geniş kategorileri, insandan başka veya ek olarak tanımlanması vuku bulur. Bu, yaygın bir biçimde (uç durumda, “insan” terimine denk olan kolektifliğin adıyla) linguistik olarak ifade edilir. Bu husus medenî toplumlarda bile çok nadir değildir. Örneğin geleneksel Hindistan’ın sembolik evreni, daha üst kastların insanî statüsünden ziyade hayvanların statüsüne daha yakın olan kimsesizlere (kast dışılara) bir statü vermiştir (insanî veya başka türden *bütün* varlıkları kucaklayan, *karma-samsara* teorisinde nihaî olarak meşrûlaştırılan bir uygulama) ve daha İspanyollar Amerika’yı fethettilerinde, İspanyolların yerlileri farklı türlere ait varlıklar olarak düşünmeleri muhtemeldi. (Bu, yerlilerin, Âdem ve Havvâ’dan gelmiş olamayacaklarını “ispat eden” bir teoriyle daha az genel bir biçimde meşrûlaştırılan uygulama).

Sembolik evren aynı zamanda tarihi düzenler. O, bütün kolektif olayları, geçmiş, şimdi ve geleceği içeren yapışık bir birlik içine yerleştirir. Geçmişe bakarak kolektivite içinde sosyalleşen bütün bireyler tarafından paylaşılan bir “hafıza” kurar.¹⁰⁴ Geleceğe bakarak, bireysel aksiyonların projeksiyonu için genel bir referans çerçevesi meydana getirir. Böylece sembolik evren, insanları selef ve halefleriyle anlamlı bir bütünlük içinde bağlantılandırarak¹⁰⁵ bireysel varlığın sınırını aşmaya hizmet eder ve bireyin ölümüne anlam atfeder. Şimdi bir

103. Krş. Levi-Strauss, *a.g.e.*

104. Kolektif hafıza konusunda krş. Maurice Halbwachs, *Les Cadres Sociaux de la memoire* (Paris: Presses Universitaires de France, 1952). Halbwachs da hafızayla ilgili kendi sosyolojik teorisini *La Memoire collective* (1950) ve *La Topographie legendaire des Evangiles en Tere Sainte* (1941)’de geliştirmiştir.

105. “Selef” (predecessors) ve “halef” (sucessors) kavramları Schutz’dan çıkarılmıştır.

toplumun bütün üyeleri, kendilerini doğmadan önce var oldukları ve öldükten sonra da var olacakları anlamlı bir evrene *ait* olarak düşünebilirler. Empirik topluluk kozmik bir düşünce düzeyine geçirilip yerleştirilir ve bireysel varlığın acı-tatlı yönlerinden görkemli bir şekilde bağımsız kılınır.¹⁰⁶

Hâlihazırda gözlemlediğimiz gibi, sembolik evren farklı kurumsal süreçlerin geniş bir bütünleşmesini temin eder. Tüm toplum şimdi anlamlı olur. Özgül kurumlar ve roller onları geniş bir anlamlı dünyaya yerleştirmekle meşrû hale gelir. Örneğin politik düzen kozmik bir güç ve adalet düzenine referansla meşrû olur. Politik roller ise, bu kozmik prensiplerin temsilleri olarak meşrû olurlar. Arkaik medeniyetlerdeki ilâhî krallık kurumu, bu tür nihaî meşrûlaştırımın içinde işlediği bu tarzın mükemmel bir resmi ve örneğidir. Bununla birlikte kurumsal düzenin, bireysel biyografinin düzeni gibi *kendi* şartlarında anlamsız olan gerçekliklerin varlığı tarafından sürekli olarak tehdit edildiğini anlamak önemlidir. Kurumsal düzenin meşrûlaştırımı da kaosu engellemenin sürekli gerekliliğiyle karşı karşıya kalmaktadır. *Bütün* sosyal gerçeklik tehlikelidir. *Bütün* toplumlar kaosa karşı yapılmış yapılardır. Her ne zaman tehlikeyi engelleyen meşrûlaştırmalar tehdit edilse veya çökse, sürekli anomik terör ihtimali gerçek olur. Bir kralın ölümüne eşlik eden korku, özellikle de bu ani bir şiddet ve zorla gerçekleşirse, bu durum terörü ifade eder. Sempatinin veya pragmatik politik ilişkilerin heyecanlarının ötesinde bu şartlar altında bir kralın ölümü, bilinçli yakınlığa kaos terörü getirir. Başkan Kennedy'ye yapılan suikasta popüler tepki, güçlü bir gösteri olmuştur. Bu tür olayların niçin hemen koruyucu/güven sağlayıcı sembollerin devam eden gerçekliğinin en görkemli tasdiklerle takip edileceği kolayca anlaşılabilir.

Sembolik evrenin menşei insanın yapısında gizlidir. Toplumdaki insan bir dünya inşâ edici ise, bu, onun yapısal olarak verili dünyaya açıklığı -ki bu, düzen ile kaos arasındaki çatışmayı içerir- ile mümkün kılınır. Beşerî varlık, *ab initio* sürekli bir dışsallaştırmadır. İnsan ken-

106. Toplumun aşkın karakteri kavramı özellikle Durkheim tarafından geliştirilmiştir.

dini dışsallaştırırken, kendisini *içinde* dışsallaştırdığı dünyayı inşa eder. Dışsallaştırma sürecinde insan, kendine ait anlamları gerçeklikte tasarlar, gerçekliğe yansıtır. *Bütün* gerçekliğin insanca anlamlı olduğunu ilan eden ve *tüm* kozmosu beşerî varlığın geçerliliğini göstermeye çağıran sembolik evrenler, bu projeksiyonun en ileri kavrayışlarını tesis ederler.¹⁰⁷

Evren İdamesinin Kavramsal Düzenekleri

Kognitif bir inşa olarak tasavvur edilen sembolik evren, teoriktir. Sembolik evren, öznel düşünme süreçleri içinde meydana gelir ki bu süreçler, toplumsal nesnelleşme durumunda birkaç kurum içinde kökleri bulunan önemli temalar arasında açık bağların kurulmasına yol açarlar. Bu anlamda sembolik evrenlerin kuramsal karakteri dışarıdan bakan “kayıtsız” kişiye sistemsiz veya mantıksız görünse de böyle bir evren, “sempatik olmayan” görünebilir şüphe götürmezdir. Bununla birlikte insan, sembolik bir evren içinde naif bir biçimde yaşayabilir veya tipik bir biçimde yaşar. Sembolik bir evrenin tesisi, (dünyanın veya daha spesifik olarak kurumsal düzenin kendisine problematik görüldüğü kimse için) kuramsal düşünmeyi gerektirirken, herkes bu evrene verili bir tutum içinde yerleşebilir. Eğer kurumsal düzen, anlamlı bir bütün olarak tamamıyla verili bir biçimde alınırsa, o takdirde sembolik bir evrene “yerleştirme” ile meşrûlaştırılmalıdır. Fakat diğer şeyler eşit olursa, sembolik evrenin kendisi başka bir meşrûlaştırım gerektirmez. Evvela problematik görünen ve sonuç olarak kendisi için kuramsallaştırma belirlenen, sembolik evren değil kurumsal düzendir. Örneğin önceki akrabalık meşrûlaştırım örneğine dönecek olursak, kuzenlik kurumu bir kez bir mitolojik kuzenler âlemine “yerleştirilince”, artık o herhangi bir “ilâve” anlam olmaksızın basit bir sosyal olgu değildir. Fakat mitolojinin bizzat kendisi, *onun* hakkında kuramsal düşüncüm olmaksızın naifçe düzenlenebilir, korunabilir.

107. “Projeksiyon” kavramı, daha sonra oldukça farklı yönelimlerde kullanılsa bile, ilk olarak Feuerbach tarafından geliştirilmiştir.

Ancak sembolik bir evren teorik düşüncenin *ilk* ürünü olarak objektifleştikten sonra o evrenin tabiatı hakkında sistematik düşünüm imkânı doğar. Sembolik evren kurumsal düzeni en yüksek genellik düzeyinde meşrûlaştırdığı için, sembolik evren hakkında teori ortaya koyma, tabir caizse ikinci dereceye göre meşrûlaştırma olarak betimlenebilir. Farklı kurumsallaşmış anlamların en basit preteorik meşrûlaştırmalarından sembolik evrenlerin kozmik kurumlarına kadar bütün meşrûlaştırmalar, sırasıyla evren idamesinin düzeneği ve mekanizmaları olarak betimlenebilirler. Bunlar, kolayca görüleceği gibi, başlangıçtan itibaren birçok kavramsal ve düşünsel olgunluk gerektirirler.

Somut durumlarda “naif” ile “sofistike olan”ın arasını kesin çizgilerle ayırmada açıkça zorluklar vardır. Bununla birlikte analitik ayırım, bu tür durumlarda dahi faydalıdır; çünkü analitik ayırım sembolik bir evrenin hangi dereceye kadar veri olarak alındığı sorusuna dikkat çekmektedir. Bu noktada elbette analitik problem, bizim meşrûlaştırma tartışmamızda hâlihazırda karşı karşıya bulunduğumuz probleme benzemektedir. Sembolik evrenlerin çeşitli meşrûlaştırma düzeyleri vardır; tıpkı kurumların çeşitli meşrûlaştırma düzeyleri olduğu gibi. Ancak sembolik evrenlerin meşrûlaştırımının pre-teorik düzeye indiği söylenemez. Çünkü sembolik bir evrenin bizzat kendisinin kuramsal bir fenomen olduğu ve naif olarak kabul edilse bile öyle kalacağına dair açık sebep vardır.

Kurumların durumunda olduğu gibi, soru onun evren idamesinin kavramsal aygıtları aracılığıyla meşrû sembolik evrenler için gerekli olduğu şartlara göre ortaya çıkar. Ve yine cevap, kurumların durumunda verilen cevaba benzer. Evren idamesinin spesifik prosedürleri, sembolik evren *bir problem* halini alınca zarûfî olur. Durum bu olduğu sürece sembolik evren kendi kendisini idame ettirendir, yani soruda onun toplumdaki nesnel varlığının bütün gerçekliğiyle bizzat meşrûlaştırandır. İnsan bunun içinde mümkün olacağı bir toplum tasavvur edebilir. Böyle bir toplum uyumlu, kendini çevreleyen, kendine yeten, mükemmel bir şekilde işlev gören bir “sistem” olabilir. Gerçekte böyle bir toplum yoktur. Kurumsallaşma sürecini kaçınılmaz gerilimlerinden dolayı ve bütün sosyal fenomenlerin tarihsel olarak insan aktivitesi kanalıyla üretilen *inşalar* olduğu gerçeği nedeniyle hiçbir

toplum total olarak veri alınmaz ve *a fortiori* böyle bir evren de yoktur. Her sembolik evren potansiyel olarak problematiktir. O halde soru, onun hangi *derecede* problematikleştiğidir.

Bizim genel olarak gelenekle ilişkili olarak tartıştığımız söz konusu probleme benzer bir temel ve kendine özgü problem, kendisini sembolik evrenin bir jenerasyondan diğerine geçiş süreciyle ortaya koymakta, yüz yüze getirmektedir. Sosyalizasyon asla tam olarak başarılı olmaz. Bazı bireyler, geçiş yapılan veya iletilen evrene diğerlerinden daha kesin olarak “yerleşirler”. Az veya çok kabul edilmiş “mukimler” arasında bile, onların evreni algılama biçimleri noktasında karakteristik varyasyonlar olacaktır. Tam olarak sembolik evren, gündelik hayattaki gibi tecrübe edilemediği fakat tabiatından dolayı gündelik hayatı aştığı için insanın gündelik hayatın anlamlarını öğretebildiği yalın bir tarzda onun (sembolik evrenin) anlamını “öğretmek” mümkün değildir. Çocukların sembolik evren hakkındaki soruları, gündelik hayatın kurumsal gerçeklikleri hakkındaki sorularından daha komplike bir tarzda cevaplandırılmalıdır. Farklı özelliklere sahip yetişkinlerin soruları daha ileri ayrıntılı kavramsal izahlar gerektirir. Yukarıda bahsi geçen örnekte kuzenliğin anlamı mütemadiyen, gündelik hayatın tecrübe edilen rutinlerinde kuzen rolleri oynayan aralarında kan bağı bulunan kuzenler tarafından temsil edilir. İnsan kuzenler empirik olarak mevcuttur. Yazık ki ilâhî kuzenler yoktur. Bu ilâhî kuzenliğin pedagogları için esaslı bir problem oluşturur. Aynısı, *mutatis mutandis* (gerekli değişiklikler yapılarak-EO) diğer sembolik evrenlerin nakliyle ilgili olarak da doğrudur.

Bu temel ve kendine özgü problem, eğer sembolik evrenin ayrı/sapkın versiyonları “mukimler”den oluşan grupları tarafından paylaşılsa vurgulanmış olur. Bu durumda nesnelleşmenin tabiatındaki açık sebeplerden dolayı ayrı/sapkın versiyon, kendi hakkı içindeki bir gerçeklik halinde donar ki toplumdaki kendi varlığıyla, sembolik evrenin orijinal olarak meydana geldiği gibi gerçeklik statüsüne meydan okur. Bu sapkın gerçekliği objektifleştirmiş olan grup, alternatif bir gerçeklik tanımının taşıyıcısı olur.¹⁰⁸ Böyle sapkın grupların sembolik

108. Tekrar Weber’in “carrier” (Träger) kavramıyla karşılaştırınız.

evrene sadece teorik bir tehdit değil, aynı zamanda söz konusu sembolik evren tarafından meşrûlaştırılan kurumsal düzene pratik bir tehdit de getirecekleri hususu üzerinde durmak pek gerekli değildir. Bu gruplara karşı gerçekliğin “resmi” tanımlarının muhafızları tarafından geleneksel olarak kullanılan baskıcı prosedürler, bu bağlamda bizi ilgilendirmezler. Bizim mütâlaalarımız için önemli olan, böyle bir baskının meşrûlaştırılmaya ihtiyacı olduğudur ki bu, heretik meydan okumaya karşı “resmî” evreni korumak için tasarlanan çeşitli kavramsal mekanizmaların harekete geçmesine işaret eder.

Tarihsel olarak sapkınlık (*heresy*) problemi sembolik evrenlerin sistematik kuramsal kavramsallaştırımı için sıklıkla ilk zorluk, uyarı ve saik olmuştur. “Resmî” geleneğe bir dizi heretik meydan okumaların bir sonucu olarak Hristiyan teolojik düşüncesinin gelişimi, bu süreç için mükemmel tarihsel illüstrasyonlar sağlamıştır. Bütün kuramlaştırmalarda olduğu gibi bizzat gelenek içinde yeni kuramsal imalar bu süreç esnasında ortaya çıkar ve yeni kavramsallaştırmalar içinde geleneğin bizzat kendisi, orijinal formunun ötesine itilir. Örneğin ilk dönem kilise formülasyonlarının dakik Kristolojik formülasyonları gelenek tarafından değil, geleneğe heretik meydan okumalar tarafından zorunlu kılınır. Bu formülasyonlar ayrıntılı ve girift olarak ele alınırken gelenek aynı zamanda sürdürülmüş ve genişletilmiştir. Böylece diğer yenilikler arasında, sadece gereksiz olmakla kalmayan ayrıca erken Hristiyan cemâatinde gerçekte bulunmayan teorik teslis fikri icad edilmiştir. Başka bir ifadeyle sembolik evren, toplum içindeki heretik grupların meydan okuyuşunu engellemek için inşa edilen kavramsal aygıt ve mekanizmalar tarafından sadece meşrûlaştırılmaz, aynı zamanda değiştirilir de.

‘Evren idame ettirme’ kavramsallaştırmasının gelişimi için başlıca fırsat, bir toplum çok farklı bir tarihe sahip olan başka bir toplumla karşılaştığı zaman ortaya çıkar.¹⁰⁹ Böyle bir karşılaşma ile ortaya çıkan problem, toplum içi sapkınlıklar tarafından ortaya çıkarılan problemden tipik olarak daha keskindir; çünkü burada, verili objektifliği kendisine eşit olan “resmî” bir geleneğe alternatif bir

109. Çağdaş Amerikan kültür antropolojisindeki “kültür teması”nın tahlili konuyla yakından ilgilidir.

sembolik evren vardır. Karşısı *ipso facto* (haddizâtında-EO) çılgınlık veya çok büyük kötülük olarak tanımlanan azınlıktaki sapkın gruplarla ilgilenmek veya onlarla baş etmek zorunda olmak, kendine özgü evrenin gerçeklik statüsüne, gerçekliğin kendine özgü tanımlarına cahil, deli veya tam bir şer olarak bakan başka bir toplumla karşılaşmaya göre çok daha az şok etkisi yapar.¹¹⁰ Birtakım bireyleri çevreye almak, onlar kuzenliğin kurumsal kurallarına riayet edemeyen veya edemeyecek olan azınlık bir grup olarak bir araya gelseler dahi bir şeydir; bu kurallardan haberi olmayan, belki “kuzen” için bir kelimesi bile olmayan ve yine de kâr eden ticarî bir kuruluş gibi çok iyi geçinir görünen tüm toplumla karşılaşmak tamamen başka bir şeydir. Başka toplum tarafından sunulan alternatif evrenle, kendine özgü üstünlük için en mümkün sebeplerle karşılaşılabilir. Bu gereklilik, kavramsal bir hatırı sayılır sofistikasyon mekanizmaları gerektirir.

Alternatif bir sembolik evrenin tezâhürü bir tehlike yaratır; zira onun varlığı empirik olarak gösterir ki kendi evreni asla kaçınılmaz değildir. Şimdi herhangi bir kimsenin görebileceği gibi bu dünyada her şeye rağmen kuzenlik kurumu olmaksızın yaşamak mümkündür. Aynı şekilde, hemen cennetlerin çöküşüne sebep olmaksızın kuzenlik tanrılarını inkâr etmek, hatta alaya almak ve aldatmak dahi mümkündür. Bu şok edici gerçek, başka hiçbir şekilde değilse de teorik olarak açıklanmalıdır. Elbette şu da mümkündür ki alternatif evrenin misyonervarî bir çekiciliği vardır. Onun kendi toplumundaki birey veya grupların geleneksel evrenden “göç etmeleri”, hatta daha da tehlikesi eski düzeni yeni düzen imajına dönüştürmeleri sağlanabilir. Örneğin ataerkil Greklerin gelişinin, o zaman Doğu Akdeniz boyunca var olan anaerkil toplumların evrenini nasıl alt üst ettiğini düşünmek kolaydır. Grek evreninin, bu toplumların kılıbık *erkekleri* için hatırı sayılır bir cazibesinin olmuş olması lazımdır. Biz biliyoruz ki Büyük Ana (Magna Mother, Kibele-EO), bizzat Grekler üzerinde oldukça büyük bir etki yaptı. Grek mitolojisi, bu problemi mutlaka çözmeyi deneyen kavramsal giriftliklerle doludur.

110. Çağdaş Amerikan kültür antropolojisindeki “kültür şoku” kavramıyla karşılaştırınız.

Bütün meşrûlaştırım formları gibi ‘evren idamesi’nin kavramsal düzeneklerinin de bizzat sosyal aktivitenin ürünleri olduğunu ve söz konusu kollektifliğin diğer aktivitelerinden sarfınazar edilirse, hemen hemen anlaşılamayacağım vurgulamak önemlidir. Kesin olarak özgül kavramsal mekanizmaların başarısı, onları işletenlerin sahip olduğu güçle ilgilidir.¹¹¹ Alternatif sembolik evrenlerin karşı karşıya gelmesi, gerçekliğin çatışan tanımlarından hangisinin toplumdaki “dayanışma için yapılacağı” gibi bir iktidar/güç problemini beraberinde getirir. Çatışan evrenlerle birbiriyle karşı karşıya gelen iki toplum, kendi evrenlerini idame ettirmek için tasarımılanan kavramsal mekanizmalar geliştirecektir. Hakikî makuliyet perspektifiyle, kavramsallaştırmanın iki şekli, dışarıdan gözlemciye az seçenek sağlıyor görünebilir. Maamafih ikisinden hangisinin kazanacağı, kendi meşrûlaştırıcılarının kuramsal yaratıcılık ve marifetinden ziyade güce bağlı olacaktır. Eşit olarak sofistike olmuş Olimpialı ve Chtonik mistagogların (adayları bir sır kültüne giriş törenlerine hazırlayan veya mistik doktrinleri savunan ve yayanlar-E.O) ekümenik müzâkerelerde bir araya gelmekte, *sine ira et studio* (öfkesiz ve aşırı sevgisiz olarak-EO) kendilerine ait evrenlerin erdemlerini görüşmekte oldukları zannedilebilir; fakat daha muhtemeldir ki konuya çok inceltilmemiş askerî güç düzeyinde karar verilmiştir. Tanrıların her birinin savaşının tarihsel sonucu, daha iyi argümanlara sahip olanlar tarafından değil, tersine daha iyi silâhları kullananlar tarafından belirlenmiştir. Elbette aynı şey, bu türün toplum içi çatışmaları için de söylenebilir. Daha büyük sopaya sahip olanın, gerçeklikle ilgili tanımlarına daha iyi empoze etme şansı vardır. Bu, daima politik olarak ilgisiz teorisyenlerin daha kaba ikna etme araçlarına başvurmada bir-birini ikna etme ihtimali olmasına rağmen, herhangi bir daha büyük kollektivite açısından ortaya konacak sağlam bir varsayımdır.

Sembolik evrenleri idame ettiren kavramsal mekanizma ve düzenekler, mütemadiyen kognitif ve normatif meşrûlaştırmaların sis-

111. Marx, maddî güç ile “kavramsal başarı” arasındaki ilişkiyi bütün ayrıntılarıyla ele almış ve geliştirmiştir. Krş. Bunun *The German Ideology*: “Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken” (*Frühschriften*, Kröner baskısı, s. 373)’deki iyi bilinen formülasyonu.

tematizasyonunu gerekli kılar; bu sistematizasyon haddizâtında toplumda daha naif bir modda sunuldu ve söz konusu sembolik evrende kristalize oldu. Başka bir ifadeyle ‘evren idame ettirici’ meşrûlaştırımların kendisiyle inşa edildiği malzeme, çoğunlukla daha yüksek bir teorik bütünleşme düzeyinde yani birkaç kurumun meşrûlaştırımlarının daha yüksek bir düzeyinde daha ileri bir ayrıntılandırma dır. Bundan dolayı genelde açıklayıcı ve teşvik edici şemalar arasında, en düşük teorik düzeyde meşrûlaştırımlar olarak ve kozmosu izah eden görkemli entelektüel inşalar olarak hizmet eden bir devamlılık vardır. Kognitif ve normatif kavramsallaştırma başka bir yerde olduğu gibi burada da empirik olarak değişkendir; normatif kavramsallaştırmalar daima belli kognitif ön gerekliliklere işaret eder. Bununla birlikte analitik ayırım, faydalıdır; özellikle de bu iki kavramsal alan arasındaki farklılaşmanın değişen derecelerine dikkat çektiği için.

Tarihsel olarak bizim için var olan ‘evren idame ettirme’nin farklı kavramsal ve fikrî düzeneklerini ayrıntılı olarak burada tartışmaya teşebbüs etmek açıkçası saçma olacaktır.¹¹² Fakat kavramsal aygıt ve mekanizmaların bazı göze çarpan tipleri -mitoloji, teoloji, felsefe ve bilim- hakkında birkaç söz yerinde olacaktır. Bu tipler için evrimci bir şema önermeksizin şunu kesin olarak söylemek mümkündür ki mitoloji, gerçekten genellikle meşrûlaştırımın en arkaik formunu temsil ettiği gibi ‘evren idame ettirme’nin en arkaik formunu da temsil eder.¹¹³ Büyük bir ihtimalle mitoloji, aslında insan düşüncesinin geli-

112. Pareto, sosyolojik terimlerle bir düşünce tarihi yazmaya en yakın olan isimdir ki bu Pareto’yu, onun teorik referans çerçevesi hakkında sahip olunabilecek ihtiraz kayıtlarına bakmaksızın bilgi sosyolojisi için önemli kılmaktadır. Krş. Brigitte Berger, *Vilfredo Pareto and the Sociology of Knowledge* (Basılmamış doktora tezi, New School for Social Research, 1964).

113. Bu, Auguste Comte’un “üç aşama yasası”nı çağrıştıracaktır. Şüphesiz biz bunu kabul edemeyiz; fakat bu bilincin tarihsel olarak kabul edilebilir aşamaları içinde bu aşamalar Comte’un tarzında düşünülemezse de, geliştirmekte olduğunu önermek için faydalı olabilir. Bu konuda bizim kendi anlayışımız, insanî düşüncenin tarihselliğine Hegelci/Marksçı yaklaşıma daha yakındır.

şiminde gerekli bir aşamadır.¹¹⁴ Her hâlükârda, bizim için var olan en eski ‘evren idame ettirici’ kavramsallaştırma ve düşünceler, görünüşe göre mitolojik olanlardır. Mitolojiyi, gündelik tecrübe dünyasının kutsal güçler tarafından devam eden etkilenimini tesbit eden ve öngören bir gerçeklik tasavvuru olarak tarif etmek, amaçlarımız için yeterlidir.¹¹⁵ Böyle bir tasavvur, doğal olarak sosyal ve kozmik düzen arasında, onların hepsinin kendi meşrûlaştırmaları arasında yüksek derecede bir devamlılığı gerektirir;¹¹⁶ bütün gerçeklik bir kumaştan yapılmış gözükmektedir.

Kavramsal bir düzenek olarak mitoloji, sembolik evrenin naif düzeyine en yakın noktadadır -objektif bir gerçeklik olarak söz konusu evrenin aktüel tesbit ve pozisyonlandırılışının ötesinde teorik ‘evren idame ettirme’ için en az gerekli olduğu düzey. Bu durum, teorik bütünleşme olmaksızın yan yana varolmaya devam eden tarihsel olarak tekerrür eden bağdaşmaz mitolojik gelenekler fenomenini açıklar. Tipik olarak değişkenlik, *sadece* geleneklerin problematik hale gelmesinden ve bir tür bütünleşmenin hâlihazırda gerçekleşmesinden sonra hissedilir. Bu değişkenlik veya tutarsızlığın “keşf”i (veya tercih edilirse, onun *ex post facto*¹¹⁷ varsayımı) genellikle gelenekteki, farklı geleneksel temaların en ortak ve en yaygın bütünleştiricileri de olan uzmanlar tarafından yapılır. Bir kez bütünleşme ihtiyacı hissedilirse, takip eden mitolojik canlandırmalar, dikkate değer kuramsal sofistikaşyona sahip olabilir.

-
114. Hem Levy Bruhl, hem Piaget ileri sürmektedir ki mitoloji, düşüncenin gelişiminde gerekli bir aşamayı teşkil etmektedir. Mitolojik/büyüsel düşüncenin biyolojik temellerinin açıklayıcı bir tartışması için bkz. Arnold Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1963), ss. 79 vd.
115. Burada bizim mitoloji anlayışımız, Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade ve Rudolf Bultmann’ın çalışmasından etkilenmiştir.
116. Mitolojik bilinçte sosyal ve kozmik düzenler arasındaki devamlılık hakkında tekrar Eliade ve Voegelin’in çalışmasına bakınız.
117. *Mâkabline şâmil*. Kendisinden önceki olaya uygulanabilen. Bir hüküm veya kanunun, yürürlüğe girmeden önceki durumlar için de geçerli olması. Hukukî anlamda bir suçun tanımlandıktan sonra suç sayılabileceğini soyleyen kural. Yürürlüğe girmesinden önceki olaylara uygulanabilen (EO).

Ayrıca mitoloji, mitolojik gelenekte uzmanlar olmasına rağmen onların bilgisi, genel olarak bilinenin sınırlarını çok aşmadığı için naif düzeye yakındır. Bu uzmanlar tarafından yönetilen geleneğe üyeliğe kabul töreni (inisiasyon) hâricî yollarla zor olabilir. Adayları seçmek, özel fırsat, durum veya zamanlarla sınırlandırılabilir ve bu süreç zor bir ritüel hazırlık gerektirebilir. Bununla birlikte bu husus, elde edilmesi zor olmayan bilginin bünyesinin asıl nitelikleri açısından hemen hemen hiç zor değildir. Uzmanların tekelci iddiasını emniyet altına almak için, onların bilgisinin erişilemez olduğu kurumsal olarak tesis edilmelidir. Yani bir “sır” öngörülür ve içse olarak ezoterik olan bir bilgi kurumsal olarak ezoterik terimlerle tanımlanır. Teorisyenlerin çağdaş zümrelerinin “umumî ilişkileri”ne kısaca bir bakış, bu eski oyun veya büyüünün bugün ölüden daha da öte olduğunu gösterecektir. Buna rağmen, bütün ‘evren idame ettirici’ kavramsallaştırmaların mitolojik olduğu toplumlarla mitolojik olmadığı toplumlar arasında önemli sosyolojik farklılıklar vardır.

Daha ayrıntılı mitolojik sistemler, tutarsızlıkları elimine etmeye ve mitolojik evreni teorik olarak bütünleşmiş terimler içinde korumaya çalışırlar. Böyle “kanonik” mitolojiler, sanki teolojik kavramsallaştırmada uygun karşılanır. Mitolojik amaçlarımız için teolojik düşünce, onun daha büyük teorik sistematizasyon derecesi bakımından onun mitolojik selefinden ayrı tutulabilir. Teolojik kavramlar, naif düzlemde daha öteye gider. Kozmos, hâlâ eski mitolojinin kutsal güçlerine veya varlıklarına göre anlaşılabilir; fakat bu kutsal varlıklar daha büyük bir mesafeye taşınmıştır. Mitolojik düşünce insan dünyasıyla tanrıların dünyası arasındaki süreklilikte işlem görür. Teolojik düşünce, bu iki dünya arasında aracılık etmeye hizmet eder; zira kesin olarak onların orijinal sürekliliği, şimdi bozulmuş görünmektedir. Mitolojiden teolojiye geçilirse gündelik hayat, kutsal güçler tarafından daha az devamlı etkilenmiş görünmektedir. Binaenaleyh teolojik bilginin yapısı, toplumun genel bilgi stokundan daha öteye gider ve onun elde edilmesi *özünde* daha zor olur. Hatta bile ezoterik olarak kurumsallaştırılmadığı yerde, umum kitle için anlaşılmazlığından dolayı “sır” olarak kalır. Bunun daha ileri sonucu odur ki halk kitlesi, teolojik uzmanlarca tertip edilen sofistike ‘evren idame ettirici’ teorilerden nisbî olarak etkilenmeden kalabilir.

Kitleler arasındaki naif mitoloji ile bir teorisyenler eliti arasındaki sofistike teolojinin birlikte varoluşu -ki bunların *her ikisi* de aynı sembolik evreni idame ettirmeye hizmet eder-, sık sık tekrarlanan tarihsel bir fenomendir. Sadece akıldaki bu fenomenle örnek olarak, Uzak Doğu'nun "Budist" geleneksel toplumlarını hatıra getirmek veya bu mesele için Ortaçağ toplumu "Hıristiyan"ını düşünmek mümkündür.

Teoloji, kozmosun sonraki felsefî ve bilimsel kavramsallaştırmaları için paradigmatiktir. Teoloji, kendi gerçeklik tanımlarının dinî içeriklerinde mitolojiye daha yakın olabilirken, sosyal pozisyonunda sonraki sekülerleşmiş kavramsallaştırmalara daha yakındır. Mitolojinin aksine kavramsal mekanizmanın diğer üç tarihsel dominant formu, bilgi toplulukları gittikçe toplumun genel ortak bilgisinden çıkarılan uzman elitlerin özelliği oldu. Modern bilim, bu gelişmede 'evren idamesi'nin sekülerizasyonu ve sofistikasyonunda ekstrem bir adımdır. Bilim, sadece kutsalın gündelik hayat dünyasından kaldırılışını sağlamaz; ayrıca 'evren idame ettirici' bilgiyi de o dünyadan kaldırır. Gündelik hayat kendisini tasarlanmış bütünlük içinde sembolik evrene bağlayan kutsal meşrûlaştırım ve teorik anlaşılabilirlik türünden yoksun hale gelir. Daha basit ifade etmek gerekirse, toplumun "sıradan" üyesi, şüphesiz hâlâ 'evren idame ettirme' uzmanlarının kim olabileceğini bilmesine rağmen, artık kendi evreninin kavramsal olarak nasıl idame ettirilebileceğini bilmez. Bu durumun getirdiği ilginç problemler, çağdaş toplumun empirik bir bilgi sosyolojisine aittir ve bu bağlamda onların peşine daha fazla düşülemez.

Şunu söylemeye bile gerek yok ki kavramsal aygıt ve mekanizma tipleri, tarihsel olarak sayısız modifikasyon ve kombinasyonlara maruz kalır ve bizim tartıştığımız tiplerin mutlaka geniş kapsamlı olması gerekmez. Fakat 'evren idame ettirici' kavramsal aygıtın iki uygulaması, genel teori bağlamında tartışılmak üzere hâlâ durmaktadır: terapi ve nihilasyon.

Terapi, aktüel ve potansiyel sapkınların gerçekliğin kurumsallaşmış tanımları içinde kalmasını temin etmek veya başka bir ifadeyle verili evrenin "sakinler"ini "göç"ten korumak için kavramsal mekanizmanın uygulamasını gerektirir. Bu uygulamayı, meşrûlaştırma aygıtı-

nı bireysel “durumlar”a uyarlayarak yapar. Gördüğümüz gibi her toplum, bireysel sapkınlık tehlikesiyle karşı karşıya kalabildiği için biz şu veya bu şekilde terapinin global sosyal bir fenomen olduğunu varsayabiliriz. Onun spesifik kurumsal düzenlemeleri, eksorsizmden (cin çıkartma-EO) psiko-analize, pastoral bakımdan kişisel rehberlik programlarına kadar, şüphesiz sosyal kontrol kategorisine girer. Bununla birlikte burada bizi ilgilendiren, terapinin *kavramsal* vechesidir. Terapi, kendisini, gerçekliğin “resmî” tanımlarından sapmalarla ilişkilendirmek zorunda olduğu için bu sapmaları açıklayacak ve meydan okunan gerçeklikleri koruyacak kavramsal mekanizmayı geliştirmelidir. Bu, bir sapkınlık teorisi, bir teşhis aygıtını ve “ruhların tedavisi” için kavramsal bir sistem gerektirir.

Örneğin kurumsallaşmış askerî homoseksüelliğe sahip bulunan bir kolektivite içinde inatçı bir heteroseksüel birey, terapi için kesin bir adaydır; çünkü sadece onun cinsel ilgileri onun savaşı aşklar birliğinin savaş verimliliğine açık bir tehdit oluşturmakla kalmaz, ayrıca onun sapkınlığı psikolojik olarak da, diğerlerinin kendiliğinden iktidarına karşı yıkıcı olur. Maamafih onlardan bir kısmı belki bilinçaltı olarak onun örneğini takip etmek için ayartılabilir. Daha temel bir düzlemde, sapkının davranışı toplumsal gerçekliğe bu şekilde meydan okuyarak onun varsayılan kognitif (“güçlü insanlar/erkek adamlar, tabiatı icabı birbirlerini severler”) ve normatif (“güçlü insanlar/erkek adamlar birbirlerini sevmelidirler”) işlemci prosedürlerini gündeme getirir. Gerçekte sapkın, muhtemelen bağlılarının yer yüzünde yaptığı gibi birbirini seven tanrılar için canlı bir hakaret olarak durur. Böyle radikal sapkınlık, terapik teoride sağlam bir şekilde yerleşik olan terapik uygulamayı gerektirir. Bu şok edici durumu açıklayan (yani şeytanî mülkiyeti varsayarak) bir sapkınlık teorisi (yani “patoloji”) olmalıdır. Optimal olarak sadece akut durumların kesin açıklamasına değil, ayrıca “gizil heteroseksüelliğin” keşfine ve önleyici tedbirlerin acil benimsenmesine de izin veren bir diagnostik kavramlar topluluğu (yani onu büyük sıkıntıyla davalarda uygulamak için uygun marifetleri olan bir semptomatoloji) olmak zorundadır. Nihayet bizzat şifâ verme sürecinin (yani her biri yeterli bir kuramsal temele sahip kötülüğü dualarla defedici teknikler kataloğu) kavramsallaştırılması gerekir.

Böyle kavramsal bir düzenek, uygun uzmanlarca kendi terapik uygulanımına izin verir ve ayrıca sapkın durumdan muzdarib olan birey tarafından içselleştirilebilir. İçselleştirmenin özü itibarıyla terapik etkisi ve yararı vardır. Bizim örneğimizde, kavramsal sistem, bireyde suçluluk duygusu (yani “heteroseksüel panik”) uyandırabilecek şekilde dizayn edilebilir; onun birincil sosyalleşmesi, asgarî olarak bile başarılı olmuşsa çok zor bir başarı değildir. Bu suçluluğun baskısı altında birey, terapik pratisyenlerin kendisiyle (bireyle) karşılaştıkları durumun (bireyin durumunun) kavramsallaştırımını sübjektif olarak kabul etmeye yanaşacak, “içgörü” geliştirecek ve teşhis onun için sübjektif olarak gerçek olacaktır. Kavramsal sistem terapistin veya “hasta”nın ikisinden biri tarafından hissedilen terapiye ilişkin birtakım şüphelerin kavramsallaşmasına (ve böylece kavramsal tasfiyesine) izin vermek için daha ileri düzeyde geliştirilebilir. Örneğin hastanın şüphelerini izah etmek için bir “direniş” teorisi ve terapistin şüphelerini izah etmek için bir “karşıt direniş” teorisi olabilir. Başarılı terapi, kavramsal mekanizma ile onun bireyin bilincindeki sübjektif tahsisâtı arasında bir simetri kurar; sapkını toplumun sembolik evren gerçekliğinde yeniden sosyalleştirir. Elbette “normallığe” böyle bir dönüşte hatırı sayılır sübjektif doyum vardır. Birey, şimdi “kendini bulduğu” ve tanrıların gözünde bir kez daha haklı olduğu mutluluk verici bilgiyle müfreze komutanının şehvet dolu kucağına dönebilir.

Terapi, herkesi söz konusu evren içinde tutacak kavramsal bir mekanizma kullanır. Nihilasyon, sırası gelince, aynı evrenin *dışındaki* her şeyi kavramsal olarak tasfiye edecek benzer bir mekanizma kullanır. Bu prosedür aynı zamanda olumsuz bir meşrûlaştırım türü olarak da tanımlanabilir. Meşrûlaştırım, sosyal olarak inşa edilmiş olan evrenin gerçekliğini devam ettirir; nihilasyon ise, fenomenlerin veya fenomenlerin yorumlarının gerçekliğinin bu evrene sığmadığını *inkâr eder*. Bu iki şekilde yapılabilir: İlki, sapkın fenomenlere terapik bir amaçla veya onsuz olumsuz bir ontolojik statü verilebilir. Kavramsal mekanizmanın nihile edici aplikasyonu, söz konusu topluma yabancı ve dolayısıyla terapi için yetersiz olan veya terapi hakkı olmayan birey ve gruplarla sık sık kullanılır. Burada kavramsal operasyon oldukça basittir. Gerçekliğin sosyal tanımlarına tehdit, sembolik evrenin dışında varolan bütün tanımlamalara, talî bir ontolojik statü ve böylece

ciddiye alınmayan kognitif bir statü atfedilerek etkisizleştirilir. Bu yüzden anti homoseksüel gruplara komşu olma tehdidi, bu komşuları insandan daha aşağı derecede, ümitsiz bir kognitif karanlıkta oturanların, şeylerin doğru düzeni hakkında doğuştan şaşırtılmış olarak görerek homoseksüel toplumumuz için tasfiye edilebilir: Temel kıyas şu şekilde olur: Komşular, bir barbarlar kabilesidir. Komşular anti homoseksüeldir. Bunun için onların anti homoseksüelliği, barbarca saçmalaktır, zırvadır ve makul insanlar tarafından ciddiye alınmaz. Aynı kavramsal prosedür, tabii ki toplum içindeki sapkınlara da uyarlanabilir. Bir kişinin nihilasyondan terapiye ilerlemesi veya birinin kavramsal olarak tasfiye ettiği şeyi fiziksel olarak tasfiye etmeye devam edip etmemesi pratik bir siyaset sorunudur. Kavramsal olarak likidite grubun maddî gücü, çoğu durumlarda önemsiz bir faktör olmayacaktır. Bazen ne yazık ki şartlar kişiyi barbarlarla samimî şartlarda birlikte yaşamaya zorlar.

İkinci olarak; nihilasyon gerçekliğin bütün sapkın tanımlamalarını kendi evrenine ait kavramlar *çerçevesinde* izah etmek için daha büyük bir teşebbüs gerektirir. Teolojik bir referans çerçevesinde bu, heresiyolojiden (sapkın akımları inceleyen bilim dalı-EO) kelâma geçişi gerekli kılar. Bu sapkın anlayış ve kavrayışlar, sadece tayin edilmiş olumsuz bir statü değildir; onlar teorik olarak ayrıntıya boğulmuştur. Bu prosedürün nihâî hedefi, sapkın anlayışları kendi evreni içinde *birleştirmek* ve böylece onları nihâî olarak likidite etmektir. Bundan dolayı sapkın kavram ve anlayışlar kendi evreninden alınan kavramlara *çevrilmelidirler*. Bu anlamda kendi evreninin reddi, ince bir şekilde onun bir tasdikine dönüşür. Varsayım, daima reddedenin ne söylediğini gerçekten bilmediğidir. Onun ifadeleri sadece onlar daha “doğru” terimlere, yani onun reddettiği evrenden alınan terimlere dönüştürüldüğünde anlamlı olur. Örneğin; bizim homoseksüel kuramcılarımız, bütün insanların yaratılıştan homoseksüel olduğunu ileri sürebilirler. Bunu inkâr edenler, şeytanlar tarafından sahip olunduklarından dolayı veya basit olarak barbar oldukları için kendi tabiatlarını veya yaratılışlarını inkâr ediyorlar. Kendi içlerine derin dalsalar, bunun böyle olduğunu bilirler. Onun için insanın ihtiyacı, sadece onların pozisyonuyla ilgili savunuyu ve kötü inancı keşfetmek için dikkatli bir şekilde araştırma yapmaktır. Böylece onların bu konuda söyledikleri

her şey, görünüşte reddettikleri homoseksüel evrenin bir tasdikine dönüştürülebilir. Teolojik bir referans çerçevesinde aynı prosedür göstermektedir ki şeytan farkında olmadan Tanrı'yı yüceltmektedir; inançsızlık bilinçsiz bir sahtekârlıktır; hatta ateist *hakikî* bir mü'mindir.

Kavramsal düzeneklerin terapik ve nihile edici aplikasyonları, haddizâtında sembolik evrende asıldır, özdür. Sembolik evren, bütün gerçekliği içine alacaksa, hiçbir şeyin onun kavramsal alanının dışında kalmasına izin verilmez. Prensipite en azından onun gerçeklik tanımları varlığın bütününe kapsamalıdır. Bu bütünleştirmeye kendisi vasıtasıyla teşebbüs edilen kavramsal sistem veya düzenekler, tarihsel olarak onların karmaşılaşmaları derecesinde farklılaşır. Sembolik evren billurlaşır billurlaşmaz, onlar, *in nuce* (nüve halinde-EO) ortaya çıkarlar.

'Evren İdamesi' İçin Toplumsal Örgütlenme

Toplumsal olarak inşa edilmiş bütün evrenler, insan aktivitesinin tarihî ürünleri oldukları için değişirler ve değişim insanların maddî eylemleriyle meydana gelir. İnsan, herhangi bir spesifik evrenin idame ettirildiği kavramsal aygıtların şaşırtıcı karışıklığına dalarsa, bu temel sosyolojik olguyu unutabilir. Gerçeklik toplumsal olarak tanımlanır. Fakat tanımlar daima somut olarak dışa vurulur; yani somut bireyler ve bireylerin grupları gerçekliğin tanımlayıcıları olarak hizmet ederler. Verili bir zamanda sosyal olarak inşa edilmiş evrenin durumunu veya onun değişimini anlamak için insan, tanımlayıcıların onların tanımını yapmalarına izin veren sosyal organizasyonu anlamak zorundadır. Biraz kabaca konuşmak gerekirse, bu durum gerçekliğin tarihsel olarak mevcut kavramsallaştırmaları hakkındaki soruları, soyut "ne?"den sosyolojik olarak somut "kim söylemektedir?"e sevk etmeye devam etmek için esastır.¹¹⁸

118. Bizim kuramsal varsayımlarımızdan anlaşılacaktır ki burada "aydınlık sosyolojisi"nin sorunlarına ayrıntılı olarak giremeyiz. Bu alanda Mannheim'in önemli çalışmasına (özellikle *Ideology and Utopia* ve *Essays on the Sociology of Culture*) ek olarak bkz. Florian Znaniecki, *The Social Role of*

Gördüğümüz gibi, bilginin özelleşmesi ile özelleşmiş bilgi bünyeleri için personelin tabii organizasyonu, işbölümünün bir sonucu olarak gelişti. İçinde farklı uzmanlar arasında rekabetin olmadığı bu gelişmenin erken bir aşamasını düşünmek mümkündür. Her bir uzmanlık alanı, işbölümünün pragmatik gerçeklikleri tarafından tanımlanır. Avcı uzman, uzmanlığı avlama iddiasında olmayacak ve böylece bunu yapan kimseyle rekabet etmek için herhangi bir gerekçeyle sahip olmayacaktır.

Bilginin daha karmaşık formları ortaya çıktığı ve ekonomik üretim fazlası meydana geldiği için uzmanlar, kendilerini tam zamanlı kavramsal mekanizmaların gelişimiyle gündelik hayatın pragmatik gerçekliklerinden gittikçe artan oranda kaldırılabilen kendi uzmanlık konularına adıyorlar. Bilginin bu inceltirilmiş bünyeleri içinde uzmanlar, yeni bir statü için iddiada bulunurlar. Onlar sadece şu veya bu toplumsal bilgi stoğu sektöründe uzman değillerdir; aynı zamanda o bilgi stoğu üzerinde kendi bütünlüğü içinde mutlak yetkili olduklarını iddia ederler. Onlar literal olarak, evrensel uzmandırlar. Bu demek değildir ki her şeyi bildiklerini iddia ederler; fakat daha ziyade herkesin bildiği ve yaptığı şeylerin nihâî önemini bildiklerini iddia ederler. Başka insanlar, gerçekliğin belirli sektörlerinin sınırlarını göstermeye devam edebilirler; fakat haddizâtında gerçekliğin nihâî tanımları konusunda uzmanlık iddiasında bulunurlar.

Bilginin gelişimindeki bu aşamanın birtakım sonuçları vardır. İlki, hâlihazırda tartıştığımız gibi saf teorinin doğuşudur. Çünkü evrensel uzmanlar, gündelik hayatın olaylarından önemli bir soyutlama düzleminde çalışırlar; hem diğerleri hem de bizzat onlar teorilerinin toplumun devam eden hayatıyla bir bağının olmadığına, fakat bir tür Platonik ahistorik (tarih dışı-EO) ve asosyal (toplum dışı-EO) tasavvur cennetinde bulunduklarına karar verebilirler. Bu elbette gerçeklik tanımlayıcı süreç ile gerçeklik üretici süreç arasındaki ilişki nedeniyledir.

the Man of Knowledge (New York, Columbia University Press, 1949); Theodor Geiger, *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft* (Stuttgart, 1949); Raymond Aron, *L'opium des intellectuels* (Paris, 1955); George B. De Huszar (ed.), *The Intellectuals* (New York, Free Press of Glencoe, 1960).

İkinci bir sonuç, kurumsallaşmış böylece meşrûlaşmış eylemlerde tradisyonalizmin güçlenmesi, yani durağanlığa doğru temel kurumsallaşma eğiliminin kuvvetlenmesidir.¹¹⁹ Alışkanlık kazandırma ve kurumsallaştırma kendi içinde insanî eylem ve davranışların esnekliğini sınırlandırır. Kurumlar, “problematik” olmadıkça devam etme eğilimindedirler. Nihâî meşrûlaştırmalar kaçınılmaz olarak bu eğilimi güçlendirirler. Meşrûlaştırmalar ne kadar çok soyut olursa, muhtemelen değişen pragmatik zarûretlere göre o kadar az modifiye edilirler. Zaten önceki gibi devam etme eğilimi varsa, bu eğilim, açıkçası öyle yapmak için mükemmel sebeplere sahip olmakla açıkça kuvvetlendirilir. Bu demektir ki kurumlar, dış gözlemci için orijinal işlevsellik ve pratikliklerini kaybettikleri zaman dahi sürüp giderler. Kişi belli şeyleri onlar *çalıştıkları* için değil, *doğru* oldukları için yapar -yani evrensel uzmanlar tarafından ilan edilen gerçekliğin tanımları açısından doğru oldukları için.¹²⁰

‘Evren idame ettirici’ meşrûlaştırım için tam zamanlı personelin doğuşu da, beraberinde sosyal çatışma için vesile oluşturmalar. Bu çatışmanın bir kısmı, uzmanlarla pratisyenler, kuramcılarla uygulayıcılar arasındadır. Pratisyenler, uzmanların cafcıflı iddialarına ve onlara eşlik eden somut sosyal imtiyazlara içerleyebilirler. Muhtemelen özellikle sinirlendirici olan, uzmanların, yani bilirkişilerin pratisyenlerin aktivitesinin nihâî önemini, bizzat pratisyenlerin kendilerinden daha iyi bildikleri iddiasıdır. “Meslek sahibi olmayanlar” tarafından böyle isyanlar, gerçekliğin rakip tanımlarının doğmasına ve nihayet yeni tanımlar yapmakla yükümlü yeni uzman ve bilirkişilerin ortaya çıkmasına yol açabilir. Eski Hindistan bize bunun en iyi tarihsel örneklerini sağlar. Brahmanlar, nihâî gerçeklikte uzmanlar *qua* (sıfatıyla-EO), genellikle toplum hakkında gerçekliğe dair tanımlamalarını yapmada müthiş derecede başarılı olmuşlardır. Orijinleri her ne olursa olsun, o, kast sisteminin Hint altkıtasının çoğunu kapsayınca kadar yüzyılla-

119. Kurumsal “durağanlığı” güçlendiren nihâî meşrûlaştırmalar (Simmel’in “inançlılığı”) hakkında hem Durkheim hem de Pareto’ya bakınız.

120. Bu noktada kesin olarak denilebilir ki, kurumların herhangi bir işlevselci yorumu, en zayıf yorum olup gerçekte var olmayan pratiklere bakma eğilimindedir.

ra yayıldığı bir Brahman yapı idi. Hakikatte Brahmanlar, yeni topraklarda sistemi kurmak için “sosyal mühendisler” olarak hizmet etmek üzere biribiri ardınca yönetici prensler tarafından davet edildiler (kısmen sistem daha yüksek medeniyetle aynı olduğu için, kısmen de şüphesiz prensler, onun büyük sosyal kontrol kapasitesini anladıkları için). Manu Yasası, bize hem toplum için Brahman dizaynı hem de kozmik olarak takdir edilen tasarımcılar olarak kabul edilmeleri nedeniyle Brahmanlara gelen gündelik rutin avantajlar hakkında mükemmel bir fikir verir. Bununla birlikte çatışmanın böyle bir durumda gücün teorisyen ve pratisyenleri arasında çıkması kaçınılmazdı. Pratisyenler, askerî ve prene yakışır kast olan Kşatriyalar tarafından temsil edildiler. Eski Hindistan’ın epik edebiyatı Mahabharata ve Ramayana, bu çatışmanın belîğ ve etkili tanıklığını yapar. Brahman evreni Jainizm ve Budizm’e karşı iki büyük teorik isyanın Kşatriya kastında sosyal mevkilerinin olması, kazara değildi. Söylemeye gerek yok ki, gerçekliğin hem Jainist hem de Budist yeniden tanımlamaları, muhtemelen, Brahman evrenine daha az geniş ve daha az sofistike bir tarzda meydan okuyan epik şairlerin durumunda da olduğu gibi kendi uzman personellerini üretmiştir.¹²¹

Bu bizi, aynı ölçüde önemli bir diğer çatışma ihtimaline, yani rakip uzman gruplar arasındaki çatışma ihtimaline götürür. Teoriler, doğrudan pragmatik uygulamalar yapmayı sürdürdükçe, ne kadar rekabetin var olabileceğine pragmatik deneme aracılığıyla karar verilmesi, tamamen kabul edilebilir olacaktır. İçinde rakip av uzmanı grupların edinilmiş çıkarlar geliştirdiği rekabetçi yaban domuzu avı teorileri var olabilir. Hangi teorinin, en çok yaban domuzu öldürmeye en müsait olduğuna bakılarak sorun hakkında, görece kolay bir şekilde karara varılabilir. Ama sözgelimi politeistik ve henoteistik¹²² evren kuramı arasında hüküm vermede böyle bir ihtimal yoktur. Bu kuramcıların kendileri, pragmatik denemenin yerine soyut delillendirmeyi geçirmeye mecbur olurlar. Böyle bir delillendirme,

121. Brahman/Kşatriya çatışması konusunda Weber’in Hindistan’la ilgili din sosyolojisi üzerine çalışmasına bakınız.

122. Henoteizm, bir tanrıya bağlanırken, diğer tanrıların varlığını da kabullenmeyi ifade eder (EO).

tabiatı gereği, kendi kendine pragmatik başarı inancı taşımaz. Bir insanı ikna eden şey, başka bir insanı ikna etmeyebilir. Eğer bu kuramcılar, katıksız iddianın zayıf gücünü desteklemek için muhtelif sağlam desteklere başvururlarsa -sözgelimi, otoritelere, onun rakiplerine karşı bir argümanı öne sürmek için silâhlı güç istihdam ettirmek gibi- biz onları asla suçlayamayız. Başka bir ifadeyle gerçekliğin tanımları, polis tarafından ortaya konulabilir. Bu arada belirtelim ki, bu demek değildir ki böylesi tanımlar mutlaka “iradî olarak” kabul edilenlerden daha az ikna edici olacaktır -toplum içindeki iktidar, kesin sosyalizasyon süreçlerini belirleme ve böylece gerçekliği *üretme* gücünü içine alır. Her hâlükârda, yüksek düzeyde soyut sembolleştirmeler (yani, gündelik hayatın somut deneyiminden büyük oranda çıkarılmış teoriler), empirik destekten ziyâde toplumsal destek tarafından geçerli kınırlar.¹²³ Bu şekilde bir sözde pragmatizmin yeniden öne sürüldüğünü söylemek mümkündür. Teorilerin, *çalışmaları* - yani, söz konusu toplumda standartlaşması, verili bilgi hâline gelmesi anlamında çalışma- sebebiyle ikna edici oldukları tekrar söylenebilir.

Bu mütalaalar işaret etmektedir ki, gerçekliğin rakip tanımları arasındaki yarışma için daima sosyoyapısal bir temel olacaktır ve rekabetin sonucu, hep doğrudan belirlenme şeklinde olmasa da, bu temelin gelişiminden etkilenecektir. Muğlak kuramsal formülasyonların, toplumsal yapıdaki büyük hareketlerden neredeyse tamamen izole edilerek düzenlenmeleri kuvvetle muhtemeldir; bu tür durumlarda ise, rakip uzmanlar arasındaki yarış, bir tür toplumsal boşlukta meydana gelebilir. Örneğin iki münzevî derviş zümresi, çölün ortasında evrenin nihaî tabiatı hakkında tartışıyor olabilir; düşünün ki orada söz konusu tartışmaya en küçük bir ilgi bile duyan hiç kimse yok. Fakat bu bakış açılarından biri veya diğeri, çevre toplumdan bir duyum aldığı anda, rekabetin sonucunu belirleyecek olan daha ziyade kuram dışı çıkarlar olacaktır. Farklı toplumsal gruplar, rakip teorilerle farklı

123. Empirik olarak geçerli kılınması zor olan önermelerin toplumsal olarak geçerli kılınması hakkında bkz. Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Evanston, 111.: Row, Peterson and Co., 1957; London: Tavistock).

bağlılık ve ilişkilere¹²⁴ sahip olacaklar ve bunun ardından mezkûr rakip teorilerin “taşıyıcılar”ı hâline geleceklerdir. Böylece bu teorilerin orijinal mucitlerine hayat veren tutkulardan tamamen uzak sebeplerden dolayı, A derviş teorisi, söz konusu toplumdaki üst tabakaya, B derviş teorisi ise orta tabakaya câzib gelebilir. Ondan sonra rakip uzman zümreler, “taşıyıcı” gruplarla bağlantı kuracaklar; onların bu aşamadan sonra gelen yazgıları, bu grupları kendi teorilerini benimsemeye sevk eden çatışma her ne olursa olsun onun sonucuna bağlı olacaktır. Bu sûretle gerçekliğin rakip tanımları hakkında, rakiplikleri sırasıyla teorik terimlere “çevrilmiş” rakip toplumsal çıkarlar alanında bir karar verilir. Rakip uzmanların ve onların kendi destekçilerinin, söz konusu kuramlarla öznel ilişkilerinde “samimi” olup olmadıkları, bu süreçlerin sosyolojik açıdan anlaşılmasında sadece ikincil bir ilgi konusudur.

Farklı nihâî gerçeklik tanımlarına adanmış uzmanların çeşitli grupları arasında sadece teorik değil, aynı zamanda pratik rekabet doğduğunda, teorinin de pragmatizasyonu (pragmatiklikten çıkarma süreci-EO) tersyüz olur ve söz konusu teorilerin pragmatik etkisi, dışsal bir etki haline gelir; yani bir teorinin pragmatik olarak üstünlüğü, içsel nitelikleri sayesinde değil, “taşıyıcı”sı hâline gelmiş olan grubun toplumsal ilgi ve çıkarlarına uygulanabilirliğiyle “kanıtlanır”. Teorik uzmanların bundan doğan toplumsal organizasyonunda, hatırı sayılır bir tarihsel çeşitlilik vardır. Burada ayrıntılı bir tipoloji vermek açıkça imkânsız olmakla birlikte, bazı daha genel tiplere bakmak faydalı olacaktır.

Her şeyden önce, belki de paradigmatic olarak, bir toplumdaki bütün nihaî gerçeklik tanımları üzerinde etkili bir tekel oluşturan evrensel uzmanların varolma imkânı mevcuttur. Bunun insanlık tarihinin daha erken safhalarına özgü bir tip olduğunu düşünmek için iyi bir sebep olması nedeniyle, böyle bir durum paradigmatic olarak algılanabilir. Bu tür bir tekel, tek bir sembolik geleneğin söz konusu evreni idâme ettirdiği anlamına gelir. O halde toplum içinde olmak, bu

124. “Bağlılık/ilişki” (*affinity*, *Wahlverwandschaft*) terimi, Scheler ve Weber’den alınmıştır.

gelenegin kabulüne işaret eder. Gelenegin içindeki uzmanlar, toplumun neredeyse bütün üyeleri tarafından bizzat kabul edilirler ve kendilerini uğraştıracak etkili rakiplere de sahip değillerdir. Empirik olarak soruşturmamıza açık olan bütün ilkel toplumlar, bu tipe dahil gibidir ve bazı değişikliklerle pek çok arkaik uygarlık da aynı şekilde bu tipe dahil görünmektedir.¹²⁵ Bu demek değildir ki, bu tür toplumların şüphecileri yoktur ve istisnasız herkes gelenegi tamamen içselleştirmiştir. Tersine ne tür bir şüpheciliğin mevcut olduğu, “resmî” gelenekten yana olanlara meydan okumak için sosyal olarak örgütlenmiştir.¹²⁶

Böyle bir durumda, tekelci gelenek ve onun uzman idarecileri, birleşik bir erk yapısıyla ayakta dururlar. Belirleyici iktidar pozisyonlarını işgal edenler, erklerini gerçekliğin geleneksel tanımlarını otoriteleri altındaki nüfusa empoze etmek ve zorla kabul ettirmek için kullanmaya hazırdır. Evrenin potansiyel olarak rakip kavramlaştırmaları, ortaya çıkar çıkmaz tasfiye edilirler -Bunlar, ya fizîken yok edilirler (“her kim tanrılara ibadet etmezse, öldürülmelidir”) ya da bizzat gelenekle bütünleşirler (evrensel uzmanlar, rakip Y panteonunun, “gerçekte” geleneksel X panteonunun bir diğer bir vechesi veya adlandırmasından başka bir şey olmadığını iddia ederler). Sonuncu durumda, eğer uzmanlar argümanlarında başarılı olur ve rekabet, tâbir caizse, “birleşme” ile ortadan kaldırılırsa, gelenek zenginleşir ve farklılaşır. Rekabet, toplum içinde tecrid edilmiş ve böylece geleneksel tek el açısından zararsız hâle getirilmiş de olabilir -örneğin gâlib veya hâkim grubun hiçbir üyesi Y tipi tanrılara ibadet etmeyebilir; fakat boyun eğdirilen veya daha aşağı tabaka da böyle yapabilir. Aynı koruyucu tecrid, yabancılara veya “misafir halklar”a uyarlanabilir.¹²⁷

Ortaçağ Hristiyanlığı (kesinlikle primitif veya arkaik diye adlandırılmaz; fakat hâlâ etkili bir sembolik tekeli elinde bulunduran bir toplumdur), her üç tasfiye etme işleminin de mükemmel örneklerini

125. Primitif ve arkaik toplumlardaki tek elci gerçeklik tanımları hakkında, hem Durkheim’a hem de Voegelin’e bakınız.

126. Paul Radin’in çalışması, şüpheciliğin böyle tek elci durumlarda dahi mümkün olduğunu ileri sürmektedir.

127. “Misafir halklar” (*Gastvölker*) terimi, Weber’den alınmadır.

verir. Açık sapkınlık, ister bir bireyde (söz gelimi bir cadıda) ister bir kolektivitede (sözgelimi Albigenian topluluğunda¹²⁸) tezâhür etsin, fiziksel olarak ortadan kaldırılmak zorundaydı. Aynı zamanda Hıristiyan geleneğin tekелci muhafızı olarak kilise, çeşitli halk inanç ve uygulamalarını, bizzat Hıristiyan evrenine açık, heretik meydan okumalara dönüşmedikleri müddetçe bu geleneğin içine katma konusunda oldukça esnekti. Şayet köylüler tanrılarının birini alıp onu bir Hıristiyan aziz olarak “vaftiz etseler” ve onunla ilgili eski hikâyeler anlatmaya ve eski bayramları kutlamaya devam etselerdi, sorun yoktu. En azından gerçekliğin belli rakip tanımları da, Hıristiyan âlemi içinde ona tehdit olarak bakılmaksızın ayrı tutulmuş, tecrid edilmiş olabilirlerdi. Bununla ilgili en önemli olay, Hıristiyanlarla Müslümanların, barış zamanlarında birbirlerine yakın yaşamak zorunda kaldıkları yerlerde de benzer durumlar ortaya çıkmışsa da, şüphesiz Yahudilerin durumudur. Bu arada bu tür bir ayırma, ayrıca Yahudi ve Müslüman evrenlerini de Hıristiyan “bulaşıklığı”ndan korumuştur. Gerçekliğin rekabetçi tanımlamaları, yabancılara uygun bir şekilde ve *ipso facto* kendisiyle ilgili olmaksızın kavramsal ve toplumsal olarak ayrılabilirdiği müddetçe, bu yabancılarla tamamen dostça ilişkiler kurmak mümkündür. Ne zaman “yabancılık” hamle yapar ve sapkın evren kendi halkı için muhtemel bir ortam olarak kendini gösterirse, o zaman sıkıntı başlar. Bu noktada, geleneksel uzmanlar, muhtemelen ateş ve kılıcı başvuracak -veya alternatif olarak, özellikle ateş ve kılıç mevcut değilse, rakiplerle ekümenik müzâkerelere girecektir.

Bu tarz tekелci durumlar, yüksek derecede bir toplumsal-yapısal istikrar ve durağanlık öngörürler; kendileri de, yapısal olarak istikrarlaştıracıdırlar. Gerçekliğin geleneksel tanımları, toplumsal değişimi yavaşlatır veya engeller. Tersine, tekelin verili olarak alınan kesin kabulündeki sarsılma, toplumsal değişimi hızlandırır. O hâlde, kurulu iktidar pozisyonlarının idamesinde çıkarı olanlarla ‘evren idâmesi’nin tekелci geleneklerini yöneten personel arasında derin bir benzerlik

128. Albigenian topluluğu, XII. Ve XIII. yüzyıllarda Güney Fransa’da ortaya çıkan Katarist dinî mezhebin üyelerinden oluşan topluluktur. Topluluğun binlerce üyesi, sapıklık suçlamasıyla Engizisyon Mahkemesi tarafından ölümle cezalandırıldı (EO).

bulunması bizi şaşırtmamalıdır. Başka bir deyişle, muhâfazakâr politik güçler, tekelci örgütlenmeleri de yerine göre politik bakımdan muhâfazakâr olma eğilimi taşıyan evrensel uzmanların tekelci iddialarını destekleme eğilimine sahiptirler. Tarihsel olarak, kuşkusuz bu tekellerin çoğu dinsel olmuştur. Bundan dolayı dinsel bir gerçeklik tanımında tam zamanlı uzmanların tekelci kombinasyonları olarak anlaşılan kiliselerin, belli bir toplumda tekellerini oluşturmayı başarır başarmaz esas itibarıyla muhâfazakâr olduklarını söylemek mümkündür. Tersine, politik *statük*onun idâmesinde payı olan egemen gruplar, dinsel eğilimlerinde esas itibarıyla kilise yanlısıdır ve aynı şekilde dinsel gelenek içinde yapılan bütün yeniliklere karşı şüphecidirler.¹²⁹

Tekelci durumlar, hem “uluslararası” hem de “yurtiçi” çeşitli tarihî nedenlerden tesis veya idâme edilmede başarısız olabilir. O halde, rekabet halindeki gelenekler ve onların yönetici personeli arasında uzun zaman sürecek bir mücâdelenin var olması mümkündür. Gerçekliğin özgül bir tanımı, somut bir iktidar ilgi ve çıkarına eklenme noktasına geldiği zaman, bu ideoloji olarak adlandırılabilir.¹³⁰ Vurgulanmalıdır ki, bu terim yukarıda tartışılan tekelci durum çeşidine uyarlanırsa, az yararlılığa sahip olur. Örneğin Hıristiyanlıktan Ortaçağ’daki bir ideoloji olarak bahsetmek, -Hıristiyanlık, egemen gruplar açısından açık politik kullanımlara sahip bulunsa da- Hıristiyan evreninin Ortaçağ toplumundaki herkesin, lordlar kadar serflerin de “oturduğu” evren olduğu gibi basit bir nedenden dolayı çok anlamlı değildir. Bununla birlikte Sanayi Devrimi’ni izleyen dönemde, Hıristiyanlığı bir burjuva ideolojisi olarak adlandırma hususunda kesin bir haklılaştırma vardır; çünkü burjuvazi, çoğu Avrupa ülkesinde artık Hıristiyan evreninde “oturan” olarak telakki edilemeyen yeni sanayi

129. Politik olarak muhâfazakâr güçler ile dinî tekeller (“kiliseler”) arasındaki benzerlikle ilgili olarak Weber’in hiyerokrasi tahliline bakınız.

130. “İdeoloji” terimi o kadar çok farklı anlamlarda kullanılmıştır ki insan, onu herhangi bir kesin kalıpta kullanma konusunda tamamen umutsuz olabilir. Biz ideolojiyi, dar şekilde tanımlanmış anlamıyla hatırdan turmaya karar verdik; çünkü bu kullanım, daha sonraki ve yeni bir sözcüğe göre faydalıdır ve tercih edilir. Burası, terimin hem Marksizm’in hem de bilgi sosyolojisinin tarihindeki dönüşümlerini tartışma yeri değildir. Yararlı bir değerlendirme için bkz. Kurt Lenk (ed.), *Ideologie*.

işçi sınıfına karşı mücâdelesinde, Hıristiyan geleneği ve personelini kullanmıştır.¹³¹ Gerçekliğin iki farklı tanımı, toplumlararası temasta birbiriyle karşılaşırsa, örneğin bir kimse Haçlıların “Hıristiyan ideolojisi”nden ve Saracenlerin (Haçlı Seferi Düşmanları-EO)¹³² “Müslüman ideolojisi”nden bahsederse, bu da çok mantıklı olmaz. İdeolojinin kendini özgüllüğü, daha ziyâde *aynı* kuşatıcı evrenin söz konusu toplumda elde edilen maddî çıkarlara bağlı olarak farklı tarzlarda yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.

Bir ideoloji, sıklıkla bir grubun çıkarlarına yardımcı olan spesifik kuramsal unsurlardan dolayı o grup tarafından benimsenir. Örneğin yoksullaştırılmış bir köylü grup, kendisini mâlî bakımdan köleleştirmiş olan bir kentli tüccar gruba karşı mücâdele ederse, kır hayatının erdemlerini onaylayan, para ekonomisini ve onun kredi sistemini ah-lâksızlıkla suçlayan ve kent hayatının lüks şeylerini genellikle kötüleyen dinî bir doktrini benimseyip destekleyebilir. Böyle bir doktrinin köylüler için ideolojik “kazanım” açıktır. Bunun iyi örneklerini antik İsrail tarihinde bulmak mümkündür. Maamafih bir çıkar grubu ile ideolojisi arasındaki ilişkinin daima böyle mantıksal olduğunu düşünmek, yanlış olur. Toplumsal çatışmaya giren her grup, dayanışmaya ihtiyaç duyar. İdeolojiler dayanışma doğurur. Belirli bir ideolojinin seçimi, mutlak sûrette onun içsel teorik unsurlarına dayanmaz; tersine şans eseri bir karşılaşmadan kaynaklanabilir. Örneğin Konstantin çağındaki belirli gruplar için Hıristiyanlığı politik olarak “ilgi çekici” kılan şeyin, ondaki dahilî unsurlar olduğu açık olmaktan uzaktır. Fakat daha ziyade görünmektedir ki, Hıristiyanlık (hiç olmazsa, alt-orta-sınıf ideolojisi), dinî muhtevasıyla pek az ilişkisi olan politik amaçlar uğruna güçlü çıkarlar tarafından kullanılmıştır. Başka bir şey daha, aynı şekilde, bazı hayatî karar anlarında orada biten iyi Hıristiyanlığa hizmet etmiş olabilir. Elbette ideoloji, söz konusu grup tarafın-

131. Hıristiyanlığın burjuva ideolojisiyle ilişkisi hakkında hem Marx’a hem de Veblen’e bakınız. Marx’ın dine yaklaşımına faydalı bir bakış, şu antolojiden elde edilebilir: *Marx and Engels on Religion* (Moscow, Foreign Languages Publishing House, 1957).

132. Saracen, buradaki anlamıyla Haçlı Seferleri zamanında yaşayan Müslümanları ifade etmek üzere kullanılmaktadır (EO).

dan benimsenince (daha doğrusu özgül doktrin söz konusu grubun ideolojisi *haline gelince*), şimdi meşrûlaştırması gereken çıkarlara göre değiştirilir. Bu, orijinal teorik önermeler bedenine ilişkin bir seçme ve ekleme süreci gerektirir. Fakat bu modifikasyonların benimsenen doktrinin tamamını etkilemesi gerektiğini varsaymak için hiçbir neden yok. Meşrûlaştırılmış çıkarlarla belli bir ilişki kurmayan, fakat ideolojiye kendini adanmış olan “taşıyıcı” grup tarafından etkin bir biçimde onaylanan bir ideolojide bol unsurlar var olabilir. Pratikte bu, iktidar sahiplerini, kendi çıkarlarıyla oldukça ilgisiz olan teorik çekişmelerdeki ideolojik uzmanlarını desteklemeye sevk edebilir. Konstantin’in zamanın Kristolojik anlaşmazlıklarına dâhil olması, bu konuya iyi bir örnektir.

Çoğu modern toplumların çoğulcu olduğunu akılda tutmak önemlidir. Bu demektir ki, o toplumlar, aslında olduğu gibi kabul edilen ortak öz bir evrene ve ortak barınma durumu içinde birlikte var olan farklı kısmî evrenlere sahiptirler. Bu farklı kısmî evrenlerin muhtemelen bazı ideolojik işlevleri vardır; fakat ideolojiler arasındaki sürekli çatışma, yerini değişen derecelerde hoşgörü ve hatta işbirliğine bırakmıştır. Teorik olmayan bir faktörler dizisinin meydana getirdiği böyle bir durum, geleneksel uzmanlara çetin kuramsal problemler getirir. Onlar, meydana gelen demonopolizasyonu (tekelleşmeden çıkarma-EO), çok eski tekелci iddiaları olan bir geleneği yöneterek teorik olarak meşrûlaştırmanın yollarını bulmak zorundadırlar. Bazen onlar hiçbir şey olmamış gibi, eski totaliter iddiaları seslendirmeye devam etme seçeneğini alırlar; fakat muhtemelen bu iddiaları çok az insan ciddiye alacaktır. Uzmanlar her ne yaparsa yapsınlar, çoğulcu durum, sadece geleneksel gerçeklik tanımlarının toplumsal pozisyonunu değil, aynı zamanda bunların bireylerin bilincinde yer edinme tarzını da değiştirir.¹³³

Çoğulcu durum, yüksek düzeyde gelişmiş bir işbölümüne ve sosyal yapıda buna eşlik eden yüksek düzeyde bir farklılaşmaya ve büyük bir ekonomik üretim fazlasına sahip bir kent toplumunu gerektirir.

133. Bkz. Thomas Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* (Freiburg: Rombach, 1963).

Modern sanayi toplumunda açık bir biçimde hüküm süren bu şartlar, erken dönem toplumların en azından belli sektörlerinde var olmuştur. Geç Greko-Romen dönemin kentleri, burada bir örnek vazifesi görebilir. Çoğulcu durum, hızlı toplumsal değişimin şartlarına eşlik eder ve gerçekte çoğulculuğun bizzat kendisi de kesin olarak hızlandırıcı bir faktördür; zira çoğulculuk kesinlikle geleneksel gerçeklik tanımlarının değişime direnen etkinliğini sarsmaya yardımcı olur. Çoğulculuk, hem şüphecililiği hem de yeniliği teşvik eder ve böylece geleneksel *statükonun* verili olarak kabûl edilmiş gerçekliğini tabiatı gereği yıkıcıdır. İnsan, geleneksel gerçeklik tanımlarında uzman olanlar bu tanımların alan üzerinde bir tekele sahip olduğu zamanları nostaljik olarak andıklarında, kolaylıkla aylayabilir.

Hemen biraz önce tartışılan durumlardan herhangi birinde prensipte mümkün ve tarihsel olarak önemli bir uzman tipi, bizim uzmanlığı toplumun geneli tarafından istenmeyen bir uzman olarak tanımlayabileceğimiz entelektüeldir.¹³⁴ Bu durum bilginin “resmî” bilgi karşısında yeniden tanımlanması demektir; yani resmî bilginin oldukça sapkın yorumundan daha fazlasına işaret eder. Dolayısıyla entelektüel, tanımlı gereği marjinal bir tiptir. Entelektüelin, önce marjinal olup ondan sonra bir entelektüel hâline gelip gelmediği (örneğin modern Batı’daki pek çok Yahudi entelektüelin durumunda olduğu gibi), veya onun marjinalliğinin, burada kendi entelektüel sapmalarının doğrudan sonucu olup olmadığı (aforoz edilen heretiğin durumundaki gibi) bizi ilgilendirmemektedir.¹³⁵ Her iki durumda da entelektüelin toplumsal marjinalliği, onun toplumunun evreniyle teorik bütünleşmeden yoksun olmasını bir ifade etmektedir. O, gerçekliği tanımlama işinde karşı uzman gibi gözükmektedir. “Resmî” uzman gibi onun da genellikle bir toplum tasarımı vardır. Lakin resmî uzmanın

134. “İstenmeyen uzman” olarak entelektüel anlayışımız, Mannheim’ın entelektüelin marjinalliği üzerindeki ısrarından çok farklı değildir. Sosyolojik açıdan faydalı olacak bir entelektüel tanımında, kanaatimizce, bu tipi, geneldeki “bilgi insanı”ndan açık bir biçimde ayırmak önemlidir.

135. Entelektüellerin marjinalliği hakkında, Simmel’in yabancının “nesnelliği”yle ilgili tahliline ve Veblen’in Yahudilerin entelektüel rolüyle ilgili tahliline bakınız.

tasarımı, teorik meşrûyetlerine hizmet ettiği kurumsal programlarla uyumlu iken, entelektüelinki en iyi durumda bir entelektüel hemcinsler alt toplumunda toplumsal olarak nesnelleşmiş kurumsal bir boşlukta var olmaktadır. Böyle bir alt toplumun hayatta kalma kapasitesine hangi boyutlarda sahip bulunduğu, açıkçası daha büyük toplumun yapısal düzenlemelerine bağlıdır. Belirli bir çoğulculuk derecesinin zorunlu bir şart olduğunu kendinden emin bir biçimde söylemek mümkündür.

Entelektüel, kendi durumunda kendisine açık ve tarihsel olarak ilginç bazı seçeneklere sahiptir. Duygusal bir sığınak olarak ve (daha da önemlisi) kendi sapkın gerçeklik tanımlarının objektifleşmesi için toplumsal temel olarak hizmet görebilecek bir entelektüel alt topluma katılabilir. Başka bir deyişle, entelektüel, alt toplumda kendini, tüm toplumda hissetmediği kadar “evinde” hissedebilir ve aynı zamanda, tüm toplumun anlamsızlaştırdığı kendi sapkın düşüncelerini, sübjektif olarak idame ettirebilir; zira alt toplumda bu düşünceleri gerçeklik olarak gören başkaları da vardır. O halde entelektüel, alt toplumun rizikolu gerçekliğini, dışarıdan gelecek yok edici tehditlerden korumak için çeşitli prosedürler geliştirecektir. Teorik düzlemde bu prosedürler daha önce tartıştığımız terapik savunmaları ihtivâ edecektir. Pratik düzlemde en önemli prosedür, alt toplumun aynı türden üyeleriyle bütün önemli ilişkilerini sınırlandırmak olacaktır. Dışarıda kalandan kaçınılır, uzak durulur; zira o, daima yok etme, anlamsızlaştırma tehdidi oluşturur. Dinî mezheb (sect), bu tür alt toplumlar için prototip olarak kabul edilebilir.¹³⁶ Mezhebin koruyucu cemâati içinde, en çılgınca sapkın anlayışlar bile nesnel gerçekliğin karakterine bürünebilir. Tersine mezhebsel geri çekilme, gerçekliğin önceden objektifleşmiş tanımlarının parçalandığı, yani tüm toplumda objektifleşmekten çıkarıldığı durumlar içinde tipik bir vaka-dır. Bu süreçlerin ayrıntıları, dinin tarihsel bir sosyolojisine aittir; fakat mezhebciliğin çeşitli dünyevî biçimlerinin, modern çoğulcu toplumdaki entelektüellerin anahtar bir özelliği olduğunu da ilâve etmek gerek.

136. Bkz. Peter L. Berger, “The Sociological Study of Sectarianism”, *Social Research*, Kış 1954, s. 467 vd.

Tarihsel olarak çok önemli bir seçenek, hiç şüphesiz devrimdir. Burada entelektüel, topluma ilişkin tasarımını toplumun *içinde* gerçekleştirilmeye başlar. Bu seçeneğin tarihsel olarak aldığı muhtelif formları burada tartışmak imkânsızdır;¹³⁷ lâkin önemli bir teorik nokta ele alınmalıdır. Nasıl ki kenara çekilmiş entelektüel, kendi sapkın gerçeklik tanımlarını gerçeklik *olarak* idâme ettirmede yardım etmeleri için başkalarına ihtiyaç duyarsa, aynı şekilde devrimci entelektüel de, *kendi* sapkın anlayışlarını onaylamaları ve desteklemeleri için başkalarına ihtiyaç hisseder. Bu ihtiyaç, hiçbir komplonun örgütlenme olmaksızın başarıya ulaşamayacağı gibi açık bir gerçekten çok daha temeldir. Devrimci entelektüel, devrimci ideolojinin *gerçekliğini* (yani kendi bilincindeki öznel makuliyetini) kendisi için idâme ettirecek başkalarına sahip olmak zorundadır. Gerçekliğin toplumsal açıdan anlamlı bütün tanımları, toplumsal süreçler tarafından nesnelleştirilmelidirler. Bu nedenle alt-evrenler, nesnelleştirici temelleri olarak alt toplumları gerektirir; karşıt gerçeklik tanımları da karşıt toplumları gerektirir. Devrimci ideolojinin herhangi bir pratik başarısının, alt toplumun içinde ve alt toplum üyelerinin bilincinde işleme koyduğu gerçekliği takviye edeceğini söylemeye bile gerek yok. Tüm toplum tabakaları onun “taşıyıcısı” hâline geldiği zaman, onun gerçekliği, ezici oranlara erişir. Modern devrimci hareketlerin tarihi, bu hareketlerin zaferini müteakib devrimci entelektüellerin “resmî” meşrûlaştıracılara dönüşmesinin pek çok örneğini barındırır.¹³⁸ Bu, sadece devrimci entelektüellerin toplumsal kariyerlerinde dikkate değer tarihsel çeşitliliğin var olduğunu değil, aynı zamanda farklı opsiyon ve kombinasyonların bireylerin biyografileri içerisinde meydana gelebileceğini de akla getirir.

Şimdiye kadar sürdürdüğümüz tartışmada, ‘evren idâme ettirici’ personelin toplumsal varlığındaki yapısal vechelerini vurguladık. Hiç-

137. Mannheim’in devrimci entelektüellere ilişkin tahliline bakınız. Devrimci entelektüellerin Rus prototipi için bkz. E. Lampert, *Studies in Rebellion* (New York: Frederick A. Praeger, 1957).

138. Devrimci entelektüellerin statükonun meşrûlaştıracısı haline gelmesi, Rus komünizminin gelişimi içinde pratik olarak “saf” biçimiyle incelenebilir. Bu sürecin Marksist bir bakış açısıyla keskin bir eleştirisi için bkz. Leszek Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative* (Munich, 1960).

bir gerçek sosyolojik tartışma başka türlüünü yapamazdı. Kurumlar ve sembolik evrenler, somut toplumsal mevkilere ve somut toplumsal ilgi ve çıkarlara sahip yaşayan bireyler tarafından meşrûlaştırılır. Meşrûlaştırma teorilerinin tarihi, mütemadiyen bir bütün olarak toplumun tarihinin parçasıdır. “Fikirler tarihi”, asla genel tarihin kan ve gözyaşından izole edilmiş bir vaziyette meydana gelmez. Fakat bir kez daha vurgulamak zorundayız ki, bu, adı geçen teorilerin “asıl temeli oluşturan” kurumsal süreçlerin yansımasından başka bir şey olmadıkları ve “fikirler” ile onları ayakta tutan toplumsal süreçler arasındaki ilişkinin hep diyalektik bir ilişki olduğu anlamına gelmez. Teorilerin, hâlihazırda var olan toplumsal kurumları meşrûlaştırmak için ikame edildiklerini söylemek doğrudur. Fakat toplumsal kurumların, kendilerini hâlihazırda var olan teorilerle uyumlu hâle getirmek, yani daha “meşrû” yapmak için değişim geçirdikleri de bir vâkıdır. Meşrûlaştırma uzmanları, *statükonun* teorik haklılaştırıcıları olarak çalışabilirler; ancak onlar devrimci ideologlar olarak da sahneye çıkabilirler. Gerçeklik tanımları, kendini gerçekleştiren bir güç ve etkiye sahiptirler. Teoriler, tarih içinde idrâk edilebilir, *gerçekleştirilebilirler*; yaratıcıları tarafından ilk kez düşünülüp tasarlandıklarında, kavranması oldukça zor teoriler dahi böyledir. *British Museum* kütüphanesinde derin düşüncelere dalan Karl Marx, bu tarihsel imkân ve ihtimalin meşhur örneği hâline gelmiştir. Dolayısıyla toplumsal değişme, daima “fikirler tarihi”yle diyalektik ilişkisi içinde bulunarak anlaşılacak zorunludur. Bu ilişkiye dair hem “idealist” hem de “materyalist” anlayışlar, bu diyalektiği göz ardı etmekte ve böylece tarihi tahrip etmektedirler. Aynı diyalektik, göz atma fırsatına sahip bulunduğumuz sembolik evrenlerin kapsamlı dönüşümlerinde hüküm sürer. Sosyolojik anlamda temel olan şey, şunun farkında olmaktır: Bütün sembolik evrenler ve bütün meşrûlaştırmalar, insanî ürünlerdir; onların varlığı temelini somut bireylerin hayatlarında bulur ve bu hayatların dışında hiçbir empirik statüye sahip değildir.

SOSYAL BİLİMSEL BİR KRİZ KAVRAMI*

Jürgen HABERMAS

Çev. Ejder OKUMUŞ

1. Bölüm: Sistem ve Yaşam Dünyası

“Geç kapitalizm” deyimini kullanmak, devlet denetimli kapitalizmde bile sosyal gelişimlerin, “karşıtlıkları” veya krizleri içerdiği hipotezini ileri sürmek demektir.¹³⁹ Bu nedenle, kriz kavramını aydınlığa kavuşturmakla işe başlayacağım.

Kriz kavramına, sosyal bilimsel bir terim olarak kullanılmadan önce tıbbî kullanımından aşına idik. Bu bağlamda kriz kavramı, içinde organizmanın kendini kendisini iyileştirme güçlerinin iyileşme için yeterli olup olmadığına karar verilen bir hastalık aşamasına atıfta bulunur. Kritik süreç, yani hastalık nesnel bir şey olarak görünür. Örne-

* Bu metin, Jürgen Habermas'ın, *Legitimation Crisis* (İngilizce'ye Çev. Thomas McCarthy, Beacon Press, Boston 1975) adlı eserinin 1-31 sayfaları arasında yer alan “A Social Scientific Concept of Crisis” başlıklı birinci kısmının Ejder Okumuş tarafından Türkçe'ye çevirilmiş halidir. (E.O.)

139. C. Offe, “Spätkapitalismus-Versuch einer Begriffsbestimmung,” *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates* (Frankfurt, 1972) içinde, s. 7 vd.

ğin organizma, *hâricî* etkiler kanalıyla bulaşıcı bir hastalığa yakalanabilir; arızalı organizmanın hedef durumundan [*Sollzustand*] -normal, sağlıklı durum- sapmaları gözlemlenebilir ve deneysel parametreler yardımıyla ölçülebilir. Hastanın bilinci bunda hiçbir rol oynamaz; hasta nasıl hissederse hissetsin, hastalığını nasıl tecrübe ederse etsin, onun hastalığı olsa olsa bizzat kendisinin hemen hiç etki edemeyeceği bir sürecin belirtisi olabilir. Ancak yine de kriz tıbben bir yaşam ve ölüm meselesi olduğunda, sadece dışarıdan bakılan nesnel bir süreç durumu söz konusuysa ve hasta bu sürece ayrıca sübjektif olarak sokulmamışsa bir krizden bahsetmeyiz. Kriz kendisine düşürülen kişi-nin bakış açısından ayıramaz -Hasta, sadece pasifliğe mahkûm olmuş ve geçici olarak güçlerine tam anlamıyla sahip bir özne olma imkânından mahrum olmuş bir özne olduğu için, hastalığın nesnelliği karşısında güçsüzlüğünü tecrübe etmektedir.

Bunun için krizi bir özneyi normal egemenliğinin bir kısmından yoksun bırakan nesnel bir güç fikriyle ilişkilendiriyoruz. Bir süreci kriz olarak telakki etmek, zımnî ona normatif bir anlam vermek demektir -Krizin çözümü, krize yakalanan öznenin kurtuluşunu etkiler.

Bu, tıbbî kriz kavramından dramaturjik kriz kavramına geçtiğimizde daha açık hale gelecektir. Aristo'dan Hegel'e kadar klasik estetikte kriz, bütün nesnellere rağmen basit bir biçimde kendini dışarıdan empoze eden ve tesiri altında kalan şahısların kimliğine *hâricî* kalmayan kaçınılmaz bir süreçteki dönüm noktasına delâlet eder. Çatışmanın felâkete yol açan zirve noktasında ifade edilen karşıtlık, aksiyon sisteminin ve temel karakterlerin şahsiyet sistemlerinin yapısında tabîî ve zarûrî olarak vardır. İştirâk edenler yeni kimliklerin teşekkülü ile yazgının efsanevî gücünü dağıtarak özgürlüklerini geri kazanma kuvvetini toplayamazlarsa yazgı, karşısında çatışan normların açığına çıkması durumunda tahakkuk eder.

Klasik trajedide gelişen kriz kavramının ayrıca tarih fikrinde kuruluş olarak bulunan kriz kavramıyla bir karşılığı vardır.¹⁴⁰ Bu düşünce şekli, 19. yüzyıl evrimci sosyal teorilerine 18. yüzyıl tarih fel-

140. K. Löwith, *Meaning in History* (Chicago, 1949).

sefesi kanalıyla girdi.¹⁴¹ Bu manada sosyal bilimsel bir sistem kavramını ilk kez Marx geliştirmiştir;¹⁴² Bu kavram, bugün bizim sosyal ve ekonomik krizle alakalı olarak bahsettiğimiz arka planın karşısındadır. Örneğin biz otuzlu yılların başında gerçekleşen büyük ekonomik krizinden bahsettiğimizde, Marksçı tazammunlar âşikârdır. Fakat ben Marksçı dogmatiklerin tarihine onun kriz teorisinin başka bir izahını eklemeyi arzu etmiyorum.¹⁴³ Amacım daha ziyade sosyal bilimsel açıdan kullanışlı bir kriz kavramını sistematik olarak takdim etmektir.

Bugün sosyal bilimlerde bir *sistemler-teorik kriz kavramı* sıklıkla kullanılır.¹⁴⁴ Bu sistemler yaklaşımına göre bir sosyal sistem, sisteminin sürekli varlığı için gerekli olandan daha az problem çözme imkânına izin verdiği zaman kriz doğar. Bu anlamda krizler, *sistem bütünlüğünün* sürekli düzensizlikleri olarak görülebilir. Bu kavramın kontrol kapasitelerinin “sistematik” bir aşırı yüklemesinin (kontrol problemlerinin “yapısal” bir çözümezliğinin) *dahilî* sebeplerini hesaba katmayan sosyal bilimsel kullanışlılığına karşı itiraz edilebilir. Sosyal bilimlerdeki kriz, çevredeki tesadüfî değişimlerle değil, uyum arz etmeyen ve hiyerarşik olarak bütünleştirilemez olan yapısal açıdan tabîî ‘sistem gereklilikleri’yle üretilir. Yapısal olarak tabîî karşıtlıklar elbette sadece biz, sürekli varlık için önemli yapıları açıklayabildiğimiz zaman belirlenebilir. Böyle temel yapılar, sistemin kimliğini kaybetmeksizin değişebilen diğer sistem elemanlarından ayrılabilir olmalıdırlar. Sistemler teorisinin dilindeki sosyal sistemlerin sürekliliği ve sınırlarını böyle açık bir şekilde belirlemenin

-
141. H. P. Dreitzel, ed., *Sozialer Wandel* (Neuwied, 1967); L. Sklair, *The Sociology of Progress* (London 1970).
 142. R. Koselleck, *Kritik und Krise* (Freiburg, 1961); J. Habermas, *Theory and Practise* (Boston, 1973), s. 212 vd.
 143. J. Zelený, *Die Wissenschaftslogik und das Kapital* (Frankfurt, 1968); H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei K. Marx* (Frankfurt, 1970); M. Mauke, *Die Klassentheorie von Marx und Engels* (Frankfurt, 1970); M. Godelier, “System, Structure and Contradiction in Capital,” *The Socialist Register* 1967, London 1967.
 144. M. Jänicke, ed., *Herrschaft und Krise* (Opladen, 1973), especially the contributions of Jänicke, K. W. Deutsch and W. Wagner.

güçlüğü, bir sistemsel-teorik kriz kavramının yararlılığı hakkında aslî şüpheler doğurur.¹⁴⁵

Çünkü organizmaların mekân ve zaman sınırlılıkları vardır; onların daimî varlığı sadece deneysel olarak açıklanabilen toleranslarla değişen hedef değerler [*Sollwert*] tarafından karakterize edilir. Buna mukabil sosyal sistemler yeni bir kontrol düzeyi sağlamak için ya sistem unsurlarını veya hedef değerleri ya da her ikisini değiştirerek hiper-kompleks bir çevrede kendilerini koruyabilirler. Ancak sistemler kendilerini hem sınırları hem yapısal devamlılığı [*Bestand*] değiştirmek sûretiyle idame ettirdikleri zaman, kimlikleri bulanıklaşır. Keza aynı sistem değişikliği bir öğrenme süreci ve değişim veya bir çözülme süreci ve sistem çöküşü olarak da tasavvur edilebilir. Yeni bir sistemin kurulup kurulmadığı veya eski sistemin adeta kendine yeniden hayat verip vermediği tam olarak belirlenemez. Elbette sosyal bir sistemdeki bütün sistemik değişimler kriz değildir. Sosyal bir sistemin hedef değerlerinin devam eden varlığını kritik olarak tehlikeye sokmaksızın veya kimliğini açıkça kaybetmeksizin kendisini değiştirebilen toleransın ölçüsü, objektivistik sistemler teorisi bakış açısından anlaşılamaz. Sistemler öznel gibi sunulmazlar; fakat pre-teknik kullanıma göre sadece öznel krize dahil olurlar. Böylece ancak bir toplumun üyeleri, sürekli varlık için tehlikeli olan yapısal değişiklikleri tecrübe ettikleri ve sosyal kimliklerini tehdit altında hissettikleri zaman krizden bahsedebiliriz. Sistem entegrasyonundaki bozulmalar yalnızca *sosyal bütünleşme* tehlikede olduğu ölçüde, yani normatif yapıların uzlaşmaya dayalı temelleri toplum anomik hale gelecek şekilde çok bozulduğu zaman devam eden varlığı tehlikeye sokar. Kriz durumları, sosyal kurumların bir dağılma (*disintegration*) biçimine dönüşürler.¹⁴⁶

Sosyal sistemlerin de kimlikleri vardır ve kimliklerini kaybedebilirler; tarihçiler bir devletteki devrimci değişimler veya bir imparator-

145. J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?* (hereafter *Sozialtechnologie?*) (Frankfurt, 1971), s. 147 vd.

146. Anomi kavramı, Durkheim'den Merton'a sosyal bilimsel literatürde ve Merton'ın çalışmasından hasil olan anomi, özellikle kriminal davranışla ilgili incelemelerde ortaya çıkıp gelişmiştir. Özet için bkz. T. Moser, *Jugendkriminalität und Gesellschaftsstruktur* (Frankfurt, 1970).

luğun düşüşü ile saf yapısal değişimler arasında ayırım yapabilme kabiliyetine sahiptirler. Böyle yaparken bir sistemin üyelerinin bir başkasını aynı gruba ait olarak belirlemede kullandıkları yorumlara başvururlar ve bu grup kimliğiyle kendi öz kimliklerini ifade ederler. Tarih yazımında, gelenekte gerçekleşen bir kırılma -ki bununla kimliği temin eden yorumlayıcı sistemler, sosyal bütünleştirici güçlerini kaybederler- sosyal sistemlerin çöküşünün bir göstergesi olarak hizmet eder. Bu perspektiften, sonraki kuşaklar kendilerini artık eski-kurucu gelenek içinde tanımlanmamaya başlar başlamaz, bir sosyal sistem kimliğini kaybetmiş demektir. Şüphesiz bu idealist kriz kavramının da zorlukları vardır. Gelenegin araçları ve tarihsel devamlılığın bilinç formları bizzat kendileri tarihsel olarak değiştikleri için, en azından gelenekteki kırılma/çatlak doğru bir ölçüt değildir. Üstelik çağdaş bir kriz bilinci sıklıkla daha sonra saptırılmakla yüz yüze getirir. Bir toplum, o toplumun üyeleri durumu böyle tanımladıkları zaman krize itilmez. Sosyal krizler sadece bilinçli fenomenler temelinde belirlenebilseydi, bu kriz ideolojilerini cârî kriz deneyimlerinden nasıl ayırabilirdik?

Kriz hadiseleri, objektifliklerini çözülmemiş yön verici problemlerden doğdukları gerçeğine borçludurlar. Kimlik krizleri, yön verici problemlerle bağlantılıdır. Özneler genel olarak onların farkında değillerse de, bu yön verici problemler spesifik bir biçimde -tam olarak sosyal bütünleşmeyi tehlikeye düşürecek şekilde- ikincil problemler yaratırlar. O halde soru şudur: Bu tür yön verici problemler ne zaman ortaya çıkarlar? Sosyal bilimsel olarak uygun bir kriz kavramı, sistem bütünleşmesi ile sosyal bütünleşme arasındaki irtibatı içinde tutmalıdır. “Sosyal bütünleşme” ile “sistem bütünleşmesi” şeklindeki iki ifade, iki kavramsal gelenekten gelmektedir. Biz, konuşan ve eyleyen öznelerin kendileriyle sosyal açıdan ilgili [*vergesellchafted*] olan kurumların sistemleriyle ilişkili olarak sosyal bütünleşmeden bahsetmekteyiz. Sosyal sistemler, burada sembolik olarak bina edilen yaşam dünyaları olarak görülmektedir.¹⁴⁷ Biz kendi kendisini tanzim eden sistemin spesifik yön verici performansları çerçevesinde sistem bü-

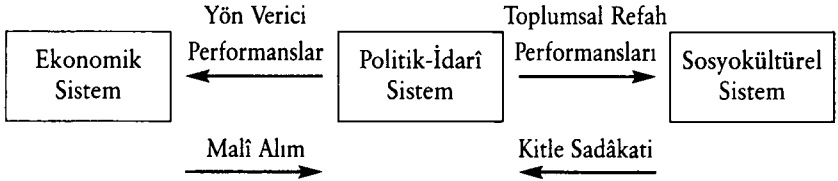
147. P. Berger, T. Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Garden City, N.Y., 1996).

tünleşmesinden bahsetmekteyiz. Toplumsal sistemler burada değişik bir çevrenin karmaşıklığına hakim olarak onların (toplumsal sistemlerin) sınırlarını ve sürekli varlıklarını koruma kapasiteleri perspektifinden mütâlaa edilmektedir. Her iki paradigma, yani yaşam dünyası ve sistem önemlidir. Bu mesele onların birbirleriyle bağlantılı olduklarını göstermektedir.¹⁴⁸ Yaşam dünyası perspektifinden, bir toplumun normatif yapılarını (değerler ve kurumlar) tematize ederiz. Sistemin normatif olmayan unsurları sınırlayıcı şartlar olarak hizmet ederken olay ve durumları sosyal bütünleşmenin işlevlerine bağlılıkları (Parsons'un sözlüğünde bütünleşme ve model idamesi) bakış açısından çözümleriz. Sistem perspektifinden biz, bir toplumun yön verici mekanizmalarını ve olasılık alanının temdidini tematize ederiz. Hedef değerler veri olarak hizmet ederken olayları ve durumları onların sistem bütünleşmesinin işlevlerine bağlılığı (Parsons'un sözlüğünde adaptasyon ve hedefe ulaşma) perspektifinden çözümleriz. Eğer sosyal bir sistemi bir yaşam dünyası olarak anlarsak, o takdirde yön verici görünüm dışı kapanır. Eğer bir toplumu sistem olarak anlarsak, o zaman sosyal gerçekliğin, bilinenin, sıklıkla karşı gerçek olanın gerçekliğinden ve geçerlilik iddialarından ibaret olduğu hususu dikkate alınmaz.

Elbette sistemler teorisinin kavramsal stratejisi, onun dili içindeki normatif yapılarını ihâta eder; fakat söz konusu strateji her sosyal sistemi onun kontrol merkezi noktai nazarından kavramsallaştırır. Böylece farklılaşmış toplumlarda siyasal sistem (ayrı bir kontrol mer-

148. Fenomenoloji (A. Schütz) ve sosyo sibernetik, bu iki görünümünden biri veya öbürünü sitleyen kavramsal stratejiler tayin eder. Sosyal bilimsel işlevselcilikte toplumun çifte görünümünü hesaba katmak ve yaşam dünyası ile sistemin paradigmalarını birbirine bağlamak için girişimlerde bulunulmuştur. (*Working Papers*'da Parsons sistemler teorisiyle eylem teorisini kategorik düzeyde bağlantılandırmaya teşebbüs etmektedir; Etzioni, kontrol kapasitesini ve uzlaşma formasyonunu iki sistemin boyut olarak mütâlaa eder; Luhmann bir sistemler-kuramsal reformülasyonu anlamının fenomenolojik olarak sunulan, temel kavramını verir.) Bu girişimler, sosyal sistemlerin uygun bir kavramsallaşması problemi için öğreticidir; fakat onlar öznelarasılığın yapıları henüz kesin olarak yeterince kavranmadığı ile tutulamadığı için problemi çözmezler.

kezi olarak) sosyokültürel¹⁴⁹ ve ekonomik sistemlere *karşı* olağanüstü bir pozisyon üstlenir. Aşağıdaki şema bir çalışmadan alınmıştır.¹⁵⁰



Normatif Sistemlerin Prepolitik Determinantları

Sistemler teorisinin analitik çerçevesi içinde, sosyal evrim (ki üç boyutta gerçekleşir: Üretici güçlerin gelişimi; sistem otonomisinde artış-güç ve normatif yapılarda değişim) çevresel karmaşıklığın indirgenmesi yoluyla gücün yayılması gibi bir tekil düzlemde tasarılır. Bu tasarılama Niklas Luhmann'ın temel sosyolojik kavramları yeniden formülasyonunda görülür. Ben başka bir yerde¹⁵¹ hayatın kültürel yeniden üretimi için aslî olan geçerlilik iddialarının -hakikat ve doğruluk/uygunluk [*Richtigkeit/Angemessenheit*] iddiaları gibi-, kontrol araçları olarak anlaşılırlarsa ve güç, para, itimat, etki vs. gibi diğer medya ile aynı düzlemde yer alırlarsa insicamsız yerine getirebilirlik [*Einklösbarkeit*] anlamını yitireceklerini göstermek için bir teşebbüste bulunmuştum. Sistemler teorisi, sadece kendisinin hedef alanındaki empirik olay ve durumları kabul edebilir ve de *geçerlilik sorularını davranış sorularına* dönüştürmelidir. Nitekim Luhmann bilgi ve söylem, eylem ve norm, egemenlik ve ideolojik haklılaştırma gibi işa-

149. Müreakib kısmında "sosyokültürel sistem"e kültürel gelenekleri (kültürel değer sistemlerini), bu geleneklere sosyalizasyon ve meslekleştirme süreci kanalıyla normatif güç kazandıran kurumlar kadar dahil edeceğim.

150. C. Offe, "Krise und Krisenmanagement", Jänicke, *Herrschaft und Krise*, s 197 vd.

151. Habermas ve Luhmann, *Sozialtechnologie?* ss. 221 vd., 239 vd Luhmann, sistemler teorisi ve evrim teoriyle *yan yana*, ama bağımsız bir teori olarak kendisinin iletişimasyonlar medya teorisini geliştirmiştir.

retlerin yeniden kavramsallaştırımına devamlı işaret eder. Aşağıda organik sistemlerin performanslarıyla sosyal sistemlerin performansları arasındaki muhtemel farklılaşmanın bir başlangıç aşaması bulunmaktadır. (Benim fikrime göre bu Luhmann'ın "anlam" ve "olumsuzluğu" farklılaştırıcı temel kavramlar olarak takdim etme girişimi olsa bile doğrudur.) Genel bir kavramsal stratejinin avantajları, yön verici görünüm bağımsızlaşır bağımsızlaşmaz ve sosyal bilimsel hedef alanı seçilme potansiyeli olanlara daraltılır daraltılmaz, kavramsal emperyalizmin zayıflıklarına dönüştürür.

Eylem teorisinin kavramsal stratejisi, bu zayıflıkları önler veya onlardan kaçınır. Bununla birlikte söz konusu strateji normatif yapılarla sınırlandırıcı maddî şartlar arasında bir dikotomi üretir.¹⁵² Analitik düzlemde alt sistemler arasında bir dizi sosyokültürel, siyasal ve ekonomik sistemler düzeni kesinlikle vardır; fakat bu sistemlerin her birinde normatif yapılar, sınırlayıcı alt tabakadan ayrıştırılmalıdır.

<i>Alt Sistemler</i>	<i>Normatif Yapılar</i>	<i>Alt Tabaka Kategorileri</i>
Sosyokültürel	statü sistemi; alt kültürel hayat formları	düzenin özel olarak mevcut ödül ve haklarının dağılımı
Politik	politik kurumlar (devlet)	meşrû gücün (ve yapısal gücün) dağılımı; mevcut örgütsel rasyonellik
Ekonomik	ekonomik kurumlar	ekonomik gücün (ve yapısal gücün) dağılımı; mevcut üretim güçleri

152. D. Lockwood, "Social Integration and System Integration", G. Zollschan ve W. Hirsch, eds., *Explorations in Social Change* (London, 1964) içinde, s. 244 vd. Bu yaklaşım, Gerhard Brandt tarafından daha da geliştirilmiştir.

Kavramsallaştırma, normatif yapıların analizini yön verme bağlamında sınırlama ve kapasitelerin bir analiziyle tamamlamayı gerektirir. “Tamamlama”, istenilen normatif yapılarla yön verici problemler arasındaki *bağlantının* belli olduğu bir analiz düzeyi olduğu için, elbette kriz analizi açısından çok zayıf bir ihtiyaçtır. Ben bu düzeyi sosyal sistemlerin tarihsel olarak yönelimli analizi içinde buluyorum; bu analiz bize verili bir durum için sistemin hedef değerlerinin devamlı varlığı kritik olarak tehlikeye düşürülmeksizin veya ortadan kaldırılmaksızın çeşitlilik arz edebildiği tolerans mesafesini tahkik etme ve tayin etme izni verir. Bu çeşitliliğin alanının sınırları tezâhür eder.¹⁵³ Şüphesiz normatif yapıların esnekliği -yani gelekte bir inkıtaya sebep olmaksızın meydana gelebilen çeşitlemelerin ölçüsü- bizzat normatif yapıların istikrar ihtiyaçlarına ne münhasıran ne de aslen bağlı değildir. Sosyal sistemlerin hedef değerleri, bir taraftan esas geleneğin kültürel değerlerinin ürünü iken, diğer taraftan da sistem bütünleşmesinin normatif olmayan istek ve ihtiyaçlarının ürünüdür. Hedef değerlerde sosyal hayatın kültürel tasvir ve tanımları ile sistemler teorisinde yeniden inşa edilebilen hayatta kalma zorunlulukları bağlantılıdır. Yeterli kavramsal araç ve yöntemler, şimdiye kadar bu bağlantının analizi için eksik kalmışlardır. Yapısal değişimlerin çeşitliliğinin alan ölçüleri açıkça, sadece bir sosyal evrim teorisinin çerçevesi içinde takdir edilebilir.¹⁵⁴ Bunu yapmak için Marxizm’e ait sosyal formasyon [*Gesellschaftsformation*] kavramı yardımcı olabilir. Bir toplumun formasyonu, belli bir zamanda organizasyonun temel bir prensibi [*Organisationsprinzip*] tarafından belirlenir; bu prensip sosyal durumlardaki değişim imkân ve ihtimallerini teorik olarak sınırlandırır. “Organizasyon prensipleri”nden, olası olmayan evrimci basamaklarda gelişen özellikler olarak ortaya çıkan ve her bir aşamada yeni bir gelişim düzeyini karakterize eden yüksek derecede soyut düzenlemeleri anlıyoruz. Örgütsel prensipler bir toplumun, kimliğini kaybetmeksizin öğrenme kapasitesini sınırlandırır. Bu tanıma göre yön verici problem-

153. H. M. Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte* (Frankfurt, 1972).

154. K. Eder, “Komplexität, Evolution und Geschichte,” F. Maciejewski, ed., Supplement I to *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?* (Frankfurt, 1973) içinde, s. 9 vd.

ler, eğer toplumun örgütsel prensipleri tarafından etrafı çizilen ihtimal ölçüsü içinde halledilemezler (ve sadece halledilemezler) ise kriz etkilerine sahip olabilirler. Bu tip organizasyon prensipleri, öncelikle üretici güçlerin gelişiminin kendisine bağlı olduğu öğrenme mekanizmasını belirler; ikinci olarak kimliği temin eden yorumlayıcı sistemler için çeşitliliğin ölçüsünü belirler ve son olarak onlar yön verici kapasitenin olası genişliği için kurumsal sınırlar tesis ederler. Bir örgütsel prensiple ilgili bu kavramı birkaç örnekle göstermeden önce, kavramın seçimini sosyal sistemlerin oluşturunca bileşenlerine referansla tashih etmek istiyorum.

II. Bölüm: Sosyal Sistemlerin Bazı Öğeleri

Öncelikle işe sosyal sistemlerin üç evrensel özelliğini tasvir ederek başlayacağım.

a) Sosyal sistemlerle onların çevreleri arasındaki mübadele, doğruluğu ikrar eden ifadeler [*Wahrheitsfähiger Ausserungen*] ve haklılaştırma ihtiyacı bulunan normlar [*Rechtfertigungsbedürftiger Normen*] - yani diskursif (söylemsel-EO) geçerlilik iddiaları [*Geltungsansprüche*] aracılığıyla- [*dış tabiatın tasarrufu*] olan üretimde ve [*iç tabiatın tasarrufu*] olan sosyalleşmede vuku bulur. Her iki boyutta, gelişim rasyonel olarak yeniden inşa edilebilir kalıpları takip eder.

b) Sosyal sistemlerin hedef değerlerindeki değişim, üretim güçlerinin durumunun ve sistem otonomisinin derecesinin bir işlevidir; fakat hedef değerlerin çeşitliliği, üzerinde sistem bütünleşmesi zarûretinin hiç etkisinin olmadığı bir dünya görüşlerinin [*Weltbilder*] gelişimi mantığıyla sınırlandırılır. Sosyal olarak birbirleriyle bağlantılı bireyler, yönlendirme bakış açısından paradoksal olan içteki bir çevreyi oluştururlar.

c) Bir toplumun gelişim düzeyi kurumsal olarak mücade edilen öğrenme yeteneğiyle, özellikle teorik-teknik ve pratik meselelerin ayırt edilip edilmemesi ve diskursif öğrenme süreçlerinin vuku bulup bulmamasıyla belirlenir.

Şimdi bu üç maddeyi biraz daha geniş bir biçimde tekrar ele alabiliriz.

a) Sosyal sistemlerin çevresi üç parçaya ayrılabilir: Dış tabiat veya insanî olmayan çevre kaynakları; kendisiyle bağlantılı olduğu diğer sosyal sistemler ve iç tabiat veya toplum üyelerinin organik alt tabakası. Sosyal sistemler, bizâtihi sembolik olarak sosyal çevrelerinden yola çıkarlar. Evrensel ahlâk gelişmedikçe, bu durum iç grup ile dış grup ahlâkîliği arasındaki farklılaşma bağlamında vuku bulabilir. Bu problemle burada meşgul olmayacağız. Bu süreç içinde sosyokültürel yaşamın, kendini yeniden ürettiği spesifik form için kat'î olan dış ve iç tabiatlı süreçtir. Bunlar, içinde sosyal sistemin “birleştiği” topluma adapte olma [*Vergesellschaftung*] süreçleridir. Dış tabiat, üretim süreçleri içinde içselleştirilir; iç tabiat ise sosyalizasyon süreçleri içinde. Bir sosyal sistem gelişen yön verme kapasitesiyle tabiattaki sınırlarını hem içeriye, hem de dışarıya uzatır. Dış tabiat üzerindeki kontrol ve iç tabiatın bütünleşmesi, sistemin “gücü” ile artar. Üretim süreçleri tabii kaynakları çıkarır ve değerleri kullanmayı serbest bırakan enerjileri dönüştürür. Sosyalizasyon süreçleri sistemin üyelerini konuşma ve eylem yapma kabiliyeti olan özneler olarak biçimlendirir. Embriyo bu teşkil edici sürece dahil olur ve birey (patolojik desosyalizasyon durumlarını dikkate almazsak) ölümüne kadar ondan kurtulmaz.

Sosyal sistemler, üretim güçlerinin yardımıyla dış tabiatı topluma adapte ederler: İş gücünü organize eder ve eğitir; teknolojiler ve stratejiler geliştirirler. Bunu yapmak için, teknik olarak kullanılabilir bilgiye ihtiyaç duyarlar. Normal olarak bu bağlamda kullanılan enformasyon ve bilişsel performans kavramları hayvanların zekâ performanslarıyla çok acil bir devamlılık ortaya koyarlar. Ben sosyal sistemlerin *hakikati ikrar eden sözler* aracılığıyla dış tabiat üzerindeki kontrollerinin genişlemesini, onların (sosyal sistemlerin) spesifik performanslarından görüyorum. İş veya araçsal eylem, teknik kurallar vasıtasıyla idare edilir. Teknik kurallar, hakikat iddiaları, yani diskursif olarak telâfi edilebilir ve temel olarak eleştirilebilir iddiaları içeren empirik varsayımları içine alır.

Sosyal sistemler, içinde ihtiyaçların yorumlandığı veya eylemlerin izinli hale getirildiği veya mükellef kılındığı normatif yapıların yardı-

myla içsel tabiatı topluma adapte ederler. Burada ortaya çıkan motivasyon kavramı, sosyal sistemlerin, *haklılaştırma ihtiyacı bulunan normları* aracılığıyla iç tabiat bütünleşmesini tanzim ettikleri spesifik olguyu gizlememelidir. Bunlar, yine sadece diskursif olarak telâfi edilebilecek geçerlilik iddialarını içerirler. Empirik ifadeler içinde ileri sürdüğümüz hakikat iddialarına, eylem veya değer biçme normlarıyla geliştirdiğimiz doğruluk veya uygunluk iddiaları karşılık gelir.

Sosyal sistemler, kendilerini dış tabiat karşısında araçsal eylemler vasıtasıyla (teknik kurallara göre), iç tabiat karşısında ise iletişimsel eylemler vasıtasıyla (geçerli normlara göre) koruyabilirler; çünkü sosyokültürel gelişim aşamasında hayvansal davranış, geçerlilik iddialarının zorunlulukları altında yeniden organize olur.¹⁵⁵ Bu yeniden organizasyon linguistik olarak üretilen öznelerarasılığın yapıları içinde gerçekleşir. Linguistik iletişimin ikili bir yapısı vardır; çünkü önerisel içerik düzleminde iletişim, sadece kişilerarası ilişkilerdeki eşzamanlı metailetişimle gerçekleşebilir.¹⁵⁶ Bu durum, kognitif (bilişsel) performanslar ve güdülerin eylem için linguistik öznelerarasılıkla spesifik olarak beşerî açıdan iç içe geçişin bir ifadesidir. Dil, bir tür dönüştürücü olarak işlev görür; çünkü heyecanlar, ihtiyaçlar ve hisler gibi fiziki süreçler, linguistik öznelerarasılığın yapılarına yerleştirilir; iç olaylar veya deneyimler kasıtlı içeriklere dönüştürülür -yani bilişler, ifadeler; ihtiyaç ve hisler normatif beklentilere (ilke ve değerlere). Bu dönüşüm, (bir yandan) fikir, istek, sevinç ve kederin öznelliği ile (diğer yandan) *genellik iddiası* [*Allgemeinheitsanspruch*] ile ortaya çıkan deyiş ve normlar arasında sonuçları itibariyle zengin bir fark üretir. Genellik, bilginin nesnelliği ve geçerli normların meşrûluğu anlamına gelir. Hem bilginin nesnelliği hem de geçerli normların meşrûluğu, sosyokültürel yaşam dünyasını kuran *topluluğu* veya *paylaşılan anlamı* [*Gemeinsamkeit*] temin eder. Öznelerarasılığın yapıları, tutumlar ve iletişimsel eylem için tayin edici oldukları kadar deneyimler ve araçsal eylem için de tayin edicidir. Aynı yapılar, sistemler dü-

155. Biz bu tezi bir iletişimsel yeterlilik teorisi çerçevesinde geliştireceğiz.

156. Bkz. (Bana ait olan) "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz," Habermas ve Luhmann, *Sozialtechnologie?* içinde, s. 142 vd.

zeyinde, dış tabiatın kontrolünü ve iç tabiatın bütünleşmesini düzenlerler-yani sosyal olarak ilişkili bireylerin yeterlilikleri dolayısıyla, haklılaştırma gerektiren normlar ve doğruluğa imkân veren sözlerin özel araçları vasıtasıyla işleyen topluma uyum sağlama süreçlerini düzenlerler.

Sistem otonomisinin genişlemesi diğer iki boyuttaki gelişmelere bağlıdır: Üretken güçlerin (hakikat) gelişimi ve normatif yapıların (doğruluk/uygunluk) değişimi. Bu gelişimler mantıksal olarak birbirinden bağımsız olan rasyonel olarak yeniden inşa edilebilir modelleri izler. Seküler bilgi ve teknolojinin tarihi, dış tabiatla karşılaşmada hakikat kontrollü başarıların bir tarihidir. O devam etmeyen, fakat uzun vadede kümülatif olan süreçlerden oluşmaktadır. Bilimsel ve teknik ilerlemenin dünya tarihi açısından kümülatif karakterini açıklamak için empirik mekanizmaların bilgisi gereklidir; fakat bu yeterli değildir. Bilim ve teknolojinin gelişimini anlamak için ayrıca bir tersine çevrilmeyen diziler hiyerarşisinin, kendisi vasıtasıyla başından itibaren sabit kaldığı bir iç mantık çıkarmalıyız.¹⁵⁷ Rasyonel olarak yeniden inşa edilebilir gelişim modelinin sınırları, geleneğin sürekliliği devam ettiği sürece kognitif ilerlemelerin kısaca unutulmayacağı ve tersinmez olan gelişimsel her sapmanın karşılığını zorla alan bir gerileme olarak tecrübe edileceği sıradan deneyim içinde kendini yansıtır.

Daha az sıradan olan husus, kültürel hayatın keyfi tanımlara muhtemelen daha az maruz kaldığı gerçeğidir. İç tabiatın topluma uyumu da, geniş geçerlilik iddiaları vasıtasıyla işlediği için normatif yapıların değişimi, bilim ve teknoloji tarihi gibi yönsel bir süreçtir. İç tabiatın bütünleşmesinin kognitif bir bileşeni vardır. Mitten din yoluyla felsefe ve ideolojiye doğru olan gelişimde, normatif geçerlilik iddialarının geniş icrası için talep git gide artmaktadır. Tabiat ve teknolojilerin bilgisi gibi dünya görüşleri de gelişimlerinde bir model izler-

157. Ben, bilim tarihinin, bilimsel sistemin iç düzenleyicileri tarafından yeterince izah edilebileceğini iddia etmiyorum. Konusunu açık bir biçimde ele alan şu teze bkz. G. Böhme, W. van den Daele, W. Krohn, "Alternativen in der Wissenschaft," *Zeitschrift für Soziologie* (1972): 302 vd. ve "Finalisierung der Wissenschaft," *ibid.* (1973).

ler. Bu model, aşağıda deskriptif olarak sayılan düzenlilikleri rasyonel olarak yeniden inşa etmeyi mümkün kılar:

- Kutsalın alanı karşısında seküler alanın genişlemesi;
- Çok geniş heteronomiden artan otonomiye doğru gelişen bir eğilim;
- Kognitif içeriklerin dünya görüşlerinden süzülmesi (kozmojiden kuramsal ahlâk bilimi sistemine kadar)
- Kabilesel partikülerizmden evrenselci ve aynı zamanda individualistik oryantasyonlara kadar;
- İnanç tarzının artan düşünömselliği, ki sırasıyla şu şekilde görölebilir: Hemen yaşanan bir oryantasyon sistemi olarak mit, öğretiler, ilhâm yoluyla bildirilen din, rasyonel din ve ideoloji.¹⁵⁸

Dünya görüşlerinin kimlik temin eden ve sosyal bütünleşme için etkili olan unsurları -yani moral sistemleri ve onlara eşlik eden yorumlar- artan bir karmaşıklıkla, ontogenetik (birey oluşumsal ve gelişimsel-EO) düzlemde moral bilincin gelişim mantığı içinde bir benzeri olan bir modeli izlerler. Moral bilincin kolektif olarak elde edilen aşaması, geleneğin sürekliliği devam ettikçe, en azından kolektif olarak elde edilen bilgi kadar kolayca unutulamaz (ki bu bilgi, regresyonu hariç tutmaz).¹⁵⁹

158. R. Döbert, G. Nunner, "Konflikt und Rückzugspotentiale in spätkapitalistischen Gesellschaften," *Zeitschrift für Soziologie* (1973), ss. 301-325; R. Döbert, *Die methodologische Bedeutung von Evolutionstheorien für den sozialwissenschaftlichen Funktionalismus-diskutiert am Beispiel der Evolution von Religionssystemen* (diss., Phill., University of Frankfurt, 1973); Ayrıca Luhmann'ın ilginç yapısıyla krş. N. Luhmann, *Religion-System und Sozialisation*. (Neuwied, 1973), s. 15 vd.

159. Kognitif gelişimsel psikolojideki gelişimsel mantık kavramı üzerine bkz. L. Kohlberg, "Stage and Sequence: The Cognitive Developmental Approach to Socialization," D. A. Goslin, ed., *Handbook of Socialization* (Chicago, 1969) içinde, s. 347 vd.

b) Ben burada üretici güçler, yön verme kapasitesi ve dünya görüşlerinin (veya moral sistemlerin) alanlarındaki muhtemel gelişimler arasında ihtivâ edilen bağılıkların peşine düşmem. Bununla birlikte burada bana sosyokültürel hayatın yeniden üretim formunda bariz bir asimetri var gibi görünüyor. Üretici güçlerin gelişimi sosyal sistemin olasılık alanını mütemadiyen genişletirken yorumlayıcı sistemlerdeki evrimci ilerlemeler kesinlikle her zaman seleksiyonun avantajlarını sunmazlar. Doğal olarak, gelişen bir sistem otonomisi ve bir toplumun organizasyon formlarının karmaşıklığı içinde bu karmaşıklığa yöndeş bir artış, sınırlayıcı normatif yapılarda çatlak oluşturabilir ve kontrol nokta-i nazarından disfonksiyonel olan 'katılımın önündeki bariyerleri' ortadan kaldırabilir. Bu süreç bugün örneğin gelişmekte olan ulusların modernizasyonunda gözlenebilir. Fakat daha problematik vakalar da düşünülebilir ve tahkik gerektirir. Normatif yapılar, -üretim güçlerinin gelişimiyle genişleyen- seküler bilgi ile geleneksel dünya görüşlerinin dogmatikleri arasındaki kognitif ahenksizlikler kanalıyla direkt olarak altüst edilebilir. Normatif yapılarda gelişimsel ilerlemelere sebep olan mekanizmalar, onların gelişimlerinin *mantı-ğ*ından bağımsız oldukları için, orada üretim güçlerinin bir gelişiminin ve yön verme kapasitesindeki bir artışın, sosyal sistemin yön verme zorunluluklarına tekabül eden o normatif değişiklikleri tam olarak gerçekleştireceği konusunda *a fortiori* hiçbir garanti yoktur. Seleksiyon avantajının -ki hakikat iddiaları vasıtasıyla işleyen bir dış tabiat kontrolü, büyümüş seleksiyon potansiyeli yoluyla gerçekleşip yön bulur ve sonuç getirir-, doğruluk ve uygunluk iddiaları kanalıyla işleyen iç tabiatın bütünleşmesi vasıtasıyla -kendi kendine üretilen karmaşıklık formunda- tekrar kaybedilip kaybedilmeyeceği, kaybedilecekse hangi boyutta kaybedileceği, oldukça empirik bir sorudur. Üretici güçlerin sistemin gücünü arttıran bir takviyenin, yeni meşrûiyet iddiaları üreterek ve böylece hedef değerlerin varyasyon dağılımını sınırlandırarak sistem otonomisini eş zamanlı olarak kısıtlayan normatif yapılarda değişikliklere yol açabileceği ihtimalini göz ardı edemeyiz. (Bunun kesinlikle ileri kapitalizmde olduğuna dair tezi daha sonra mütalaa edeceğim. Evet, bu kesinlikle ileri kapitalizmde gerçekleşmektedir; çünkü iletişimsel bir etiğin meşrûlaştırma alanında izin verilen hedef değerler, sistem karmaşıklığının bir üst el gelişimiy-

le uzlaşamaz ve de gelişimin mantığına ilişkin sebepler yüzünden diğer meşrûlaştırmalar üretilemez.) Sosyal sistemlerin hedef değerlerinin tarihsel olarak çeşitlilik arz ettiği önermesine şu önerme de eklenmelidir: Hedef değerlerdeki *varyasyon*, dünya görüşlerinin yapılarının gelişimsel mantığıyla sınırlandırılır, öyle bir mantık ki güç arttırımının emirlerine *amâde değildir*.¹⁶⁰

Toplumların daha ileri bir özelliği, bu durumla ilişkilidir: İç tabiat dış tabiatla olduğu gibi sistem çevresine ait değildir. Bir yandan, biz dengesiz organik süreçlerin¹⁶¹ psikosomatikleri hakkında çalışabildiğimiz için sosyal olarak ilişkili bireylerin organik alt tabakası, kısaca sosyal sisteme dışsal değildir; öte yandan iç tabiat, sosyal sistemle bütünleşmesinden sonra iç çevre gibi bir şey olarak kalır; çünkü sosyal olarak ilişkili bireyler, bireyleşmeleri ölçüsünde toplumda geride hiçbir kalmaksızın absorbe olmaya karşı çıkarlar. Sosyalizasyon yani iç tabiatın topluma adaptasyonu, tatmin edici bir biçimde çevresel kompleksliğin azalması olarak tasarımlanamaz. Sistemin hareketinin özgürlüğü, normal olarak çevresel karmaşıklığın azalmasıyla genişler, iç tabiatın topluma ilerleyen bir adaptasyonu daha ziyade sistemin olumsuzluk kapsamını daraltır. Gelişen bireyleşmeyle, sosyalleşmiş bireylerin farklılaşmış kontrol merkezinin kararlarına karşı bağışıklaşması güç kazanmış gibi görünür. Normatif yapılar güç genişlemesinin zorunluluklarına karşı kendi kendisini engelleyici bir mekanizma türü olarak etkili hale gelmiştir. Kendi kendisini düzenleyici sistemlerin mantığı çerçevesinde bu sadece aşağıdaki gibi izah edilebilir: İç tabiat hem bir sistem muhiti hem de bir sistem unsurudur. Onun kendi tabiatı, -bedenle ve maddî özle- aynı paradoksal tarzda konuşma ve eylemde bulunma yeteneği olan özneye verilir.¹⁶² Benim fikrim, bu paradoksların elbette sadece çok uzamış bir sistemler teorisinin bulanıklaşmasını imlediğidir. Bir insan, yüksek derecede sistemi ve kendi kendisini idare etmeyi ve kendini yönetmeyi değil, yaşam dünyası ve öznelerarasılığı tercih edip bunun için sosyali-

160. K. Eder, *Mechanismen der sozialen Evolution* (Manuscript, MPIL).

161. A. Mitscherlich, *Krankheit der Konflikt*, 2 cilt (Frankfurt, 1966/67); K. Brede, *Sozioanalyse psychosomatischer Störungen* (Frankfurt, 1972).

162. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Berlin, 1928).

zasyonu *başlangıçtan beri* bireyleşme olarak anladığında bunlar gözden kaybolurlar. Bu ilişki, dil teorisi içinde düşünülebilir; fakat eğer sistemler teorisine inatla bağlanılırsa, bu takdirde o sadece absürlüklere yol açar.¹⁶³ Toplumlara *aynı zamanda* sistemdirler; fakat onların gelişim tarzı, yalnızca sistem otonomisinin (güç) genişleme mantığını izlemez; sosyal evrim daha ziyade, yapıları linguistik olarak üretilen öznelerarasılık tarafından belirlenen ve tenkit edilebilir geçerlilik iddialarına dayanan bir yaşam dünyası mantığının sıçramaları içinde vuku bulur.

c) Eğer sosyal sistemlerin unsurlarını doğru tasvir etmişsem, yönlendirme kapasitesi dış tabiat üzerinde gelişen kontrolün ve iç tabiatın artan entegrasyonunun bir işlevi olarak değişir. Her iki boyutta da evrim, söylemsel olarak telâfi edilebilir geçerlilik iddiaları ile işleyen yönetsel öğrenme süreçleri formunda gerçekleşir. Üretim güçlerinin gelişimi ve normatif yapıların değişimi, görece gelişen kuramsal ve pratik içgörü mantıklarını izler.¹⁶⁴ Elbette kolektif öğrenme süreçlerinin takip ettiği rasyonel olarak yeniden inşa edilebilir kalıplar -yani bir yandan seküler bilgi ve teknoloji tarihi, diğer yandan da kimlik koruma yorumlama sistemlerinin yapısal değişim tarihi-, sadece *olası* gelişimlerin mantıksal olarak gerekli ardışıklığını açıklar. *Aktüel* gelişmeler, yenilikler ve durağanlık, krizlerin oluşması, krizlerin verimli veya verimsiz sonuçlara ulaşması vs., sadece empirik mekanizmaların yardımıyla açıklanabilir. Benim varsayımım odur ki genelde sosyal evrim için temel mekanizma otomatik bir öğrenmeme yeteneksizliğinde bulunabilir. Sosyokültürel gelişim aşamasında açıklama gerektiren fenomen, *öğrenme* değil, *öğrenmemedir*. Aslında burada insanın rasyonelliği yatıyor. Sadece bu arka plan karşısında türlerin tarihinin çok kuvvetli irrasyonelliği görünür hale gelir.

163. Habermas ve Luhmann, *Sozialtechnologie?*, s. 155 vd.

164. Böylece K. W. Deutsch'ın (*The Nerves of Government* [New York, 1963] ve A. Eztzioni'nin (*The Active Society* [New York, 1968] sosyal gelişimle ilgili sistemler teorilerinde öğrenme kavramları haklı olarak tahlilde önemli bir rol oynar; şüphesiz bu kavramlar, diskursif öğrenmeyi kapsayamayacak kadar dardır.

Farklı öğrenme düzeylerini ayırmak için formel bakış açıları, bizim iki boyutta (teorik ve pratik) öğrendiğimiz ve bu öğrenme süreçlerinin diskursif olarak değiştirilebilen veya reforme edilebilen geçerlilik iddialarıyla bağlantılı olduğu gerçeğinden neş'et etmektedir. *Refleksif olmayan öğrenme*, dolaylı olarak ileri sürülen teorik ve pratik geçerlilik iddialarının, diskursif mütalaa yapmaksızın doğru ve gerçek olarak mütalaa edildiği, kabul veya reddedildiği eylem bağlamlarında gerçekleşir. *Refleksif öğrenme*, söylemler aracılığıyla gerçekleşir; biz, bu söylemlerle kurumsallaşmış şüphe ile problematikleşen ve onları (söylemleri) argümanlar temelinde değiştiren veya reddeden pratik geçerlilik iddialarını tematize ederiz. Bir sosyal formasyonun mümkün kıldığı öğrenme düzeyi, toplumun organizasyonel prensibinin, (a) teorik ve pratik sorunlar arasında farklılaşmaya ve (b) refleksif olmayan (pre-bilimsel) öğrenmeden refleksif öğrenmeye geçişe izin verip vermemesine bağlı olabilir. Bu alternatiflerden dört mümkün kombinasyon doğar ki, eğer doğruysam bunun üçü tarihsel olarak gerçekleştirilmiştir.

Teorik ve Pratik Sorunlar

<i>Öğrenme</i>	<i>Farklılaşmamış</i>	<i>Farklılaşmış</i>
Refleksif olmayan	X	—
Refleksif	X	X

Bu şema, elbette kaba bir tahminin amaçları için bile yetersizdir; zira o, heterojen yorumsal sistemlerdeki bir söylem (teorik/pratik)¹⁶⁵ mantığı içinde gelişen kavramları aktarır; ilâveten o, teorik ve pratik sorunların sadece egemen yorumsal çerçeve içinde veya ayrıca yaşam pratiğinde ayrılmamış olarak kalıp kalmayacağını belirtmemektedir.

165. J. Habermas, "Wahrheitstheorien," *Wirklichkeit und Reflexion: Festschrift für Walter Schulz* (Pfullingen, 1973) içinde, ss. 211-65. Söylem mantığı üzerine bkz. S. Toulmin, *The Uses of Argument* (Cambridge, 1964) ve P. Edwards, *Logic of Moral Discourse* (New York, 1955).

Büyüsel ve animistik dünya görüşlerinden, bu farklılığı ihmal eden bir yaşam pratiği çıkarabiliriz; oysa mitik dünya görüşleri, sosyal çalışma tabakalarında asimile olan ve genişleyen seküler bilgiyle birlikte var olur, bir arada bulunur. Böylece, bu son durumda, teknik olarak (teoriye imkân veren) yararlanılabilir, bilgiyle pratik olarak doğal ve sosyal yaşam dünyasının yerinde yorumu arasındaki ayrım gerçekten hâlihazırda gerçekleşmiştir. Daha da ötesi, şema kurumsallaşmış kısmî söyleme açık kılınan alanları betimlememektedir. Felsefenin yükselişle, mitik geleneklerin elemanları ilk defa diskursif mütalaa için bırakılmıştır; fakat klasik felsefe pratik olarak uygun yorumları teorik sorunlar olarak düşünmüş ve ele almıştır; halbuki o, teoriye, teknik olarak kullanılabilir bilgiye kapalı olarak değerini düşürür. Diğer yandan modern bilimin doğuşuyla kesin olarak empirik bilginin bu tabakası refleksif öğrenme süreçleri içinde çizildi. Aynı zamanda felsefede pozitivizme yönelen, teorik ve pratik sorunları mantıkî formlarına göre ayırmaya giden bir eğilim hakim oldu; bununla birlikte amaç pratik sorunları söylemin dışında tutmaktı. Onlar artık “hakikatten etkilenen” olarak düşünülmemektedirler.¹⁶⁶ Tersine genel pratik söylemin kurumsallaşması toplum için öğrenmenin yeni bir aşamasını sunacaktır.

Geçici olarak *a*'dan *c*'ye kadar takdim edilen determinasyonlar, sosyal sistemlerin unsurlarını tayin ederse, o takdirde öğrenme kapasitesini ve böylece bir toplumun gelişme düzeyini -her şeyden önce o toplumun üretim güçlerine ve kimlik sağlayıcı yorumcu sistemlerine göre- belirleyen ve böylece mümkün gelişmeyi yönlendirici kabiliyetlerle sınırlandıran organizasyonel prensipler aramak mantıklı görünmektedir. Marx, farklı sosyal formasyonları, üretim araçları temelinde, yani *üretim ilişkileri* olarak belirlemiştir. O bütünü organize eden özü, normatif yapıların maddî altyapıyla iç içe geçtiği bir düzeye yerleştirir. Üretim ilişkileri toplumun organize edici prensiplerini temsil edecekse, elbette onlar, herhangi bir verili zamanda mülkiyetin belirli formlarıyla eşit addedilmeyebilir. Organizasyonel prensipler, imkânın sınırlarını tayin eden yüksek düzeyde soyut düzenlemelerdir. Üs-

166. J. Habermas, “Wozu noch Philosophie?”, *Philosophisch-politische Profile* (Frankfurt, 1971), İng. Çeviri, *Social Research*, c. 40, 1974 içinde

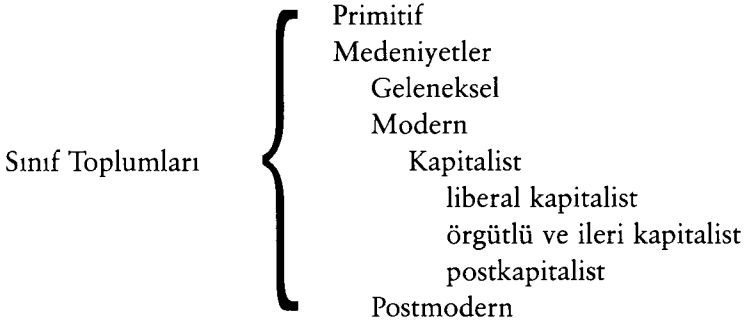
telik üretim ilişkilerinden bahsetmek yanıltıcı bir şekilde dar bir ekonomistik yorum ortaya koyar. Alt sistemin bununla birlikte bir toplumdaki işlevsel önceliğini varsayması¹⁶⁷ -ve böylece sosyal evrimin rehberliğinin- onun ilk kez organizasyon prensibi tarafından kurulduğudur.

III. Bölüm:

Organizasyonun Sosyal Prensiplerinin Örneklemi

Ben dört sosyal oluşumu ayrımanm anlamlı olacağını düşünüyorum: Primitif [*Vorhochkulturelle*], geleneksel, kapitalist ve postkapitalist. Biz primitif toplumların dışında sınıf toplumlarıyla ilgileniyoruz. (Ben devlet-sosyalist toplumları -onların, üretim araçlarını politik-elitist yerleştirmesi noktasında- “postkapitalist sınıf toplumları” olarak adlandırıyorum.)

Sosyal Oluşumlar



Geç dönem ve postkapitalist sınıf toplumlarındaki kriz eğilimlerinin ardındaki ilgi, “postmodern” bir toplumun (Yani tarihsel olarak yeni bir organizasyon prensibi; yaşlı bir kapitalizmin şaşırtıcı enerjisi

167. Bu kavram için krş. N. Luhmann, “Wirtschaft als soziales Problem,” *Soziologische Aufklärung* (Opladen, 1970), s. 226 vd.

için farklı bir isim değil.) imkânlarını keşfetmede yatmaktadır.¹⁶⁸ Örgütlenmenin sosyal prensipleriyle ne kastedildiğini ve belli kriz tiplerinin üç sosyal formasyon açısından onlardan nasıl elde edilebileceğini göstermek istiyorum. Bu dağınık sözlerle, bir sosyal evrim teorisinin ne benzerini yapmak, ne de onu getirmek kastedilmektedir. Üç sosyal formasyonun (oluşumun) her biri için belirleyici organizasyon veya örgütlenme prensibinin taslağını çizeceğim; onun sosyal evrim için açtığı imkânları göstereceğim ve onun izin verdiği kriz tipini çıkarıp anlamaya çalışacağım. Dayanılacak sosyal bir evrim teorisi olmaksızın örgütlenme prensipleri, soyut olarak kavranamaz; sadece verili bir gelişim aşaması için işlevsel önceliğe sahip olan kurumsal sfere (tabakaya) -akrabalık sistemi, politik sistem, ekonomik sistem-referansla tümevarımsal olarak fark edilebilir ve ayrıntılandırılabilir.

Primitif Sosyal Formasyon. Yaş ve cinsiyetin birincil rolleri primitif toplumların *örgütsel prensibini* oluşturur.¹⁶⁹ Kurumsal nüve, akraba sistemidir; gelişmenin bu aşamasında bu sistem bütün bir kurumu temsil eder; aile yapıları sosyal ilişkinin bütününe belirler. Dünya-görüşleri ve normları birbirinden neredeyse farksızdır; her ikisi de, hiçbir bağımsız yaptırım gerektirmeyen ritüel ve tabular etrafında bina olunur. Bu organizasyon prensibi, sadece aile ve kabile ahlâk değerleriyle uyumludur. Akrabalık sisteminin bağlarını aşan dikey ve yatay sosyal ilişkiler mümkün değildir. Akrabalık hatları boyunca organize olan toplumlarda üretim güçleri, (fizik güçle sömürü oranını arttırarak) emek gücünü sömürmekle arttırılamaz. Araçsal eylemin davranışsal sisteminde inşa olunan [*Funktionskreis instrumentalen Handelns*] öğrenme mekanizması, uzun dönemler boyunca görünüşe göre sıralanmış bir dizi daha az temel yeniliğe yol açar.¹⁷⁰ Primitif toplumun gelişim aşamasında, üretici güçler devleti bakiyeye izin verebilse

168. D. Bell, "The Post-Industrial Society: The Evolution of an Idea", *Survey* (1971) içinde: 102 vd.

169. T. Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives* (Englewood Cliffs, 1966); G. Lenski, *Power and Privilege* (New York, 1966); Sahlins, *Service, Evolution and Culture* (Ann Arbor, 1968); daha ileri literatür için bkz. Eder, *Mechanismen der sozialen Evolution*.

170. C. Levi-Straus, *The Savage Mind* (Chicago, 1966).

bile, temel ihtiyaçları karşılamaktan daha fazla eşyayı üretmek için hiçbir sistematik motif yok gibi gözükmektedir.¹⁷¹ Bu organizasyon prensibinden hiçbir çelişik zorunluluk çıkmayacağından, bu aile çizgileri boyunca örgütlenen toplumların dar sınırlı yönlendirme kapasitesine yükleme yapan ve ailevî ve kabilevî kimlikleri sarsan dışsal bir değişimdir. Değişimin bu mutata kaynağı, ekolojik faktörlerle bağlantılı olarak demografik gelişimdir-her şeyden önce ekonomik mübadele, savaş ve fethin bir sonucu olarak etniler arası bağımlılık.¹⁷²

Geleneksel Sosyal Formasyon. Organizasyon prensibi, politik formda *sınıf hâkimiyetidir* [*Klassenherrschaft*]. Bürokratik bir otorite aygıtının doğuşuyla birlikte, bir kontrol merkezi, akrabalık sisteminin farklılaşır. Bu, sosyal zenginliğin üretim ve dağıtımının, ailesel organizasyon formlarından üretim araçlarının mülkiyetine transferine izin verir. Akraba sistemi artık tüm sistemin kurumsal nüvesi değildir; güç, iktidar ve kontrolün merkezî işlevini devlete teslim eder. Bu durum işlevsel bir spesifikasyon ve otonomizasyonun başlangıcıdır ki bu esnada aile, ekonomik işlevlerinin tamamını ve sosyalleştirici işlevlerinden bir kısmını kaybeder. Gelişmenin bu aşamasında, genellikle sisteme veya sosyal bütünleşmeye hizmet eden alt sistemler doğar. Onların bu kavşak noktasında nöbetleşe meşrûlaştırım gerektiren üretim araçlarının dağıtım ve stratejik güç kullanım imtiyazını düzenleyen legal düzen yatar. Bir yandan otorite aygıtı ile legal düzen arasındaki, diğer yandan da olgu karşılığı haklılaştırmalarla moral sistemler arasındaki farklılaşmalara, seküler ve kutsal güçlerin ayrılığı tekabül eder.

Yeni örgütsel prensip, sistem otonomisini önemli derecede pekiştirmeye izin verir. O, işlevsel farklılaşmaya izin verir ve refleksif mekanizmaların (pozitif hukuk) yanı sıra genelleşmiş medyanın (güç ve para) formasyonunu mümkün kılar. Fakat yönlendirme kapasitesindeki gelişim için bu eksiklik temelde istikrarsız bir sınıf yapısı pahasına gelişir. Üretim araçlarının özel mülkiyetiyle bir güç ve iktidar iliş-

171. R. L. Caneiro, "A Theory of the Origin of the State," *Science* (1970): 733 vd.

172. *Ibid.*, ss. 736 vd.

kisi sınıf toplumlarında kurumsallaşır ki bu da uzun vadede sosyal bütünleşmeye tehdit oluşturur;¹⁷³ çünkü sınıf ilişkisinde tesis edilen çıkarlar karşıtlığı potansiyel bir çatışma sunar. Elbette otoritenin meşrû bir düzeni çerçevesinde çıkarlar karşıtlığı gizli tutulabilir ve belli bir zaman için bütünleştirilebilir. Bu, ideolojilerin meşrû dünya görüşlerinin başarısıdır. Onlar, normatif yapıların olgu karşıtı geçerlilik iddialarını genel tematizasyon ve test etme alanından kaldırırlar. Otoritenin düzeni, geleneksel dünya görüşleri ve konvensiyonel bir yurttaşlık ahlâkına başvurarak haklılaşırlar.

Dikkate değer dikey farklılaşmaya rağmen yeni örgütsel prensip, yatay sosyal ilişkileri dar sınırlar içindeki politik olmayan mübadele ilişkileri (lokal pazarlar, şehir-kır) ile muhâfaza etmektedir. Politik sınıf yönetimi geleneğe, yani özgeleğe bağlı kalan yurttaşlık ahlâkı vasıtasıyla kabilevî ahlâk değerlerinin bir aracılığını gerekli kılar. Bu, ilişkinin evrensel formlarıyla uyuşmaz. Bir sosyal çalışma sınıf sisteminde üretim güçleri, sömürü oranını arttırmakla, yani örgütlü zorla çalışma emeği vasıtasıyla arttırılabilir. Böylece ayrıcalığa göre tahsis edilen sosyal olarak üretilen artık ürün ortaya çıkar. Üretim gücünü arttırmanın, kesin olarak teknik yeniliklerin planlanmamış, tabiatvari [*Naturwüchsigkeit*] gelişiminin devamı içinde sınırlılıkları vardır.

Geleneksel toplumlarda ortaya çıkan kriz tipi dahilî çelişkilerden kaynaklanır. Çelişki, açıkça istismar ve sömürüye izin veremeyen norm ve gerekçelerin sistemlerinin, geçerlilik iddialarıyla sosyal olarak üretilen servetin imtiyazlı tahsisinin kural olduğu bir sınıf yapısı arasında var olur. Sosyal olarak üretilen servetin nasıl insafsızca olabileceği ve meşrû olarak dağıtılabileceği problemi, geçici olarak karşıt olgusal geçerlilik iddialarının ideolojik muhâfazasıyla çözülür. Kritik durumlarda geleneksel toplumlar, kendi kontrol alanını iş gücünün geniş sömürüsüyle genişletirler; yani onlar gücü, ya doğrudan doğruya yüksek fizik güç (ceza hukuku tarihi bununla alakalı güzel göstergeler sunmaktadır) vasıtasıyla ya da dolaylı olarak mecburî ödemelerin genelleşmesi (iş, -üretim- ve para kiralamaları dizisi içinde)

173. Ben burada “özel” ifadesini, modern burjuva sivil hukuku [*Privatrechts*] anlamında değil, “imtiyazlı” özellik ve dağıtım anlamında kullanıyorum.

vasıtasıyla artırırlar. Dolayısıyla yönetim olarak krizler, arttırılmış baskı aracılığıyla sistem otonomisinin bir takviyesini gerektiren yönlendirici problemlerden çıkar. Söz konusu baskı, sırası gelince sınıf mücâdeleleriyle sonuçlanan (sıklıkla yabancı çatışmalarla bağlantılı olarak) meşrûlaştırım kayıplarına yol açar. Sınıf mücâdeleleri, nihayetle sosyal bütünleşmeyi tehdit eder ve siyasal sistemin yıkımına ve yeni meşrûlaştırım esaslarına, yani yeni bir grup kimliğine götürebilir.

Liberal-Kapitalist Sosyal Formasyon. Organizasyon prensibi ücret, iş ve kapital ilişkisidir; bu ilişki, burjuva sivil hukuk sistemine dayanır. Malların özel otonom sahipleri arasında bir alanın, ticaretin devletten azade yükselişiyle -yani eşya, mal, kapital ve iş pazarlarının bağımsız durumlarındaki kurumsallaşmayla ve dünya ticaret kurumuyla- “sivil toplum” [*bürgerliche Gesellschaft*]¹⁷⁴ politik-ekonomik sistemden ayrılıp farklılaşır. Bu, sınıf ilişkisinin depolitizasyonuna ve sınıf egemenliğinin anonimleşmesine işaret eder. Devlet ve politik olarak oluşturulmuş sosyal emek sistemi, artık bir bütün olarak sistemin kurumsal özü değildir. Onun yerine modern rasyonel devlet -bunun prototipini Max Weber tahlil etmiştir¹⁷⁵- kendini düzenleyen pazar ticareti için tamamlayıcı aranjman haline gelir.¹⁷⁶ Haricî olarak, devlet hâlâ toprak bütünlüğünü ve yerli ekonominin rekabet etme özelliğini politik araçlarla temin etmektedir. Dahilî olarak, önceki dominant kontrol aracı, pazar düzenli kapital realizasyon sürecini mümkün kılan meşrû güç, bilhassa genel üretim şartlarını korumaya hizmet eder. Ekonomik mübadele, baskın yön verici araç olur. Kapitalist üretim tarzı tesis edildikten sonra, devlet gücünün sosyal sistem içinde kullanımı şunlarla sınırlandırılabilir: (a) burjuva ticaretinin sivil hukuka uygun olarak korunması (polis ve yargı idaresi); (b) Pazar sis-

174. Kavramın tarihsel incelemeleri için krş. M. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie* (Frankfurt, 1969); ayrıca bkz. M. Riedel, *Bürgerliche Gesellschaft und Stat bei Hegel* (Neuwied, 1970).

175. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Köln, 1956), s. 1034 vd.; G. Roth tarafından editörlüğü yapılan İngilizce çeviri, C. Wittich, *Economy and Society*, 3 cilt, (New York, 1968).

176. Ayrıca krş. N. Luhmann, “Knappheit, Geld und die bürgerliche Gesellschaft”, *Jahrbuch für Sozialwissenschaft*, Db. 23 (1972) içinde s. 186 vd.

teminin kendi kendisini yıkıcı yan etkilerden koruması (örneğin emeği korumak için yasama); (c) Ekonomide üretimin gerekliliklerinin bir bütün olarak yerine getirilmesi (kamu okul eğitimi, taşımacılık ve iletişim) ve (d) sivil hukuk sisteminin birikim sürecinden doğan ihtiyaçlara adaptasyonu (vergi, bankacılık ve iş hukuku).¹⁷⁷ Devlet, bu dört sınıf görevi gerçekleştirerek kapitalistik olarak yeniden üretimin yapısal gerekliliklerini temin eder.

Geleneksel toplumlarda sistem bütünleşmesiyle sosyal bütünleşmenin alanları arasında kurumsal bir farklılaşmanın hâlihazırda başlamasına rağmen ekonomik sistem, sosyokültürel sistemden meşrûlaştırma araçlarına bağımlı kaldı. Sadece ekonomik sistemin siyasaldan nisbî ayrılması, burjuva toplumunda geleneksel bağlardan bağımsız bulunan ve pazar katılımcılarının stratejik-faydacı eylem oryantasyonlarına verilen bir alanın doğmasına izin verir. Rekabetçi girişimciler ondan sonra kararlarını kâr eğilimli rekabetin maksimlerine göre verir ve değer yönelimli eylemi çıkar güdümlü eylemle değiştirir.¹⁷⁸

Yeni organizasyonel prensip, üretici güçlerin ve normatif yapıların gelişimi için geniş bir alan açar. Kapitalin kendisini göstermesinin zorunluluklarıyla birlikte üretim tarzı, iş verimliliğini arttıran yenilikler mekanizmasına bağlı olan genişlemiş bir yeniden üretimi harekete geçirir. Fiziksel istismar ve sömürünün -yani mutlak artık değeri arttırmanın- sınırlarına ulaşıncaya, kapitalin birikimi, teknik üretim güçlerinin gelişimini ve bu yolla teknik olarak yararlanılabilir bilgiyi refleksif öğrenme süreçlerine bağlamayı gerektirir. Diğer yandan şimdiki otonom ekonomik mübadele, siyasal düzeni meşrûlaştırmanın baskılarından kurtarır. Kendi kendini düzenleyen pazar ticareti, sadece rasyonel devlet idaresi ile değil, ayrıca sosyal iş alanında stratejik-faydacı bir ahlâk -ki bu, özel alanda aynı zamanda “Protestan” veya “formalistik” bir etik ile uyumludur- ile de artırımını ister. Burjuva ideolo-

177. Bu, çok karmaşık bir tarihsel gelişim sürecinin zirve noktasını nitelendirmesi amaçlanan bir modeldir. Kapitalizmin sistematik tarihi üzerine en tam sunum hâlâ M. Dobb’unkidir: *Studies in the Development of Capitalism* (Londra, 1947)

178. “Çıkar güdümlü” versus “değer yönelimli” kavramları üzerine bkz. Habermas ve Luhmann, *Sozialtechnologie?*, s. 251 vd.

jileri, evrenselci bir yapı varsayabilirler ve genelleştirilebilir ilgi ve çıkarlara başvurabilirler; çünkü mülkiyet düzeni, politik formunu değiştirmiş ve sanki kendini meşrûlaştıran bir üretim ilişkisine dönüştürülmüştür. Pazar kurumu, eşitlerin mübadelesine özgü adalet ve haklılık üzere tesis edilebilir; bu sebeple de burjuva anayasal devleti kendi haklılaştırımını meşrû üretim ilişkilerinde bulur. Bu, Locke'tan bu yana rasyonel doğal hukukun mesajıdır. Üretim ilişkileri, üstten meşrûlaştırılan geleneksel bir otorite olmaksızın başarabilir.

Kuşkusuz değer formunun sosyal olarak bütünleştirici etkisi, genellikle burjuva sınıfıyla sınırlandırılabilir. Yeni şehir proletaryasının başlıca köylülerden toplanan üyelerinin sadâkati ve hüküm altına alınması, kesinlikle burjuva ideolojilerinin ikna edici güçleriyle değil daha ziyade gelenekselci bağlar, fatalistik iradecilik, perspektif yoksunluğu ve yalın bastırmadan oluşan bir karışımla sürdürülür. Bu, kişisel formda politik hâkimiyeti artık tanımayan bir toplumda bu yeni tip ideolojinin sosyal olarak bütünleştirici önemini azaltmaz.¹⁷⁹

Sınıf yönetiminin siyasal anonimleşmesiyle, sosyal olarak dominant sınıf, artık hükmedemeyeceğine kendisini ikna etmelidir. Evrenselci burjuva ideolojileri, (a) geleneğin eleştirisi üzerine “bilimsel olarak” kuruldukları ve (b) bir model karakterine sahip oldukları, yani imkânı baştan dinamik olarak gelişen bir ekonomik toplum tarafından inkâr edilmesine gerek duymayan bir toplum durumu bekledikleri sürece bu görevi gerçekleştirebilirler. Bununla beraber burjuva toplumu fikir ile gerçeklik arasındaki açık karşıtlığa daha duyarlı bir biçimde tepki göstermelidir. Bu sebeple burjuva toplumunun kritiği, fikir ve gerçekliği karşılaştırarak bizzat burjuva ideolojilerinin maskesini çıkartıcı bir formunu alabilir. Kapitalist organizasyon prensibinin başarısı yine de fevkalâde değildir. O, sadece ekonomik sistemi politik sistemden, sosyal olarak birleştirici altsistemlerin meşrûlaştırmalarından ayırıp bağımsızlaştırmaz; ayrıca onun sistem bütünleştirici görevlerinin yanı sıra toplumsal bütünleşmeye bir katkı yapmasını mümkün kılar. Bu başarılarla birlikte, sosyal sitemin krize hedef ol-

179. O. Brunner, “Das Zeitalter der Ideologien,” *Neue Wege zur Sozialgeschichte* (Göttingen, 1956) içinde; K. Lenk, ed., *Ideologie* (Neuwied, 1961).

ması kesin olarak artar; zira yönlendirici problemler, şimdi kimliği *doğrudan doğruya* tehdit edici hale gelebilir. Bu anlamda ben *sistem krizlerinden* bahsetmek istiyorum.

Ekonomik gelişimin planlanmamış, doğavari [*naturwüchsig*] hareketinde örgütsel prensip, üretici güçlerinin gelişimine hiç sınırlandırma getirmez. Normatif yapılar da gelişim için geniş bir alan kazandırır; zira organizasyonun yeni prensibi (ilk kez) evrenselci değer sistemlerine izin verir. Şüphesiz o, sadece normların genelliğini değil, ayrıca normatif olarak emredilen ilgilerin *genelleştirilebilirliği* üzerinde diskursif olarak elde edilen uzlaşmayı da gerektiren iletişimsel bir etikle uyuşmaz. Organizasyon prensibi, potansiyel sınıf karşıtlığı çatışmasını yön verici boyuta aktarır; orada kendini ekonomik krizler formunda ifade eder. Liberal kapitalizm için, refah, kriz ve depresyonun dalgalanması tipiktir. Ücret işi ve kapital ilişkisinde zemin bulan çıkarlar tezdı, doğrudan doğruya sınıf çatışmalarında değil, tersine birikim sürecinin kesilmesinde yani yön verici problemler formunda ortaya çıkar. Genel bir sistem krizi kavramı, bu ekonomik kriz mantığından el edilebilir.

Aşağıdaki şema, örnek olarak takdim edilen örgütsel prensiplerle mukabil kriz tipleri arasındaki bağlantıları özetlemektedir.

Organizasyonun Sosyal Prensiplerinin İllüstrasyonu

<i>Sosyal Formasyonlar</i>	<i>Organizasyon Prensipleri</i>	<i>Sosyal ve Sistemsel Entegrasyon</i>	<i>Kriz tipi</i>
Primitif	Akrabalık ilişkileri: Birincil roller (yaş, cinsiyet)	Sosyal ve sistemsel entegrasyon arasında farklılaşma olmaması	Dışsal olarak neden olunan kimlik krizi
Geleneksel	Politik sınıf yönetimi: Devlet iktidarı ve sosyoekonomik sınıflar	Sosyal ve sistemsel entegrasyon arasında işlevsel farklılaşma	İçsel olarak belirlenen kimlik krizi
Liberal-kapitalist	Politik olmayan sınıf yönetimi: ücretli iş ve Kapital görevler üstlenir	Sistem bütünleştirici Ekonomik sistem de oysal olarak bütünleştirici	Sistem krizi

Üç gelişim boyutunun (üretim, yön verme ve sosyalleşme) her birinde evrim için imkânları belirlemede, organizasyon prensibi, (a) sistem ve toplumsal entegrasyonun işlevsel olarak farklılaştırılıp farklılaştırılamayacağını, (b) sistem entegrasyonuna yönelik tehlikelerin ne zaman toplumsal entegrasyona yönelik tehlikelere, yani krize yol açacağını ve (c) yön verici problemlerin hangi yolla kimliğe yönelik tehlikelere dönüşeceğini, yani hangi tip krizin baskın olduğunu belirler.

IV. Bölüm: Liberal-Kapitalist Kriz Döngüsü Örneğiyle Açıklanan Sistem Krizi

Liberal kapitalizmde, krizler çözülmemiş ekonomik yön belirleyici problemlerin *formunda* ortaya çıkar. Sistem bütünleşmesine yönelik tehlikeler, sosyal bütünleşmeye doğrudan tehdit olan tehlikelerdir; onun için biz ekonomik krizden bahsetmekte haklıyız. Primitif sosyal oluşumlarda birbirine benzer sıkı ilişki mevcuttur; zira ailevî örgütlenme prensibi, sistem ve sosyal bütünleşmenin ayrılmasına izin vermez. Geleneksel toplumlarda gelişen işlevsel farklılaşma, moderne geçişte hükümsüz kılınmaz. Fakat liberal kapitalizmde, sosyal olarak bütünleştirici görevlerin ayrı ve gayr-i siyasal yönlendirici pazar sistemlerine kendine özgü bir transferi gerçekleşir; Bu transfer öyle bir biçimde gerçekleşir ki meşrûlaştırım (rasyonel-tabii hukuk, yararcılık) için etkili olan (öncelikle orta sınıf için) geleneğin öğeleri, bizzat ekonomik temelde inşa olunan, yani eşitlerin mübadelesi temelinde bina olunan bir ideolojiye bağlı hale gelir. Geleneksel toplumlarda krizler, sadece ve sadece yönlendirici-yönetim problemleri, organizasyon prensibiyle sınırlandırılan imkân ortamında çözülemediği ve dolayısıyla toplumun kimliğini tehdit eden sistem bütünleşmesine tehlike doğurduğu zaman çıkar. Diğer yandan liberal-kapitalist toplumlarda krizler, yaygın olur; zira ekonomik gelişim sürecinin az ya da çok düzenli mesafelerde ürettiği geçici olarak çözülmemiş yönlendirici-yönetim problemleri, *aslında* sosyal bütünleşmeyi tehlikeye atar. Hızlandırılmış sosyal değişimin ısrarlı istikrarsızlığıyla birlikte periyodik olarak tekrarlanan, sosyal olarak par-

çalayan yönlendirici-yönetim problemleri, burjuva sınıfında bir kriz bilinci için ve ücretli işçiler arasında devrim umutları için nesnel temel üretir. Geçici olarak yoğunlaştırılmış bir dönüşüm, yani bir devrim sıçraması fikri acayip bir şekilde, sürekli bir kriz [*Dauerkrise*] olarak sistem krizi devriminin zıddına olsa bile hiçbir geçmiş sosyal oluşum, bu kadar çok ani bir sistem değişimi korkusu ve beklentisi içinde yaşamamıştır.

Sosyal olarak bütünleştirici işlevlerin temelde sistem bütünleştirici işlevleri gerçekleştiren bir alt sisteme transferi, sadece liberal kapitalizmde sınıf ilişkisi, iş pazarı vasıtasıyla kurumsallaştığı ve dolayısıyla depolitize olduğu için mümkündür. Sosyal refahın kaynağı yani işçinin iş gücü, bir meta haline geldiği ve sosyal kapital ücretli iş şartları altında yeniden üretildiği için, iş ve mübadele süreçleri Marx tarafından analiz edilen çifte karakter alır: Kullanım değerlerini üretmede çalışma süreçleri, mübadele ve değişim değerlerini üretmek için hizmet görür. Mübadele süreçleri iş gücü ve eşyanın para mekanizmasıyla tahsisâtını düzenleyerek kapitalin formasyonuna ve kendini göstermeye hizmet eder. Pazar böylece çift görev ve işlev varsa: Bir yandan para aracılığıyla kontrol edilen sosyal çalışma sistemi içinde yönlendirici-yönetim mekanizması olarak işlev görürken, diğer yandan üretim araçlarının sahipleri ile ücretli işçiler arasında bir iktidar veya güç ilişkisini kurumsallaştırır. Kapitalistin sosyal gücü, özel iş sözleşmesi formunda bir mübadele ilişkisi olarak kurumsallaştırıldığı ve özel olarak mevcut artık değer dışarı çekilmesi *siyasal bağımlılık*la yer değiştirdiği için pazar, sibernetik işleviyle birlikte ideolojik bir işlev de öngörür. Sınıf ilişkisi, ücret bağımlılığının anonim, gayr-i siyasî formunu öngörebilir. Bu sebeple Marx'ta değer formunun kuramsal analizi, hem bir pazar ekonomisinde ticaretin yönlendirici-yönetim prensiplerini hem de burjuva sınıf toplumunun temel ideolojisini açığa çıkarmak gibi çifte göreve sahiptir. Ekonomik sistemin işlevsel analizinin ve maskesi kaldırılabilen bir sınıf tahakkümünün ideolojisinin eleştirisinin yanı sıra değer teorisi, iş pazarında eşitlerin mübadele edilmediği gerekçesiyle burjuva bilincine dahi hizmet eder. Pazar, artık değeri ayırmak ve onu özel ve otonom olarak kullanmak üzere üretim araçlarının sahiplerinin sivil hukukta onaylı gücünü korur. Doğal olarak bu kriz yüklü seyirde birikme süreci, bu

üretim moduna yerleştirilmiş “çelişki” sırrını verir. Ekonomik gelişme periyodik olarak tekrarlanan krizlerle gerçekleşir; zira ekonomik yönlendirici-yönetime nakledilen sınıf yapısı, *sınıf çıkarları çelişkisini sistem zorunlulukları çelişkisine dönüştürmüştür*. Bu formülasyonu seçerken çelişki kavramını iki farklı teorik çerçevede kullanırız. Yanlış anlamaları önlemek için burada kavramsal bir izahta bulunmak istiyorum.

Çelişki kavramı, sıklıkla “antagonizm” (husûmet), “opposition” (muhâlefet) ve “conflict” (çekişme) kavramlarıyla eş anlamlı olarak kullanılma gibi bir aşınmaya maruz kalmıştır. Bununla birlikte Hegel ve Marx’a göre “çatışmalar” sadece görüntü formudurlar; esasta mantıkî çelişkinin (contradiction) empirik yanındırlar. Çatışmalar, sadece, bağdaşmayan iddia ve niyetlerin, bir eylem sistemi içinde kendilerine göre üretildikleri operatif olarak etkili kurallara referansla kavranabilir. Fakat “çelişkiler”, ifadeler arasında var olabildikleri anlamda iddialar ve niyetler arasında var olamazlar; ifadelerin [*Äusserungen*], yani niyetlerin içinde birleştiği fikir ve eylemlerin, kendisine göre üretildiği sistem kuralları, açıkçası türde, bizim onları hakikat değerlerini etkilemeksizin kendilerine göre biçimlendirdiğimiz ve dönüştürdüğümüz kurallar sisteminden farklıdır. Başka bir ifadeyle bir toplumun derin yapıları dar anlamda mantıkî yapılar değildir. Diğer yandan önermesel kapsamlar, daima ifadeler içinde kullanılırlar. “Sosyal çelişkiler”den bahsetmeyi haklılaştırabilen mantık, bundan dolayı sözde ve eylemde önermesel içeriklerin kullanımının bir mantığı olmak zorunda olacaktır. Konuşma ve eylemde bulunma yeteneği olan özneler arasındaki iletişimsel ilişkilere doğru genişlemek zorunda olacaktır; mantıktan ziyade evrensel edimbilim olmak zorunda kalacaktır.¹⁸⁰

Bir sosyal formasyonun “temel çelişki”sinden, sadece ve sadece onun örgütsel prensibinin birey ve grupların tekraren birbirine uzun vadede uyuşmaz olan iddia, dava ve niyetlerini anlatmalarını gerektirdiği zaman bahsedebiliriz. Sınıf toplumlarında durum budur. İddia ve

180. Benim “Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz” çalışmamaya bakınız.

niyetlerin uyuşmazlıkları katılımcılar tarafından tanınmadığı sürece çatışma gizli kalır. Elbette güçlü entegre olmuş eylem sistemleri, ihtiyaçların meşrû tatmini (yani bastırılması) için fırsatların asimetrik dağılımını gizleyecek ideolojik bir haklılaştırmaya ihtiyaç duyarlar. Bu durumda katılımcılar arasındaki iletişim, sistematik olarak saptırılır, bozulur veya bloke edilir. Güçlü bütünleşme şartları altında çelişki, düşman tarafların *deklare edilmiş* niyetleri arasında bir çelişki olarak *tanımlanamaz* ve stratejik eylem içine yerleştirilemez. Onun yerine, o, öznelerin kendilerini uygulayıcı olarak gördükleri niyet ve amaçlarla söylediğimiz gibi bilinçsiz güdülerini veya temel çıkarları arasındaki çelişkinin ideolojik formunu varsayar. Uyuşmazlık bilinçli olur olmaz çatışma açığa çıkar ve uzlaştırılmaz çıkarlar antagonistik çıkarlar olarak tanınırlar.¹⁸¹

Sistemler teorisi de uyumsuzlukların kendisine göre üretildiği kurallar sistemiyle ilişkilidir. Verili bir çevrede sistemin yönlendirici-yönetim kapasitesinden daha fazla problem, çözülebildiğinde, mantıksal olarak çıkarsanabilir çelişkiler, öyle gözükmetedir ki iflâs veya yıkım acısı üzerine o noktaya kadar onun “yapısal sürekliliği”ne [*Bestand*] ait olan öğelerin değişimini veya terkini gerektirir. Bu “çelişkiler”, sistem devamlılığının problemlerine [*Bestandserhaltungsprobleme*] referansla takdim edilirler. Bundan dolayı onlar, diyalektik çelişkilerde olduğu gibi, başlangıçtan konuşma ve eylem yapma yeteneği olan özneler arasındaki veya öznelerin grupları arasındaki iletişimsel ilişkiye kadar ilgilidir. Sistemler teorisi çerçevesinde, çatışmalar çözülmemiş sistem problemlerinin ifadesi olarak görülebilir. Fakat “çelişki” teriminin sürekli istihdamı, kendi kendine düzenlenmiş sistemlerin mantığı ile sıradan dil iletişiminin mantığı arasındaki farklılıkları örtmemelidir.

İletişimler teorisi veya sistemler teorisinden bağımsız tasvir edilen çatışmalar, hakikatle ilişkisi olmayan empirik fenomenlerdir. Biz sadece böyle zıtlık veya karşıtlıkları iletişim teorisi veya sistemler te-

181. H. Pilot, şu çalışmada “diyalektik”in benzer bir yeniden inşasına teşebbüs etmektedir: “Jürgen Habermas’s Empirically Falsified Philosophy of History”, *The Positivist Dispute in German Sociology* (Londra/New York, 1975) içinde.

orisi içinde algılar ve düşünürsek, onlar da mantıksal teorilerle içkin bir ilişki kurarlar. Sistem bütünleşme problemleri, sınırlı birtakım spesifikleştirilebilir (ve işlevsel olarak eşit) çözümler tarafından tanımlandığı ölçüde hakikate imkân verirler. Doğal olarak yönlendirici-yönetim problemlerinin hakikat bağı, temelde gözlemci (veya sistem kuramcısı) için vardır ve söz konusu eylem sisteminin katılımcıları için gerekli değildir. Sosyal bütünleşme problemleri (onun ifade çatışmalarının algılanabildiği gibi) aynı şekilde hakikata imkân verir; zira rekabet eden dava ve iddialar, rekabetçi geçerlilik iddiaları yargısının pratik söylevde üzerine geçildiği yaygın bağlayıcı eylem normlarının tavsiyeleri (ve o normlara karşı uyarılar) olarak anlaşılabilir. Fakat sistematik olarak üretilen çıkar çatışmalarının hakikat ilişkisi, bu durumda sosyolog için değil, analiz altındaki eylem sistemi üyeleri için var olur. O halde sistem analizinin tersine, eleştiri aydınlanmadan kolayca etkilenen alıcıların bilinciyle ilgilidir.¹⁸²

Sınıf yapısı, hangi çelişkilerin sosyal olarak üretilen refahın imtiyazlı benimsenişini izleyeceğini belirler. Geleneksel toplumlarda bu çelişkiler, doğrudan doğruya eyleyen ve rollerini icra eden cenahların çıkarlarının zıtlaşması düzeyinde açığa çıkar. Liberal kapitalizmde sınıf antagonizmi yönlendirici-yönetim problemleri düzeyinde aksettirilir. Böylece dinamik boyut öne çıkar ve sivrilir. Çünkü kapitalist üretim tarzında toplum, üretim güçlerini görece sürekli olarak geliştirme kapasitesi elde eder; ekonomik kriz ekonomik *gelişimin krize girmiş istikametinin* biçimini belirler.

Marx'ın analizini izlersek, kapitalin birikimi, artı değer tahsisâtına bağlıdır. Bu demektir ki ekonomik gelişim, sosyal güç ilişkisi kuran ve aynı zamanda kısmen gizleyen bir mekanizma aracılığıyla düzenlenir. Çünkü değer üretimi artık değer özel tahsisâtıyla kontrol edilir ve bir çelişkiler sarmalının yeniden sistem teorisinde yeniden inşa edilebilmesiyle sonuçlanır. Toplam kapitalin birikimi, kapitalin unsurlarının periyodik devalüasyonlarını gerektirir. Gelişimin bu formu, kriz döngüsüdür. Kapital birikiminin görünüşü altında,

182. J. Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Boston, 1971), özellikle s. 187 vd.

gelişimin kendini reddeden biçimi öyle bir tarzda ortaya çıkarılır ki bir yandan mübadele kütlesi ve kullanım değerleri (yani kapital ve sosyal refah) rölatif artık değeri arttırarak, yani yoğun kapital olan teknik süreç yoluyla toplanıp birikir ve aynı zamanda giderleri azaltır. Fakat diğer yandan birikimin her bir yeni aşamasında, kapitalin kompozisyonu, artık değerin tek üreticisi olan değişken kapitalin zararına değişir. Bu analizden Marx, düşen bir kâr oranına eğilim olduğu ve birikim sürecinin devamlılığına olan isteğin zayıfladığı sonucunu çıkarmaktadır.

Kapitalin realizasyon ciheti altında aynı çelişki öyle bir tarzda takdim edilir ki birikimin her bir yeni aşamasında potansiyel sosyal refah ve zenginlik, artı değerin artmasıyla birlikte büyür. Fakat öte yandan kitlelerin tüketim gücü ve bundan dolayı kapitali realize etme şansı, sanki kapital sahipleri kendi artık değerlerinin mukabil oranlarından vazgeçeceklermiş gibi aynı ölçüde kuvvetlendirilebilir. Böylece birikim süreci, realizasyon *imkânlarının* olmayışından dolayı veya yatırımda bulunmak için teşviklerin bulunmayışından dolayı duruşa geçmelidir.

Birikim sürecinin kesilmesi, büyük yok oluş formunu varsayar. Bu, bireysel kapitalistleri kamulaştıran (rekabet) ve işçi kitlelerini geçim vasıtalarından mahrum eden (işsizlik) gerçek sosyal sürecin ortaya çıkışının ekonomik formudur. Ekonomik kriz, derhal sosyal krize dönüşür; zira sosyal sınıfların karşıtlığının maskesini kaldırmada, iktidardan bağımsız olmak için pazar kurumunun ideolojisinin pratik bir eleştirisini temin eder. Ekonomik kriz, çelişkili sistem zorlayıcıları ve zorunluluklarından kaynaklanır ve sosyal bütünleşmeyi tehdit eder. O, *aynı zamanda* içinde eylemde bulunan grupların çıkarlarının çarpıştığı ve toplumun söz konusu sosyal bütünleşmesini sorunlu hale getiren sosyal bir krizdir.

Ekonomik kriz aşağıdaki biçimde karakterize edilen bir sistem krizinin dünya tarihinde ilk (ve belki de tek) örneğidir: yani bir etkileşim bağlamının üyeleri arasındaki diyalektik çelişki, yapısal olarak çözülemez sistem çelişkileri veya yönlendirici-idare edici problemlerle *alâkalı olarak* gerçekleşir. Çıkar çatışmalarının sistem yönlendirme-idare etme düzeyine yerini bırakmasıyla, sistem krizleri

karşıt olarak zengin bir nesnellik elde ederler. Onlar, amaçsal rasyonel bir eylem sisteminin merkezinden kopup gelen tabii afetler görünümüne sahiptir. Geleneksel toplumlarda toplumsal sınıflar arasındaki antagonizmler, bilincin ideolojik formlarıyla harekete geçirilirken ve böylece *bir aldatma bağlamının vahim nesnelliğine* sahip [*schicksalhafter Objektivität eines Verblendungszusammenhang*] iken, liberal kapitalizmde sınıf antagonizmi bu dünyanın alt tabakasındaki hayat dünyasının öznelarasılığından kaynaklanır. Mal fetişizmi; hem sekülerleşmiş bir artık ideolojidir, hem de ekonomik sistemin gerçekten faal yönlendirici prensibidir. Böylece ekonomik krizler, öz düşünöme erişebilir bir kader karakterini kaybeder ve *açıklanamaz, bağıl ve tabii olaylar nesnelliği* kazanır. Bu sûretle ideolojik öz, zemin düzeyine yönelir. O, düşünüm tarafından yıkılmadan önce bu olaylar sistem süreçlerinin nesnel bir sorgusuna ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaç, politik ekonominin Marx'çı eleştirisinde yansıtılır.¹⁸³

Değer teorisi, ayrıca mal fetişizminin -ve burjuva toplumunun türevsel kültürel fenomenlerinin- bir eleştirisini yapma görevini yerine getirmeye niyetli olmasına rağmen, doğrudan doğruya ekonomik yeniden üretimin bir sistemler analizidir.¹⁸⁴ Değer teorisinin temel kategorileri, bu sûretle çelişik kapital birikimi teorisinden çıkan önerilerin, sınıflar teorisinin eylem-kuramsal varsayımlarına dönüştürülebileceği bir tarzda kurulur. Marx, sınıf yapısının bağlarında gerçekleşen kapital kullanımının ekonomik süreçlerini sınıflar arasındaki toplumsal süreçlere yeniden dönüştürme imkânını kendisi için açık tutar -bununla birlikte *Kapital*'in yanı sıra *the Eighteenth Brumaire*'in yazarıdır. Örgütlü kapitalizmin değişen şartlarında zorluklara yol açan, ekonomik bir analizin içkin olarak devam eden bu sosyolojik yeniden dönüştürümüdür. Ben, henüz tatmin edici cevabı verilmemiş "kapitalizm değişmiş midir?" sorusunu şu formda sormak istiyorum: Kapitalizm

183. H. Neuendorff, *Der Begriff des Interesses* (Frankfurt, 1973).

184. Bugün Adorno'nun çalışmaları, daima mal ve eşya fetişizminin bir eleştirisine geri dönen bir kültür eleştirisi için örnektir. Bkz. T. W. Adorno, "Kulturkritik und Gesellschaft", *Prisms* (Frankfurt, 1955) içinde, s. 7 vd.; İngilizce çev. *Prisms* (Londra, 1967).

list toplumsal formasyonun temel çelişkisi, örgütlü kapitalizmin ortaya çıkış formları altında aynı şekilde etkin ve yürürlükte midir, yoksa krizin mantığı mı değişmiştir? Kapitalizm, ekonomik gelişimin kriz dolu formunun üstesinden gelen postkapitalist bir toplumsal formasyona tam olarak dönüşmüş müdür?

TOPLUMSAL EŞİTSİZLİKLERİN MEŞRÛİYET KAZANMASINDA DİN*

Ejder OKUMUŞ

eşitsizlik, günümüz toplumlarında belki de geçmiş toplumlardakine göre çok daha ciddi ve hayatî bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyologlar, toplumsal eşitsizlik konusuna çeşitli açılardan yaklaşmışlardır. Sözgelimi işlevselciler, toplumu, birbirine bağlı çıkarlarla birleşmiş, tabakalardan oluşan, en önemli mevkilerin en vasıflı olanlarca işgal olunduğu ve eşitsizliğin tüm sosyal sistemin işleyişinde işlevsel bir gereklilik teşkil ettiği bütünleşmiş bir sistem olarak mütalaa ederken,¹⁸⁵ Marxist geleneğe bağlı sosyologlar, toplum ve sınıf anlayışlarının bir gereği olarak toplumsal eşitsizliklere olumsuz yaklaşırlar.¹⁸⁶

Toplumsal ilişkilerde, hatta toplumlararası ilişkilerde belirleyici faktörlerden biri olan *toplumsal eşitsizlik*, toplumda var olan cinsiyet, servet, ırk, renk, sınıf, statü, itibar, tabaka, gelir durumu, eğitim du-

* Bu makale, daha önce aynı başlıkla *Sosyoloji Tartışmaları Dergisi*'nde (No: 1, 2003, ss. 51-68) yayınlanmıştır.

185. Bkz. Talcott Parsons, *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, The Free Press, New York 1977, ss. 321-377.

186. Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, 10.bs., Beta basım Yayın Dağ., İstanbul 1990, ss. 307-308.

rumu gibi farklılıklar düzleminde kendini gösteren eşit olmama durumlarını, başka bir ifadeyle toplum içinde yer alan bir grup veya gruplar içindeki farklı bireylere eşit olmayan ödül ya da fırsatlar sunmayı¹⁸⁷ ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Terim, bu haliyle toplumsal bir gerçekliğe göndermede bulunmaktadır. Bir gerçeklik olarak toplumsal eşitsizlik, bir toplumsal sorundur ve tam da bunun için toplumsal eşitsizlik, sosyolojide çoğu zaman sosyal adalet ve sosyal bütünleşmeyle birlikte ele alınmıştır.

Sosyologlar, toplumsal eşitsizliklerin getirdiği veya getirebileceği muhtemel olumsuzluklarda, söz gelimi uzlaşmazlık, dağılma, çözülme, çatışma gibi bütünleşmeye, birlik ve bütünlüğe zarar verecek durumlarda bir sosyal tutkal, bir bütünleşme faktörü olarak dine yaklaşmış ve dinin bu durumlarda olası işlevlerini ele almaya çalışmışlardır.

Belirtilmelidir ki din ile toplumsal eşitsizlikler arasındaki ilişkiler karşılıklı olup din eşitsizlikleri, eşitsizlikler de dini çeşitli biçimlerde etkileyebilir. Ayrıca din sosyal eşitsizlikleri etkilerken bütünleşmeye katkıda bulunabildiği gibi çatışma ve parçalanmaya da araç olabilir.

Dinin toplumsal eşitsizliklerle ilişkisinde özellikle meşrûlaştırım işlevi önemli bir konudur. T. Parsons'un da belirttiği gibi toplumsal eşitsizlikler, haklılaştırılmaya, geçerli kılınmaya ihtiyaç duyarlar.¹⁸⁸ Din, toplum içinde meydana gelen eşitsizlikleri bir şekilde meşrûlaştırıp toplum üyeleri katında o eşitsizliklerin geçerliliğini, anlaşılabilirliğini sağlayabilmektedir.

Dinin Meşrûlaştırma Gücü ve Toplumsal Eşitsizlikler

İnsanlık tarihini, iktidar mücadelelerini, devletleri, siyasî olayları, toplum içi ve toplumlararası farklılaşmaları, sosyal eşitsizlikleri vb.

187. G. Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. O. Akınhay-D. Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999, s. 210.

188. T. Parsons, *a.g.e.*, s. 362. Ayrıca bkz. John F. Stolte, "The Legitimation of Structural Inequality: Reformulation and Test of the Self-Evaluation Argument", *American Sociological Review*, c. 48, No. 3, Haziran 1983, ss. 331-342.

anlayabilmede, *dinî meşrûiyet ve meşrûlaştırımı* kavramak büyük önem taşımaktadır.

Din, davranış ve düşüncelerimize kutsallık kazandırmak; bireyin iç dünyasında olup bitenleri, ferdin inanç ve bilinçlerini, bilgi ve tezlerini, toplumsal kurumları, siyasal ve toplumsal düzeni, onlara nihaî olarak geçerli ontolojik statüler bahşetmekle, yani onları kutsal ve kozmik referanslar çerçevesine yerleştirmek sûretiyle meşrûlaştırır; başka bir ifadeyle beşerî açıdan tanımlanan realiteyi, nihaî, evrensel ve kutsal bir realiteye bağlayarak sübjektif ve objektif düzlemlerde haklılaştırır. Din, sosyal düzeni legal, moral ve gelenek normları vasıtasıyla meşrûlaştırır. Bu nedenle dinî meşrûlaştırım, toplumların düzenleri için çok önemlidir. Din, marjinal durumları dahi her şeyi kuşatan kutsal ve aşkın realiteye uygun olarak meşrûlaştırmak sûretiyle toplumsal olarak tanımlanan gerçekliği muhâfaza eder.

Din meşrûlaştırıcı işleviyle statükoyu, mevcut sosyal düzen ve düzenlemeleri, kurumları, kurumların işleyiş biçimlerini geçerli kılar. Dinin statükoyu meşrûlaştırımı, bazen dominant sınıflar ve dominant dinî organizasyonlar arasında var olan direkt anlaşmanın sonucu olarak gerçekleşir. Dinî organizasyonlar ve onların personeli, çoğu kez kazanılmış haklara sahiptirler; onlar bu haklarını, politik ve ekonomik alanlardaki baskın gruplarla birliktelik yoluyla korurlar. Aynı zamanda dominant gruplar, sık sık, dini, kendi amaçlarına hizmet etmesi doğrultusunda manipüle etmeye çalışırlar.¹⁸⁹

Denilebilir ki din, toplumda gücün kullanımını haklı gösterir, açıklar ve rasyonalize eder. İnsan sadece güç ve imtiyaz istemek ve elde etmekle kalmaz, aynı zamanda bunların kendine bir hak olarak ait olduğu hissini duymak ve kendisinin haklılığı konusunda insanları ikna etmek, o noktada insanlara açıklamalar getirmek de ister. İşte burada dinî meşrûlaştırım devreye girer. Din, ortaya koyduğu gerekçelerle güçlülerin ve zayıfların, üstün olanların ve alttakilerin durumlarını meşrûlaştırır. Din, bu dünyanın fiilî iktidarlarını evrenin *a priori* doğru düzeninin görüntülerine dönüştürerek sosyal kontrolün etkili

189. Meredith McGuire, *Religion: The Social Context*, 2. bs., Wads Wordth Publishing Company, California 1987, s. 194.

bir biçimde işlemlerini sürdürür. Gücün ve iktidarın bu şekilde meşrûlaştırılması, belli başlı zorunlu toplumsal düzenlemeler söz konusu olduğunda veya belirli hususlar, bireyden büyük fedâkârlıklar istediğinde özellikle önem kazanır. Toplumda evlilik, mülk edinme gibi ana konular, güçlü dinsel meşrûlaştırma ile desteklenen son derece kuvvetli sosyal kontrollerle desteklenmektedir. Bugün laik hukuk sisteminin geçerli olduğu son derece dünyevîleşmiş kabul edilen toplumlar da bile evlilik ve mülk edinme, kutsal kurumlar olarak kabul edilirler. Daha doğrusu aile ve evlilik, din ile meşrû kurumlar haline getirilir. Böylece evlilik, neredeyse evrensel düzlemde kutsallık taşır.¹⁹⁰

Din, kadın ve erkeğin toplum içindeki konumunu, statüsünü, görevini meşrûlaştırdığı gibi sosyal grup, sınıf, tabaka, cemâat ve toplulukların toplum içindeki yerlerini de geçerli kılar, toplum katında rasyonel hale getirir; meselâ Hint kast sistemini meşrûlaştırarak Hindu-ların o sistemi kabul etmelerini temin eder.

Belirtilmelidir ki dinî meşrûlaştırmalar, sadece mevcut sosyal durum ve düzenlemeleri haklılaştırmak, açıklamak ve geçerli kılmak için kullanılmazlar. Dini meşrûlaştırmalar, mevcut sosyal düzeni eleştirme, reddetme, ona muhâlefet etme biçimlerine de potansiyel olarak sahiptirler. O halde denilebilir ki dinî meşrûlaştırmalar, sadece dominant grupların bir aracı olmaz, aynı zamanda alt ve ayrılıkçı, muhâlif grupların eylemlerini haklı kılmak için de aracılık edebilir.¹⁹¹

Dinî meşrûlaştırım, insanlara teodiseler kanalıyla kötülükleri izah eder. Teodisede, kötülük olarak var olan veya bilinen şey, Allah'ın adâletiyle veya İlâhî adâletle meşrûlaştırılır, yani kötülükler, Allah'ın adâleti çerçevesinde izah edilir; başka bir ifadeyle kötülük olarak tanımlanan veya görülen şeyler, İlâhî adâlet açısından rasyonalize edilir, akıllaştırılırlar, makul hale getirilir veya anlamlandırılırlar. Bu çerçevede denilebilir ki teodiseler, anlam tehdit edici deneyimler için açıklama getiren dinî izahlardır.¹⁹² Teodiseler fert veya gruba derler ki senin ya-

190. Peter L. Berger, "Dinî Kurumlar", *Toplumbilimi Yazıları*, Çev. Adil Çiftçi, Anadolu Yay., İzmir 1999, ss. 84-85.

191. M. McGuire, *a.g.e.*, s. 20.

192. Keith A. Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, 2. bs., Wadsworth Publishing Company, California 1990, s. 224.

şadığın bu deneyim, anlamsız değil, tersine büyük bir düzen sisteminin parçasıdır. Bu bağlamda inanan için olayların arkasında bir düzenin var olduğunu bilmek, düzenin ne olduğunu bilmekten daha önemli ve hayatidir.¹⁹³ Teodiseler, insanlara, başlarına gelen veya gördükleri korkunç deneyimleri anlamak için anlam sağlayan dinî açıklamalardır. Teodiselerin inanan kişiyi mutlu yapması veya gelecek mutluluğu va'detmesi gerekmez. Teodiselerde önemli olan, inanana anlam kazandırması; yaşadıklarının, başına gelenlerin, söz gelimi; ölüm, fakirlik, yaralanma, deprem, sel gibi tecrübelerinin anlamını ortaya koymasısıdır.¹⁹⁴

Dinin, insanların yaşadığı deneyimlere anlam sağlama kapasitesi, Weber'in çalışmalarında ta baştan vurgulanmasından¹⁹⁵ beri din sosyolojisinde temel bir tema olmuştur. Bilindiği gibi anlam, biraz daha geniş referans çerçevesi içinde olay ve durumların yorumuna işaret eder.¹⁹⁶ İnsan, yaşadığı kötü veya iyi olayları, üyesi olduğu toplumun 'bağıntılı-tabii dünya görüşü' içinde dünyaya bakarak değerlendirir ve toplumun özel bir sosyotarihî durumuna ait olan anlam düzenine yerleştirerek anlamlandırır.¹⁹⁷ İnanan bir kişi ve toplum açısından konuya yaklaşıldığında, olaylara, deneyimlere anlam vermede merkezî konumda olanın din olduğu anlaşılır. Dini anlam sistemi, fert ve toplumsal grubun yaşadıklarını daha büyük bir alanın içine yerleştirerek yorumlar. Bu bağlamda teodiseler, problematik deneyimler, örneğin sınıflaşmanın getirdiği ayrılık veya uyumsuzluklar için anlam sağlayan dinsel izahlardır. Teodiseler, hem imtiyazlının hem de imtiyazsızın sosyal statüsünü izah eder ve haklılaştırır¹⁹⁸ ve imtiyazsız kendi sosyal statüsünün de dahil olduğu var olan düzenlemeleri değiştirmeye çalışmaktan vazgeçirir.¹⁹⁹ Bu durumda denilebilir ki teodiselerin en önemli sosyal işlevlerinden biri, sosyal açıdan yaygın güç ve ayrıcalık eşitsizliklerini açıklayabilmeleridir. Bu açıklamalar üst sınıf veya kast-

193. M. McGuire, *a.g.e.*, s. 29.

194. M. McGuire, *a.g.e.*, s. 29.

195. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, İng. Çev. Talcott Parsons, London ve New York: Routledge, 1999.

196. M. McGuire, *a.g.e.*, s. 23.

197. P. L. Berger-T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, s. 20.

198. M. Weber, *Sociology of Religion*, ss. 112-115, 138-150, 209-234.

199. M. McGuire, *a.g.e.*, s. 192-193.

larla görece alt sınıfların imtiyazlı ve imtiyazsız durumlarını haklılaştırır. Din, hem sınıf veya statünün toplum içindeki varlığında, hem toplumlarda sınıf ve statü yapısının belirlenmesinde, hem de sınıf ve statü eşitsizliklerinin sürekliliğinde meşrûlaştırıcı bir işlev görür. Belirtmek gerekir ki kötülüklerin İlâhî adâletle izahı, topluma veya toplumsal aktörlere, düzensiz, kötü, vahim vb. olayları kendi toplumlarının kurulu düzeni ile bütünleştirme imkânı kazandırır.²⁰⁰

Din, düşünsel farklılıkları, ictihâdî, mezhebî ve dinî farklılıkları da meşrûlaştırır. Charnay’a göre örneğin İslâm, bunu yapmıştır. “Ümmetim arasındaki ihtilâf rahmettir” rivayeti, Müslümanlar arasındaki bu tür farklılıkları hoşgörüyü karşılamada, olduğu gibi kabul etmede önemli bir kriter olmuştur.²⁰¹ Bu bağlamda din, çoğulcu bir yaklaşımla, toplum içindeki farklı din, mezheb, inanç veya kesimlerin varlığını meşrûlaştırır²⁰² ve böylece toplumsal konsensüs ve entegrasyona katkıda bulunur.

Dinler, yöneten-yönetilen, devlet-vatandaş farklılığını, eşitsizliğini tanırlar ve meşrûlaştırırlar. Dinler, takdir-i İlâhî inancıyla statü, sınıf farklılıklarını, meslek eşitsizliklerini, uzmanlaşmadan doğan eşitsizlikleri, tabakaları ve tabakalaşmaları, kimlik farklılıklarını, hatta çeşitli alanlardaki fırsat eşitsizliklerini, otorite eşitsizliklerini, güç eşitsizliklerini vs. meşrûlaştırırlar. Din, toplum içindeki çeşitli durumları hesaba katarak “öteki” tanımlaması yapar ve dolayısıyla bu tanımlama kanalıyla bütünleşmeye veya tam tersine çatışmaya katkıda bulunur. Din, toplumlararası ilişkilerde de birtakım durumları hesaba katarak bir öteki icad eder; örneğin İslâm’ın geleneksel zamanlarında olduğu gibi Dâru’l-Harb ve Dâru’l-İslâm ayrımıyla ötekini meşrûlaştırır.²⁰³ Bilindiği gibi din, toplumlararası farklılıklarda önemli bir faktördür.²⁰⁴

200. P. L. Berger, “a.g.m.”, s. 102.

201. J. Charnay, *İslâm Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, Çev. A. B. Baloglu-O. Bilen, TDVY., Ankara 1997, ss. 15-20.

202. Bkz. M. McGuire, *a.g.e.*, s. 225-231.

203. Necdet Subaşı, *Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme*, Vadi Yay., Ankara 2003, ss. ss. 18-19.

204. Baykan Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İstanbul Ü. Edebiyat F. Yay., İstanbul, 1981.

Din, tipik olarak erkek ve kadın cinsiyet rollerine uygun olanı belirleyen moral normları da yaratır veya meşrûlaştırır.²⁰⁵ Söz gelimi İslâm dini, kadın-erkek farklılığını, çeşitli izah biçimleriyle meşrûlaştırır.²⁰⁶ Bu meşrûlaştırma mirasta, şahitlikte görülebildiği gibi, yaşanan İslâm'da, özellikle halk dindarlığında da görülebilmekte; hatta daha ileri boyutlarda, toplumsal eşitsizliğin adaletsizliğe varan boyutlarının da meşrûlaştırıldığı gözlemlenebilmektedir.

Hristiyanlık'ta da daha ileri boyutlarda kadın-erkek eşitsizliği vurgulanır gibidir. Hristiyanlara göre kadın, insanın ve erkeğin cennetten kovulmasında aslî bir suç işlemiştir.

Eşitsizliklerin meşrûlaştırılması, sosyal sistemlerde düzenin temini, düzenle ilgili olarak çıkan veya çıkacak problemlerin çözümü için hayatî önem taşımaktadır. Örneğin toplumda tabakalaşma veya statü eşitsizliklerinin kurumsallaşmasında ve dolayısıyla sosyal düzen probleminin çözümünde söz konusu eşitsizliklerin meşrûlaştırılması gerekir.²⁰⁷ İşte bu meşrûlaştırmada din başat rol oynayabilmektedir.

Toplumsal eşitsizliklerin, toplumda karmaşaya, huzursuzluğa, çatışmaya dönüşmemesinde çok önemli bir etken olan sorumluluk duygusu ve anlayışının temininde de din çok önemli rol oynar. Sorumluluk, eşitsizliğin etkin bir varlık gösterdiği günümüz çoğulcu toplumlarında bütünleşmenin bir şekilde sağlanmasında gerekli bir unsurdur.²⁰⁸ Burada din, kazandırdığı veya teyid ettiği *sorumluluk ahlâkı* kanalıyla eşitsizlikleri haklı kılma yoluna gider.

Din, Toplumsal Eşitsizliği Meşrûlaştırmakla Onun Olumsuz Sonuçlarını da Onaylamakta mıdır?

Dinin, toplumsal eşitsizlikleri meşrûlaştırması, onun olası veya olan olumsuz sonuçlarını veya boyutlarını da onaylaması veya meşrû-

205. M. McGuire, *a.g.e.*, s. 100.

206. J. Charnay, *a.g.e.*, ss. 102-103.

207. T. Parsons, *a.g.e.*, s. 327.

208. *A.e.*, ss. 362-364.

laştırmaları anlamına gelmemektedir. İnsanların ırk, renk, din, dil, cinsiyet, zekâ, kabiliyet, servet, güç, statü, meslek gibi yönlerden farklı oldukları, eşit olmadıkları bilinmektedir ve din, bu durumu anlamlandıırır, izah eder. Ancak dinin, insanların bu eşitsizliklerden yararlanarak adaletsizlik yapmalarını, birbirlerini ezmelerini, birbirlerine kötü muamelelerde bulunmalarını, bazılarının diğerlerini aşağılamalarını, köleleştirmelerini, hor ve hakir görmelerini meşrûlaştırmadığı da görülmektedir. Konunun anlaşılması bakımından örneğin zengin-fakir karşıtlığı biçimindeki eşitsizliği ele alalım. Toplumda zenginlik ve fakirlik biçiminde bir sosyal farklılık/eşitsizlik mevcuttur ve din, bu eşitsizliğin insanlar katında belli ölçülerde geçerli kabul edilmesinde rol oynar. Dinin açıklamaları vasıtasıyla toplum üyeleri, zengin kesimleri de fakir kesimleri de tanır, onların varlıklarına tahammül eder. Ancak din, zenginin fakire haksızlık yapmasına, zenginlik ve zenginler kanalıyla toplumun bir kısmının fakirleşmesine, ekonomik mağduriyetlere maruz kalmasına, zenginlerin fakirlere yardım etmemesine olumlu bakmaz, bu durumu meşrû görmez. İslâm dini bağlamında konuya yaklaşılabacak olunursa şu söylenebilir: İslâm, kendi şartları içinde özel mülkiyeti, zenginliği, olumsuz bir durum olarak görmez; ancak zengin olanın, 'Mal benimdir, istediğim gibi kullanırım' mantığıyla hareket ederek malı rastgele, bencilce kullanarak israf etmesini, aşırı-lüzumsuz harcamalarda bulunmasını, refahtan şımarıp malını istediği gibi harcamasını, fakire yardım etmemesini, sadaka ve zekât vermemesini, parasını topluma zarar getirecek şekilde harcamasını onaylamaz. İslâm'ın genelde servet ve kazanca bakışı müsbettir. Ancak o, sırf servet biriktirmenin gerisinden gelen ahlâkî olumsuzluklarla ve dolaşısıyla bencilce harcamayla savaşmıştır. Çünkü böyle bir ahlâkî yanlışlıkla ortaya çıkan zengin, yalnızca malı yığıp biriktirmekte, malından dolayı böbürlenerek övünmekte, malını toplumun diğer kesimlerine kendisi için üstünlük aracı yapması ve de gereksiz ve fazladan tüketimlerde bulunması tekelleşmeye yol açmakta, bazı insanların insanî yeteneklerinin ortaya çıkmasına engel olmakta ve böylece toplumda büyük bir sosyal adaletsizlik ve dengesizliğe neden olmaktadır. Bu yüzden Kur'ân, lüks ve israfa karşı çıkmaktadır. Böylece denilebilir ki Kur'ân, zenginliğe değil, zenginlerin mal ve servet biriktirerek aşırı oranda nimete boğulmalarına, istikbar ve cimrilikleri nedeniyle de in-

fakta bulunmamalarına, ekonomiyi tekellerine almalarına ve mallarının bir kısmını toplumun fakirlerine dağıtmamalarına, doğal olan arz ve talep dengesini bozmalarına, aşırı üretim ve aşırı tüketim yapmalarına, müsrif olmaları ve istedikleri gibi zevk ve sefâ sürmelerine karşı çıkmaktadır. Kur'ân, refahın tekelleşmesinden değil, yaygınlaştırılmasından yanadır (59/Haşr, 7). Aynı şekilde İslâm, fakirin de fakirlikten kurtulmak için bir şeyler yapmasını istemektedir. Fakirliği ve fakiri tanımakta, ama fakirliğin insan için iyi bir düzey olmadığını da belirtmektedir.

Esasen İslâm, adalet temelinde eşitliği savunan bir dindir. Bu çerçevede B. Lewis'in şu sözleri zikre değerdir:

“İslâm'ın eşitlikçi bir din olduğu sıklıkla dile getirilir. Bu iddiada büyük haklılık payı bulunmaktadır. İslâm'ı, doğuşu esnasında etrafını çevreleyen toplumlar -Doğu'da tabaka esasına göre düzenlenmiş İran feodalizmi ve Hindistan kast sistemi, Batı'da ise Bizans ve Latin Avrupa'nın imtiyazlı aristokrasileri- ile karşılaştırırsak, İslâm idaresinin gerçekten eşitlik mesajı getirdiğini görürüz. İslâm böyle imtiyaza dayalı sistemleri sadece onaylamamakla kalmıyor, onları sarahatle ve kuvvetle reddedip bir kenara atıyor. Peygamber'in, gelenek tarafından korunduğu gibi erken İslâm yöneticileri için saygın örnekler olan söz ve fiilleri, soy, sülâle, doğum, statü, servet ve hatta ırk vasıtasıyla imtiyaz elde etmeye şiddetle karşıdılar ve İslâm'da, üstünlük ve imtiyazın ancak takvâ ve faziletle ulaşılabilceğini ısrarla vurgular...”²⁰⁹

Görüldüğü gibi dinin toplumsal eşitsizlik olarak kendini gösteren durum içinde yer alan tarafları ve bu durumu meşrûlaştırması, o eşitsizliğin her türlü sonucunu kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Gerçekte din, ontolojik düzlemde eşitliği savunur. Din, sosyal hayatta ise dil, renk, cinsiyet, ırk, servet, güç vs. farklılıklarını ve dolayısıyla eşitsizliklerini meşrûlaştırmakta; ancak onların istismar edilmesine, kötüye kullanılmasına, bir kısım insanların bir kısım insanlara karşı üstün-

209. B. Lewis, “The Tanzimat and Social Equality”, *Economie et Sociétés dans l'Empire Ottoman*, Colloques Internationaux du CNRS, No: 601, Paris 1983, s. 47

lük kurmada vesile edinmelerine vs. karşı çıkmaktadır. Burada dinin, toplumsal uzlaşma ve bütünleşmeyi sağlamaya yönelik tedbir aldığı anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda İslâm dininin örneğin ırk, dil, cinsiyet vs. farklılıklarına getirdiği izah, hem o farklılığı meşrûlaştırmakta, hem de o farklılığın nasıl anlaşılması gerektiği konusunda izah getirmektedir. Kur'ân'da insanların bir erkek ve kadından yaratıldığı, birbirleriyle tanışmaları için halklar ve kabilelere ayrıldığı, ancak bunların insanların birbirlerine üstünlük kurmak için asla ölçüt olmadığı, Allah katında tek üstünlük ölçüsünün takvâ olduğu belirtilmektedir (49/Hucurât, 13).

Buradan anlaşılmaktadır ki İslâm, esasında sosyal farklılıkları ve eşitsizlikleri, adaletsizliğe, haksızlığa, toplumun eşitlikçi temelde yapılandırılmamasına sevk etmeye karşı çıkmaktadır. Ancak şu da vurgulanmalıdır ki din, kitabî düzlemde böyle baksa bile, algılanan ve uygulanan dinde toplumsal eşitsizliklerin olumsuz boyut ve sonuçlarının da meşrûlaştırıldığı, haksızlık ve adaletsizliklerin de kabul edildiği görülmektedir.

Bu konu bizi, doğrudan doğruya dinin toplumsal şartların sonucu veya yansıması olarak ortaya çıkıp çıkmadığı hususuna ve din istismarı konusuna götürür. O halde konumuzun anlaşılması bakımından dinî meşrûlaştırımın din istismarıyla ilişkileri konusuna girmek yararlı olabilir.

Dinî Meşrûlaştırım ve Din İstismarı

Din istismarının belki de zirve noktası, Allah'ın adı kullanılarak gerçekleştirilen istismardır. Kur'ân, bu istismara şu ayette işaret etmektedir:

"Aldatıcı sizi Allah ile aldatmasın." (31/Lokman 33; 35/Fâtır, 5. Ayrıca bkz. 57/Hadîd, 14)

Genel olarak din istismarının, tarih boyunca insanlığı, kitleleri etkilediği, maniple ettiği söylenebilir. Toplum içinde bazı insanlar, özel-

likle de seçkinler din istismarı yoluyla toplumun çeşitli dindar kesimlerinden yararlanma yoluna gitmişlerdir. Devletler ve yönetici elitler de insanlar katında egemenliklerini sürdürme noktasında dinin sırtından istifade edebilmiş ve edebilmektedirler.

Din istismarının bu şekilde işlerlik kazanması, etkin ve etkili olması, dinin meşrûlaştırım gücü ve işleviyle yakından ilgilidir. Dinî meşrûlaştırım ile ilgili olarak zikredilen hususlar göz önünde bulundurulduğunda denilebilir ki dinî meşrûlaştırımın din sömürüsü veya istismarına açık bir yönü bulunmaktadır. Bireysel davranışlardan toplumsal ve siyasal davranış ve ilişkilere kadar hayatın hemen her alanında bir şekilde yapılanları izah etmek, kendini kabul ettirmek, iktidar sahibi olmak veya iktidarı pekiştirmek gibi amaçlarla dinî meşrûlaştırım yapılabildiğine göre, aynı şekilde din istismarı da yapılabilmiş ve yapılabilmektedir. Din istirmacıları, dinî meşrûlaştırımın istismara açık yönünü kullanırlar. Din istismarı yapanlar veya dini kötüye kullananlar, maddî veya manevî çıkarları uğruna sergiledikleri davranışları insanlar katında iyi ve meşrû göstermek, haklılaştırmak veya izah etmek için bu davranışlara birtakım kılıflar veya gerekçeler uydururlar. Kılıf uydurma veya iyi gerekçeler bulma, insanları onların yaptıklarının doğruluğuna ve geçerliliğine inandırma ve böylece istismarlarını gerçekleştirmede etkili bir yol olarak görülmektedir. Din istismarı, yönetenlerle yönetilenler arasında olduğu gibi iki sosyal veya siyasal grup arasında da olabilir. Aynı şekilde kişiler arasında da cereyan edebilir.

Bu bağlamda Marksizmin din anlayışına işaret etmek yerinde olabilir. Malum olduğu üzere Marksizmin genel olarak bir ekonomik istismar teorisi²¹⁰ ve bir de din istismarı nazariyesi mevcuttur; ancak burada sadece din istismarı nazariyesine kısaca göz atılacaktır.

Bilindiği gibi Marksizmde dinin bizzat kendisi bir istismar ürünü olarak anlaşılmaktadır. Marx'a göre din halkın afyonu, Engels'e göre kitleleri köleleştiren araçtır.²¹¹ Marx, dini insanoğlunun ger-

210. Z. F. Fındıkoğlu, *Karl Marx ve Sistemi*, 2. bs., Ötüken Yay., İstanbul 1976, ss. 309-322.

211. H. Z. Ülken, *Tarihî Maddeciliğe Reddiye*, 3. bs., İstanbul Kit., İstanbul 1976, ss. 58-75.

çek ıstırabının bir ifadesi, reel acı ve sıkıntıya karşı bir protesto, söz konusu ıstırabı hafifletme veya meşrûlaştırma çabası ve halkın afyonu olarak değerlendirmiştir.²¹² Bu durumda din, kavranamayan, yanlışlığı görülemeyen bir dünyanın bilincini ifade ederek ve ezilen sınıfları hayata bağlayarak, yanlış dünyanın gerçek sefâletine karşı mümkün protestoları yatıştırma işlevi görmektedir. Böylece dinin ideolojik işlevi, “gerçek sefâlete karşı protestoları” nôtürleştirerek ve öbür dünyaya havâle ederek egemen ve ezilen sınıflar arasındaki ilişkilerin istikrarında kendini gösterir. Bu durumda Marksizmde din, sınıf mücâdelesinin eseri olan bir üst yapı fenomenidir. Din, ezenlerle ezilenlerden ibaret olan toplumda ezenlerin ezilenleri uyuşturmak için kullandıkları bir tür afyon, burjuvazinin bir sömürü aleti, sınıf çatışmasının eseri olarak telakki edilmiştir. Gerçekten de Marx’ın düşüncesinde din, cârî sosyal düzenlemeleri haklılaştıran, üst sınıfların bir aracı olarak hizmet gören ve istikrarı korumaya çalışan bir ideolojidir.²¹³ Dinin insanı değil, insanın dini meydana getirdiğini savunan Marx’a göre din, ideal ama gerçek dışı bir dünya yaratarak, sosyal adaletsizliklerin damgasını taşıyan gerçek dünya karşısında bir teselli ve haklılaştırma işlevi görür. Bu nedenle Marx, dinin bu dünyanın genel bir kuramı olduğu, dünyanın evrensel düzeyde ahlâkî açıdan onaylanması, törensel tamamlayıcısı, tesellisi ve haklılaştırılması olduğu görüşünü taşımaktadır. Din, insanlık durumunun sefâletini yansıtır ve insana bir teselli getirir. Fakat bu, razı oluşa götüren ve sosyal adaletsizliklere karşı bilfiil mücâdeleden geri tutan bir tesellidir.²¹⁴ “Dinsel sefâlet bir yönüyle gerçek sefâletin dışavurumu, diğer yönüyle de gerçek sefâlete itirazdır. Din, ezilen yaratılmışın iç çekışı, kalpsiz bir dünyanın ruhudur; tıpkı ruhun kovulduğu sosyal şartların ruhu olduğu gibi. Din, halkın afyonudur.”²¹⁵

212. K. Marx-F. Engels, “On Religion”, *Religion and Ideology*, Der. R. Bock-K. Thompson, Manchester University Press, Manchester 1987, ss. 11-12.

213. K. A. Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, s. 61.

214. M, Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 1999, ss. 323-324.

215. K. Marx-F. Engels, “On Religion”, *Religion and Ideology*, s. 11; B. Morris, *Anthropological Studies of Religion*, Cambridge University Press, New York 1987, ss. 23-50.

Yukarıdaki görüşleri çerçevesinde Marx, şahsî ekonomik çıkarların sosyal davranışın muharrik güçleri olduğu görüşündedir. Marx'a göre sanayi tesisleri ve şirketlere sahip olan zenginlerin öz ekonomik çıkarları, onların zenginlikleri meşrûlaştırıp haklılaştıran ve günahkârlık veya suç duygusunu teskin eden bir dinî bakış geliştirmelerine sebep olmuştur. Bu açıdan Marx, dine, eşitsizliğin, hatta haksızlık ve acıların yürürlükteki formlarını kutsallaştıran bir sistem olarak bakmaktadır.

Esasen yukarıda da değinildiği gibi dini, her sosyal sınıf veya tabaka istismar edebilir, etmiştir de. Bu noktada Marx'ın dine yaklaşımı dinlerin önemli bir sosyal boyutunu anlamamıza katkıda bulunmaktadır. Dolayısıyla dine sosyolojik yaklaşımda Marx'ın ve marxizmin din açıklaması dikkate değer konumdadır. Ancak dine salt bir istismar veya sömürü aracı olarak bakmanın bilimsellikle izah edilebilecek bir yanı da olmasa gerektir.²¹⁶ Dinî meşrûlaştırım da salt din istismarıyla anlamlandırılacak bir gerçeklik değildir. Din istismarı, dinî meşrûlaştırımın sadece bir yöne açılacak yanını ifade etmektedir.

Marx ve onun gibi düşünen Batılı aydınların söyledikleri, bazı zamanlarda ortaya çıkan bazı dinler veya dinî durumlar için doğru olabilir; bazı dinler veya bazı din anlayışları bir afyon, bir aldatmaca, bir yabancılaşma olabilir. Kur'an'ın önemle üzerinde durduğu gibi bazı mele (seçkin) ve mütreflerin (refahtan şımaran), insanları uyuşturmak için dinlerini istismar aracı yaptıkları da doğrudur. Ne ki bu tür belli durumlardan hareket ederek bir genellemeye gitmek, bütün dinler ve de dinlerin bütün zamanları için aynı hükmü vermek, bilimsel bir davranış değildir.

Çeşitli dönemlerde çeşitli sosyal tabakalar, çeşitli zengin sınıflar, yaşanan dine damgasını vurabilir; ancak M. Weber'in de dediği gibi "bir dinin özünün, onu ayakta tutan tabakanın sosyal durumunun basit bir sonucu veya işlevi yahut da ideolojisi olduğunu ya da temsil ettiğini veya o tabakanın maddî ve manevî çıkar konumunu yansıttığını" söylemek, sosyolojik tahlil ve yorum açısından doğru olmaz.²¹⁷

216. K. A. Roberts, *a.g.e.*, ss. 365-369.

217. Max Weber, *Sosyoloji Yazıları* (Haz. H. H. Gerth-C. W. Mills), Çev. Taha Parla, 3. bs., Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1993, s. 229.

Yine din, tarihin çeşitli dönemlerinde olduğu gibi talihli olanlara, zenginlere, galiblere iyi talihin İlâhî meşrûluk temelini hazırlayabilir. Din, zengin veya talihli olanların yönetilenler üzerindeki yaptırımlarını, hatta kötülüklerini teodise açısından yorumlayarak meşrûlaştırabilir. Bu teodise de, Weber'in dediği gibi, insanoğlunun mürâilik eğilimine kenetli olabilir.²¹⁸ Ancak yine bu tip durumlar, dinlerin hep böyle olduğu veya böyle durumlardan doğduğu gibi bir yorumu haklı çıkarmazlar.

Burada dikkat edilecek nokta, toplumsal gerçekliği olduğu gibi okumaktır. Bu yapıldığı takdirde, dinin istismar aracı olarak işlevselleştirilebildiği, ancak dinin istismardan doğmadığı ve dini meşrûlaştırmanın mutlaka istismar demek olmadığı görülebilmektedir.

Esasen tarih boyunca dinin en çok istismar edildiği alanın siyaset olduğunu söylemek, yanlış olmasa gerektir. Yöneticiler veya siyasîler, dindar bir toplumda dine atıfta bulunarak siyaset yapmanın getirisinin yüksek olacağı²¹⁹ düşüncesiyle dinî söylem ve pratiklere yaslanabilmişlerdir. Gerek Hıristiyanlık tarihinde gerek Yahudilik tarihinde, gerek diğer dinlerde, gerek putperest toplumlarda ve gerekse İslâm tarihinde yönetici elitler, yönetilenlerin din ve inançlarını istismara konu edebilmişlerdir.

Günümüzde laik devlet düzenlerinde din-siyaset ilişkisi, çok daha farklı boyutlarda cereyan etmektedir. Temelde meşrûyetini dinden almamakla temâyüz eden modern ulus devletler veya partiler, gerekli görmeleri durumunda insanlarla ilişkilerinde dinden, dinî değer veya kurumlardan istifade yoluna gitmektedirler. Tam bu noktada da siyasî arenada dinle girilen ilişkilerin din istismarı olup olmadığı tartışma konusu yapılmaktadır. Bu bağlamda Türkiye'nin yakın tarihi önemli bir zaman dilimini kapsamaktadır.

Denilebilir ki Aktay'ın belirttiği gibi "Türkiye Cumhuriyeti'nin din politikalarını kendine özgü bir laiklik anlayışı belirlemiştir. Pratikte din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması üzerinde yoğun bir vur-

218. A.e., s. 231.

219. M. Erdoğan, "Din İstismarı, Hukuk ve Temel Haklar", *İslâmiyât*, c. 3, sayı: 3, Temmuz-Eylül 2000, s. 32.

gu olmuş ve laiklik, dinin devlete, devletin de dine karışmaması şeklinde bir resmî tanıma bağlanmışsa da, devlet iradesi dinî alanı hiçbir zaman özerk bırakmamıştır. (...) Salt devlet ile dinin birbirinden ayrılması ve birbirlerine karşı bağımsızlığını sağlamakla yetinmeyen, aksine bir de buna uygun bir toplum yaratma işine de girişen devrimlerin, yine de, en azından iki sebepten dolayı dini tamamen göz ardı etmemiş olduklarını biliyoruz. Birincisi, dinin toplumsal katmanlardaki mevcûdiyetini laik bir toplum kurma adına tamamen gidermenin zorluğu, hatta imkânsızlığı... İkincisi, yaratılan ulusun kimlik harcında, dinin başka bir şeyle ikamesi mümkün olmayan kullanışlı işlevinin keşfi...”²²⁰ Devlet-din ilişkisinin böyle bir zeminde olduğu Türkiye’de, gerek sağ gerekse sol partilerin dinden istifade etmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu tür bir istifadenin bazen veya bir kısmı itibariyle din istismarı olabileceği söylenebilmektedir. Mustafa Erdoğan’ın ifadesiyle, “Türkiye’deki resmî söylemde de din istismarından asıl şikâyet edilen alan, bilindiği gibi, siyasettir. Bu kısmen haklı bir şikâyet tir. Gerçekten de, ülkemizde siyasî faaliyet esnasında dine yapılan referanslar, kimi durumlarda açık bir istismar niteliği almaktadır. ‘Kimi durumlarda’ kaydını eklememizden anlaşılacağı gibi, siyasette dine yapılan atıfların hepsi değil, sadece belli nitelikte olan bir kısmı ‘din istismarı’ olarak adlandırılabilir niteliktedir. (...)”²²¹ Bu bağlamda zikredilebilir ki Mehmet Aydın, Diyanet İşleri Başkanlığı’ndan sorumlu bakan olarak “Çağdaş Toplumlarda Dinin Yeri” başlıklı bir sempozyumda yaptığı konuşmada, siyasetin Türk geleneksel dindarlığını zedelediğini, halktan oy alma peşine düştüğünü belirterek bu yönüyle din istismarına işaret etmektedir. (Milliyet, 22 Haziran 2003).

Bu noktada siyaset çerçevesinde *dinin araçsallaştırılmasından* bahsetmek yararlı olabilir.

Siyasal düzlemde dinin araçsallaştırılması; dinin siyasete alet edilmesi, dinin devlet veya siyaset için işe yarar hale dönüştürülmesi, dinin ve dinî kurumların devletin ideolojik aygıtı olarak işlev görmesi gibi anlamlara gelmektedir.

220. Y. Aktay, “Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı”, *İslâmîyat*, c. 3, Sayı: 3, Temmuz-Eylül 2000, s. 43.

221. M. Erdoğan, “a.g.m.”, s. 32.

Siyasal gerekliliklere, devletin üstünlük ve büyüklüğüne veya zorunluluğuna dinden ya da manevî değerlerden daha fazla duyarlık gösteren düşünür, siyasetçi ve devlet adamları, dini siyasetin hizmetine sokmayı, dini siyasetin bir araç kurumu haline getirmeyi ve tabiatıyla dini devlete tâbî kılmayı önerirler. Onlar, dinin toplumsal boyutlarını ve bu boyutların pragmatik hedefler için ne kadar önemli olduğunu ve dolayısıyla dinin devletin istikrarı ve iktidarın icrası için nasıl bir fayda sağlayabileceğini bildiklerinden, aynı zamanda da önemsediklerinden, dini, dinî kurumları, din adamlarını siyasetin bir aygıtı, bir yönetim aracı kılmak isterler. Burada devlet, dini mümkün mertebe kontrolü altında tutmaya ve böylece din tarafından devlete gelebilecek olası tehlikeleri baştan önlemeye çalışır.

Dinin araç olarak hizmete alınması, hem din hem de onu eylem aracı kılan aktörler açısından bakıldığında, çok karmaşık bir fenomendir. Dinin siyasete araç olması gerektiğini savunanların, dine siyasetin hizmetine girdiği ölçüde kıymet biçenlerin ve bilfiil dini siyasetin hizmetine sokarak dinden yararlananların açık bir biçimde, hatta sömürücü bir zihniyetle, istismarcı bir yaklaşımla dini araçsallaştırdıklarından bahsedilebilir. Ancak tarihsel olarak bakıldığında gerçekten ihlâsla dine inanan, dine sarılan, dinle bütünleşen insanların ve din ile yönetimin bir olduğu devletin davranışlarında da sürekli olmasa da zaman zaman kendini gösteren bir din araçsallaştırılması söz konusudur. Hatta dinin bizzat kendisi, bazı hüküm ve emirleriyle, bazı yaklaşımlarıyla bu araçsallaştırılmayı istemekte, teşvik etmektedir. Şu halde dinin araçsallaştırılması, karmaşık bir olgudur. Ancak belirtilmelidir ki başlı başına dinin siyasete alet edilmesi, dinden devlet için yararlanılması, dinin devletin hizmetine sunulması, din istismarıyla içli dışlı bir durumdur. Bu tür bir araçsallaştırmada, din kullanılmakta, edilgen bir konumda tutulmakta iken, ötekinde din, dinî amaca hizmet edilmektedir. Birinde din hizmete sokulmakta, diğerinde dine hizmet edilmektedir. Birinde Allah'ın rızası ve bu rızaya kavuşmak için izlenecek davranış biçimi gözetilmezken, öbüründe gözetilmektedir. Tabii şuna da işaret edilmelidir ki din ile yönetimin bir olduğu siyasal düzende veya devlette de bazen genel çizginin dışına çıkılarak din bizzat devletin çıkarı, yöneticilerin menfaati için işlevselleştirilebilir, araçsallaştırılabilir. Bu da dine nazaran olumsuz bir araçsallaştırmayı ifade etmektedir.

Dinin araçsallaştırılmasına dair önemli bir husus da, dinin araçsallaştırılmış biçimlerine bakarak dinin büsbütün sosyal, siyasal ve ekonomik çıkar ürünü bir fenomen olduğu gibi bir yargıya varmanın mümkün olmayacağı veya redüksiyonizm olacağıdır. Yukarıda ifade edildiği gibi Marx, Engels ve diğer bazı Marksistler, dinin insan tarafından yapıldığını, dinin egemen sınıfların çıkarlarını, yönetilenlerin de sefâletinin haklılaştırımını ifade eden bir olgu olduğunu savunurlar. Bu bakış açısında din, baştan araçsaldır. Baştan araçsal olan bir dinden, Marx'a göre kurtulmak gerek. Devletin iyi bir devlet olabilmesi için de mutlaka dinden ayrılması ve uzaklaşması şarttır. Marx'a göre sadece devletin dinden kurtulmasıyla iş bitmiyor, insanı yabancılaştırıcı bir olay olarak dinin, hayatın bütün alanlarından kaldırılması gerekiyor.

Marx ve Engels, dinde bir yabancılaşma biçimi görürler. Onlara göre esasen bu yabancılaşmanın gerçek nedeni, ekonomik temelde ve toplumsal ilişkilerde araştırılmalıdır. Onlar, dinin devletle veya toplumla ilişkilerinin nasıl olması gerektiği konusunda ilgilenmezler. Dinin sosyal adaletsizlikler karşısındaki teselli ve meşrûlaştırım işlevini açığa vurarak dini izah eder ve radikal bir biçimde eleştirirler. Gerçekte din, kendinde bir kötülük taşımaz; ama sonuçta din, toplumdaki kötülüklerin yansıması ve belirtisidir. Sosyoekonomik bir durumun bir ürünü olan din, o sosyoekonomik vaziyeti veya gerçekliği meşrûlaştırarak idame ettirmeye çalışır. Bu nedenle dinî yabancılaşmaya karşı, bu durumu dönüştürmek sûretiyle mücâdele edilebilir. Din, şayet, sosyal kötülüklerin bir tür göstergesi ise, tersinden bakıldığında onun ortadan kaldırılması, sosyoekonomik temelde gerçekleştirilen devrimin sonucu olacaktır. Marx ve Engels, tabî ki devleti de bir yabancılaşma kaynağı olarak görürler. Onlar, devletin ortadan kalkışını haber vermeleri gibi, sonunda dinin bütünüyle silinip gideceğini düşünürler. Din ve siyaset ilişkileri üzerine yaptıkları çözümleme, hem biri hem diğeri yok olup gitmeye yazgılı -ki bu öngörünün yanlışlığı ortaya çıkmıştır- bu iki gerçekliğe atfettikleri arızî karakterin izini taşır.²²²

222. M. Barbier, *a.g.e.*, ss. 332-333.

Konuya, tarihsel ve sosyolojik açıdan objektif olarak ve anlamaya çalışılarak bakıldığında, dinlerin büsbütün sosyoekonomik şartların, siyasal durumların bir yansıması olmadıkları; böyle oldukları durumlar ve böyle olanlar olmakla birlikte hep böyle olmadığı; Gramsci'nin de vurguladığı gibi dinlerin homojen değil, heterojen oldukları, dinlerin dönemlere ve sosyal kategorilere göre belli bir çeşitlilik arz ettikleri²²³ görülebilmektedir.

Dinin devlet veya siyaset tarafından araçsallaştırılması konusu, Maurice Barbier'in din-devlet ilişkilerine ilişkin yaklaşımlara getirdiği tipolojiler²²⁴ çerçevesinde ele aldığı gibi, bazı düşünürler planında bir analize tâbî tutulabilir. Bu düzlemde meselâ Machiavelli, Montesquieu, Hobbes, Spinoza ve Rousseau'nun görüşlerine kısaca işaret edilebilir. Bunlardan ilk ikisi, dinin sosyal ve siyasal yararlılığını öne çıkarmakla yetinir ve dinin doğrudan doğruya denetimini ele almaksızın devleti koruyup sürdürmek ve yönetmek üzere dinin kaynaklarını kullanmasını bilmek gerektiğini savunurlar. Diğer üç düşünür ise, daha ileri boyutlara vararak dini bütünüyle siyasete bağımlı kılmak, devlet ve yönetimin hizmetine seferber etmek isterler. Sonuçta beşi de aslında dinin araçsallaştırılmasından yanadırlar.

Dinin araçsallaştırılmasına ilişkin bir durum tesbiti yapmaya çalışan Antonio Gramsci'nin (1891-1937) görüşlerine de kısaca işaret etmek, konumuz açısından yararlı olabilir. Toplumun Marx'ın dediği gibi salt ekonomik veya salt politik bir varlık değil, bir *morale-politique*, yani ahlâklanmış siyasal varlık ya da siyasallaşmış bir ahlâkî varlık olduğu görüşünü taşıyan²²⁵ Gramsci'ye göre din bir ideoloji, kilise ise bir ideolojik aygıttır. Gramsci, dinin ideolojik işlevine merkezî bir önem atfeder. Ona göre kilise ve din, toplumun ana çarklarından biri olup devletin ideolojik aygıtlarının bir parçasıdır. Onun dinde ideolojik bir sistem görmekten ibaret olan genel bakış açısı dinin devlet ve toplumla ilişkilerinin anlaşılmasında işlevsel olabilir. Gramsci, Hristiyan Batı'da bu ilişkilerin tarihsel gelişiminin ana hatlarıyla tas-

223. A.e., s. 338.

224. A.e., ss. 103-173.

225. J. J. Alexander, "Tahlilci Yaklaşımlara Yeniden Bakış", *Kültür ve Siyaset*, Çev. Selâhattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul 1999, s. 18.

lağım çıkarmıştır. Kilise'nin Roma İmparatorluğu'na iltihakıyla Hıristiyanlık emperyal toplumun resmî ideolojisi haline gelir.²²⁶

Bu görüşlerden de yararlanarak dinin araçsallaştırılmasının, günümüz devletleri, günümüz din-siyaset ilişkileri bağlamında nasıl bir durum arz ettiği konusu üzerinde kısaca durulabilir.

Dinin, modern laik devletin ideolojik aygıtı olarak işlevselliştirildiği, laik siyasetin dini kendisi için, kendi çıkarları doğrultusunda araçsallaştırıldığı bilinmektedir. Bunun örneklerini hem Batı'da hem Doğu'da ve hem de Türkiye'de bolca bulmak mümkündür.

Özet olarak ifade edilebilir ki din, bir şekilde siyaset veya devlet için araçsallaştırılabilmekte; devletler, hükümetler, yöneticiler, kendi vaziyetlerini sürdürebilmek için dini araç olarak hizmete alabilmektedirler.

Sonuç

Din, toplumsal eşitsizlikleri meşrûlaştırma işlevine sahiptir. Din, eşitsizliklere gerçeklik olarak yaklaşır ve onları izah eder. Ancak din, toplumsal eşitsizliklerin reel gerçeklik içinde bir tanımını yapar; herkesi bulunduğu yerde kabul eder; bulundukları konum, statü, tabaka vs.yi kötüye kullanmayı, istismar etmeyi, toplumun diğer üyelerine adaletsizlik ve haksızlık yapma aracı olarak görmeyi onaylamaz. Gerçi yaşanan dinde bu sınırları tayin etmek çok güçtür. Bazen insanlar, özellikle kendilerine özgü kader inancının bir sonucu olarak eşitsizliğin olumsuz boyut veya sonuçlarını da onaylayabilmektedirler. Nitekim Türk toplumunda bunun çeşitli örnekleri görülebilmektedir.

Esasen kutsal metinlerin gerçeklikle ilişkisine de dikkatle bakmak gerek. Kutsal metinler gerçeklikten hareketle insanlara hitâb etmektedir. İnsanlara hitâb ettiklerine göre, onların gerçekliği dikkate almaları doğaldır. Kutsal metinler, sosyal hayatın gerçekliklerini görüyor, anlıyor ve konumuz açısından en önemlisi de meşrûlaştırıyor. Toplumsal eşitsizlikleri de meşrûlaştırıyor; bir şekilde meşrûlaştırarak sosyal hayatı anlamlandırıyor, görece birleştirip bütünleştiriyor veya bölüyor.

226. M. Barbier, *a.g.e.*, ss. 337-345.

“EHL-İ SÜNNET VE’L-CEMÂAT”IN BİR MEŞRÛİYET ARACI OLARAK İCAT VE İSTİHDAMI*

Ejder OKUMUŞ

“Ehlü’s-Sünne ve’l-Cemâ’a” kavramsallaştırmasının siyasal, itikâdî, tarihsel, sosyal ve kültürel temelleri bilinmektedir. “Sünnet ve Cemâat Mensupları” anlamında bu isim, güçlü ve hâkim grubun, çoğunluğun desteğini almak, kendi varlık zeminini sağlamlaştırmak, kendi varlığını çoğunluk katında geçerli kılmak, kendi dinsel, sosyal ve siyasal gerçekliğini desteklemek ve haklılaştırmak, yani meşrûlaştırmak için üretip icad ettiği bir kavramdır. Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat işaret etmektedir ki İslâm toplumunun ana bünyesi veya çoğunluk “Sünnet” üzere birleşip bütünleşerek “cemâat”i teşkil etmektedir. O halde egemen çoğunluk Sünnet’te birlik oluşturan cemâat, bu çoğunluğa dahil olmayanlar ise ehl-i firkat, mübtedia, ehl-i ehvâ, firâkı dâlle, ehl-i dalâl, itizâlcî, ayrılıkçı, tefrikacı, zındık sıfatlarıyla ana dinî bünyeden ayrılmış sapık grup, ehl-i bid’a veya örneğin Tahavî’nin

* Bu makale, daha önce aynı başlık altında *Marife* dergisinde (5/3, Kış 2005, ss. 47-59) yayınlanmıştır.

ifadesiyle²²⁷ “Sünnet ve Cemâat’e muhâlefet eden reddiye mezhebi” olmaktadır.²²⁸ Ehl-i Sünnet, çoğunluğa tâbî olmayan bu “ayrılıkçı” grupların, bu bid‘at ehlinin yerilmesi konusunda icma‘ etmiştir.²²⁹

“Hadîs” olarak gelen bir rivayette²³⁰ ifade edilen 73 fırkadan tek “Fırka-i Nâciye” olan Ehl-i Sünnet ve Cemâat’ın iki temel ayağı var-

-
227. İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 9. bs., el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1988, ss. 520-524
228. Ehl-i Sünnet'e göre bu fırkaların ortak vasfı, akaid sahasında sünnet ve cemâatten ayrılması, yani Hz. Peygamber ve arkadaşlarının inanç sahasında izledikleri yolu terk ederek yeni icatlar peşinden gitmesi, yani bid'ate düşmesidir (Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, 2. bs., Damla Yay., İstanbul 1985, s. 152).
229. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Usûlü Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*, byy., ty., ss. 103-104.
230. Tirmizî, 1292: 2/107; İbn Mâce, 2/1321, 1322. İftirak hadisi olarak da bilinen hadisin Türkçe anlamı şudur: “Ümmetim 73 fırkaya ayrılacak. Bunların biri hariç hepsi cehenneme girecektir. Fırka-i nâciye (kurtulan fırka) benim ve ashâbımın yolunu takip eden fırkadır.” Bu bağlamda örnek olması bakımından Şehristânî'nin konuyla ilgili yaklaşımından bir kesit sunmak faydalı olabilir: “... Dinî olmayan grupların (ehlü'l-ehvâ) düşünceleri bilinen bir sayıyla sınırlandırılmaz. Dinî grupların (ehlü'd-diyânât) mezhepleri ise bu konuda vârid olan haberin hükmüyle sınırlandırılmıştır: Mecûsiler yetmiş fırkaya, Yahudiler yetmiş bir fırkaya, Hristiyanlar yetmiş iki fırkaya ayrılmış ve Müslümanlar da yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Onlardan ebediyyen kurtuluşa erecek olan sadece bir fırkadır; zira birbirine karşı olan iki hükümden biri sıdk, diğeri kizb olarak taksim edilir. Her aklî meselede bir doğru bulunduğuna göre, bütün meselelerde doğrunun (hakkın) bir fırkaya ait olması gerekir. Ancak bizim sem' ile öğrendiğimiz bu hususu Kur'an şöyle belirtmiştir: “Yarattıklarımızdan daima hakka götüren ve hakkıyla adaleti yerine getiren bir topluluk bulunur.” (7/A'râf, 181) Hz. Peygamber de şöyle buyurmuştur: “Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak, onlardan biri kurtuluşa erecek, diğerleri helâk olacaktır.” “Kurtuluşa erecek kimdir?” diye sorulduğunda, Hz. Peygamber, “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat” demiş; “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat kimdir?” diye sorulduğunda da, “Bugün benim ve ashâbımın yolunda bulunanlar” diye cevap vermiştir. Ayrıca O (s), “Ümmetimden bir topluluk kıyamete kadar hep hak üzere olacaktır” ve “Ümmetim dalâlet üzerinde ittifak etmez” buyurmuştur. (Muhammed b. A. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, c. 1, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ty., ss. 4-5-Türkçesi: M. Öz., *İslâm Mezhepleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005).

dır: Biri, *Sünnet*, diğeri ise *Cemâat*. Bu kavramsallaştırma, Müslümanların Sünnet ve Cemâat’e tâbî olmaları, yani Sünnet’e uymaları ve Müslümanlar topluluğuna bağlanmaları gerektiğini, bunu yapmayanların Cemâat’ın dışında kalmaya mahkûm olacaklarını ifade etmektedir.

İslâm toplumu, Hz. Peygamber’den sonra, özellikle de Hz. Osman’dan itibaren ciddi bir değişim sürecine girmiş; Hz. Ali’nin hilâfet zamanından itibaren başta Havâric ve Şî’a (Ravâfiz) olmak üzere çeşitli siyasî-dinî akımlar ortaya çıkmış; fetihlerle farklı kültür ve din mensublarının İslâmlaşmaları sonucunda çeşitli inanç, düşünce, yorum ve kültür unsurları İslâm toplumuna girmiş; Mu‘tezile varlık sahnesindeki yerini almış; kelâm ilmi ortaya çıkmış; Kaderiyye, Cebriyye, Mürcie, Cehmiyye ve Müşebbihe gibi akımlar oluşmuş ve nihayet Ehl-i Sünnet neşvünema bulmuştur. Belki bunlardan bir kısmıyla Ehl-i Sünnet ekolünün oluşumunda yatay ve dikey düzlemde paralellikler de vardır. İslâm’ın ana bünyesi Ehl-i Sünnet ve Cemâat tarafından oluşturulmuş; dışarıda kalanlar ise, merkezin dışında kalmak itibarıyla marjinalleştirilmiş, öteki olarak damgalanmıştır. O halde Ehl-i Sünnet ve Cemâat, bir yönüyle bütünleştirici, başka bir yönüyle de marjinalleştirici bir boyuta sahiptir. Ehl-i Sünnet ve Cemâat kavramsallaştırması, öyle bir ilişki biçimi geliştirmiştir ki Sa‘îd b. Cübeyr’in şu ifadesi bunu iyi ortaya koymaktadır: “Benim için, tam anlamıyla fâsık bir Sünnî ile dostluk; ibâdetlerine düşkün, ama bid‘atçı olan biriyle dostluktan daha iyidir.”²³¹

Bir Meşrûiyet Aracı Olarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat

Toplumsal gerçekliğin inşasında meşrûiyet, vazgeçilmez bir mekanizmadır. Sosyal ilişkilerde, mevcut siyasal ve sosyal düzenin devam etmesinde meşrûiyet hayatîdir. Toplumda çoğunluğun çoğunluk olarak kabulünde meşrûlaştırma mekanizması olmazsa olmazdır. Bu bağlamda yeni çıkan bir akım veya hareketin toplumun çoğunluğun-

231. E. Rûhi Fırlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, 3. bs., Selçuk Yay., Ankara 1986, s. 54.

dan destek alabilmesi, toplum katında geçerli olabilmesi için meşrû kabul edilmesi ve meşrûluğu konusunda ikna edici bir izahının olması gerekir. Ehl-i Sünnet hareketi, başarısı için sağlam bir meşrûluk elde etmenin önemini bilen öncüleri eliyle öncelikle isimlendirme yoluyla meşrûluğunu ortaya koyma yoluna gitmiş ve hareketin adını “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat” olarak belirlemiştir. Bu isimlendirmeye Ehl-i Sünnet, herkese İslâm Dini’nin ana ve hak temsilcisi olduğunu, “merkez”i elinde tuttuğunu, hakkı ve “orta yolu”²³² temsil ettiğini, ehl-i hak olduğunu ifade etmiştir. İslâm toplumunun ana bünyesini oluşturduğunu iddia edecek olan bir topluluğun, İslâm toplumunun tüm üyelerini kuşatacak bir siyaset geliştirmeleri kaçınılmazdı. Bir başlangıç olarak “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat” isimlendirmesi oldukça önemliydi. Ardından bu kavramın içeriği, felsefî anlamı ortaya konuldu. Böylece hareket, Sünnet etrafında toplanan, Hz. Peygamber’in yolunda ve onun yolunu izleyenlerin, özellikle sahâbe, tâbiîn ve tebeü’t-tâbiîn’in yolunda yürüyen ve bu orta yolda toplanarak bir birlik oluşturan insanları ifade eden bir sosyal olgu olarak kendini gösterdi.

232. Meşhur Ehl-i Sünnet kelâmcısı Muhammed Pezdevî (ö. 1099), Ehl-i Sünnet’in orta yolculuğunu şöyle ifade etmektedir: “Hadiseler gösteriyor ki geçmiştekiler hak üzere idiler ve ümmeti Allah’ın kitabıyla amel etmeye dâvetlerinde Allah’ın kitabına aykırı hareket etmiyorlardı. Bizim onların yolu ve sünnetleri üzere olduğumuz sabittir. Mezheb olarak bizim olduğumuz şey üzere onların olduklarına delil şudur: Bizim mezhebimiz mezheplerin ortasıdır. Akıl sahipleri şeylerin ortasını seçerler; onlar aynı zamanda yürümede orta olanı, giymede, yemede, ortayı seçerler. Meselde şöyle gelmiştir: “Tatlı olma yutulursun, acı olma kalırsın.”

Hz. Ömer Ebû Mûsâ el-Eş’arî’ye siyasette şöyle emretmiştir: “Şiddet göstermeksizin kuvvetli ol; zayıflık belirtmeksizin yumuşak ol.” Bizim mezhebimiz orta mezheb ise, gerçekten biliriz ki Hz. Peygamber (s) ve ondan sonraki sahâbe, tâbiîn ve sâlihler de o mezheb üzere idiler.

Bizim mezhebimizin mezheplerin ortası olması ayrıca şu husustan dolayıdır: Cehmiyye, Mu’tezile ve Kaderiyye gibi ilim, kudret, icad ve tekvîn gibi bütün sıfatları nefyetme konusunda aşırılığımız yoktur. Buna karşılık biz isbatta da Hanbelîler, Kerrâmîler ve Mücessime gibi cisim, organlar, intikalle birlikte inme ve arşa oturmayı isbatta aşırı değiliz. (...)” (Ebû Yusr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Çev. Ş. Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul: 1980, ss. 339-340).

Anlaşıldığı kadarıyla Ehl-i Sünnet, öncelikle *orta yol*, *gelenek* ve *cemâat* yaklaşımıyla kendi meşrûluğunu ortaya koymuş ve ardında da mevcut sosyal ve siyasal düzeni meşrûlaştıracı bir hareket olarak kendini geliştirmiştir. Esasen Ehl-i Sünnet, “orta yol”da bulunan egemen iktidarın ve çoğunluğun İslâmî yaklaşımının meşrûluğunu sağlamada önemli bir araç olarak işlevselleştirilmiştir. Bu işlevini yerine getirmeye başlarken Ehl-i Sünnet, öncelikle de Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat kavramsallaştırmasının meşrû olduğunu ortaya koymaya çalışmış ve hatta bunu yaparken de mevcut *geleneksel* (Sünnî) itikâdî, düşünsel, fık-hî ve siyasal çoğunluğun meşrûiyetini sağlamaya hizmet etmiştir. Denilebilir ki Ehl-i Sünnet’in en temel hizmeti, sonradan çıktığı düşünülen tehlikeli fikir ve yaklaşımlara karşı mevcut dinî-sosyal gerçekliği korumak, haklı ve geçerli kılmak yani meşrûlaştırmaktır. Gerçekten de Ehl-i Sünnet hareketini anlamanın en iyi yolu onun bu meşrûlaştırmacılığını ve dolayısıyla gelenekçiliğini ve var olanı koruma konusundaki *aşırı* hassasiyetini anlamaktan geçer.

Ehl-i Sünnet, çeşitli ekol ve hareketlerin, görüş, faaliyet ve isyanlarıyla İslâm toplumunu parçalamasından, İslâm toplumunda fitne çıkarmasından korkuya kapılmış ve mevcut sosyal ve siyasal düzene her geçen gün biraz daha bağlanmış; birliği korumak adına statükonun muhâfazası ve devamından yana tavır koymuş; dağınıklık, kararsızlık, fitne ve fesat olmaksızın yöneticiye zalim de olsa itâat etme ilkesini geliştirmiştir. Bu inanç, tutum ve davranışlarla şekillenen Ehl-i Sünnet’in söz konusu muhâfazakâr tutum ve anlayışı,²³³ zamanla doktriner bir ilke haline gelmiştir.²³⁴

Esasen Ehl-i Sünnet, hem çoğunluğu hem azınlığı, hem birlik ve bütünleşmeyi hem de ayrılığı meşrûlaştırmıştır. Hem 72 fırkanın hak-

233. Ehl-i Sünnet’in muhâfazakârlığı, erken dönemlerden itibaren Müslüman toplumlarda dinin bazen değişimi olumsuz yönde etkileyen bir özelliğe bürünmesinde mühim bir rol oynamıştır. Muhafazakârlaştırıcı işleviyle Ehl-i Sünnet, kimi zaman ve belki de günümüzün arefesine tekabül eden zamanlarda, Müslümanların üretici olmaktan ziyade gelenekçi ve nakilci olmalarında etkili olmuş olabilir.

234. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, Çev. S. Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara 1995, s. 236

tan ayrılmasını ve cehenneme gitmesini, hem de sadece bir fırkanın, sünnet üzere, yani Rasûlullah ve ashâbının yolu üzere hareket eden ve o yolda birleşen insanların kurtuluş fırkası olmasını ve cennete gitmesini haklılaştırmıştır.²³⁵

Bu meşrûlaştırma, ilginçtir; bir başka açıdan da gerçekleşmiştir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat kavramının meşrûlaştırıcı, geçerli kılıcı ve ikna edici özelliğinden dolayı birçok fırka kendisini Ehl-i Sünnet veya fırka-i nâciye olarak görmüş,²³⁶ diğer fırkaları ise ehl-i bid'at olarak damgalamıştır. Bu da muhtelif ayrılıklara da muhtelif birlikteliklere de bir bakıma meşrûlaştırıcı boyutlar getirmiştir.

Ehl-i Sünnet'in meşrûlaştırıcılığı konusunda ayrıca belirtilmelidir ki bazı kelâmcılar ve mezhebler tarihçileri 73 fırkanın meşrûlaştırılması için getirilen rivayetlere dayanarak İslâm toplumundaki fırkaları 73 olarak tesbit etmek için ellerinden geleni yapmışlarsa da gerçekte bu kadar fırka bulabilmek çok zor(lama) olsa gerektir. Ancak şu da belirtilmelidir ki İslâm tarihinde birçok fırka ortaya çıkmıştır. Bu fırkaların bir kısmı tamamen belki gerçekte kelimenin tam anlamıyla "fırka" olmayıp fikhî ve kelimî ekoller olsa da, hiç olmazsa bir kısmı gerçekten sosyal hayatta etkileri açıkça görülen birer fırka olarak or-

235. Şu rivayet bu konuyla ilgilidir: "İsrailoğulları'nın başına gelen benim ümmetimin de başına gelecektir. Öyle ki onlardan birisi alenî olarak annesine gelmek istese (zina etse), benim ümmetimden de bunu yapan olacaktır. İsrailoğulları 72 fırkaya bölündü. Benim ümmetimin 73 fırkaya bölünecektir. Onlardan biri hariç hepsi ateştedir. Dediler ki; O tek kurtulan millet kimdir? Ben ve ashâbımm bulundukları şey üzerine olanlardır." (Tirmizî, İman, 18, H. no: 2641; Hâkim, İlim, H. no: 444).

236. Alevîlerle Bektâşîler de kendilerini "kurtuluş fırkası" olarak görmüşlerdir. Onların inanış ve kültüründe Ehl-i Beyt ve onları sevenler, Ehl-i Beyt yolunu tutanlar topluluğu olarak *gürûh-ı nâcî*'dir. Alevî ve Bektâşîlerde Ehl-i Beyt'i ve sevenlerini sevmeye inancı olarak "tevellâ", sevmeyenlerden nefret edip uzaklaşma inancı olarak da "teberrâ" da bu çerçevede doğmuştur (M. Tevfik Oytan, *Bektaşîliğin İçyüzü*, c. 1, 6. bs., Maarif Kitaphanesi, İstanbul ty., ss. 239 vd.; E. Rûhi Fırlı, *Türkiye'de Alevilik Bektâşîlik*, 3. bs., Selçuk Yay., Ankara 1994, ss. 235-236; Kutluay Erdoğan, *Alevî-Bektaşî Gerçeği*, 3. bs., Alfa Yay., İstanbul 2000, s. 102). İlginçtir, bir çalışmada Ehl-i Beyt'i sevenlere *gürûh-ı nâcî* denmesinin sebebi olarak Hz. Muhammed'in adlarından birinin Naci olduğu ileri sürülmektedir. (K. Erdoğan, *a.g.e.*, s. 102).

taya çıkmış ve varlık göstermiştir. Ehl-i Sünnet, zaten bunları fırka olarak algılamış, her an İslâm toplumunun hak yolu için tehlike arz edebilecek boyutlara ulaşabileceği endişesiyle *gerektiğinde* “sert” önlemler almıştır. Zihinsel, düşünsel ve inançsal ayrılıklar, Ehl-i Sünnet tarafından hem o halleriyle hem de faaliyete geçerek topluma zarar verebileceği kaygısıyla iyi karşılanmamıştır. Kaldı ki zaten onların bir kısmı teoriden pratiğe de geçebilmiştir. Bunun tipik örneğini, Hâricîler birtakım plan ve faaliyetleriyle ve Mu‘tezile, iktidara geldiklerinde yaptıklarıyla göstermiştir. Ayrıca Şîa’nın çeşitli kollarında da benzer fırkalık durumunu günümüze kadar görmek mümkündür. İslâm tarihinin çeşitli dönemlerinde meydana gelen muhtelif isyanlar da bazı inanışların nasıl fırkalaştıklarını göstermişlerdir.²³⁷ Ehl-i Sünnet, 73 fırka rivayetine istinaden 72 sapık fırkanın peygamberî bir mucizeyle mutlaka gerçek olacağını düşünerek bir bakıma onları meşrûlaştırmış; onların gerçekliğini geçerli kabul edip haklılaştırmış; ama *yetmiş üçüncü fırkanın*²³⁸ tek hak fırka²³⁹ olmasından dolayı da sapık ve bid‘at ehli 72 fırkayla mücâdele etmenin gerekliliğine inanmıştır.

237. Fazlur Rahman, bu yaklaşımı ihtiyatla karşılamaktadır. Ona göre “Her ne kadar Orta Çağ’ın Müslüman mezheb tarihçileri, İslâm’da çok sayıda fırkanın ortaya çıktığı izlenimini vermekte ve ‘Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak, fakat bunlardan yalnız biri kurtulacak’ şeklinde rivayet edilen hadîse dayanarak bu fırkaların sayısını gerçekten yetmiş üçe çıkarmak için gayret etmekteyse de, Goldziher ve başka ilim adamlarının da işaret ettikleri gibi, bunların çoğu ‘fırka’ olmayıp fıkıh ve kelâm ekolleridir. Bu bakımdan İslâm tarihinde tamamen doktrin farkları üzerine kurulan bir fırka bulmaya çalışmak boşuna emek tüketmek olur. Bırakınız Mu‘tezile ve Hâriciye’yi, bazı sûfilerin ve felsefecilerin itikâdî ve kelâmî konulardaki aşırı görüşlerinin Sünnî İslâm’la uzlaşmadığı ortadadır. Buna rağmen bu durum itikâdî anlamda herhangi bir fırkanın gelişmesine yol açmamıştır. İslâm’da ayrılığa izin verilip verilmeyeceğinin ölçüsünü, daha çok ‘toplum dayanışması’ diyebileceğimiz bir husus belirlemiştir. Bu ise tâ başından beri amelî hususlarla ve her şeyden önce siyasî konularla ilgili olmuştur (...)” (Fazlur Rahman, *İslâm*, Çev. M. Dağ-M. Aydın, 3. bs., Selçuk Yay., İstanbul 1993, ss. 233-234)

238. Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, TDVY, Ankara 1991, s. 21

239. Fığlalı, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat’ın bir fırka olmadığı görüşündedir. Ona göre “Sünnet ve Cemâat ehli bir fırka değil, doğrudan doğruya Kur‘ân ve

Son çözümlemede Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat, hem geçmiş dinî, sosyal ve siyasal gerçekliği, hem ortaya çıktığı zaman ve zeminde mevcut gerçekliği ve hem de gelecek Sünnî anlayış, itikat ve uygulamaları meşrûlaştırma işlevine sahiptir.

Ehl-i Sünnet'in Bir Savunu/Tepki Hareketi Olarak Ortaya Çıkması

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın hicrî ikinci ve özellikle üçüncü yüzyıldan itibaren ortaya çıkış zeminine²⁴⁰ bakıldığında, onun *savunmacı* ve

Sünnet'in özüne sahip çıkan cumhurun yoludur; Allah'ın buyurduğu es-Sîrâtü'l-Mustakîmdir; itikâdî görüşleri itibariyle bizâtihi Kur'an ve Sünnet'in tezâhürüdür. Onun için de dünya Müslümanlarının en büyük çoğunluğunun gönül verdiği, bağlandığı ve itikâdî görüşlerinin dayandığı en-gin bir kaynaktır." "Mevcut mezhepler içinde, dünya Müslümanlarının büyük bir çoğunluğunun bağlı olduğu Ehl-i Sünnet, İslâm dairesinin merkez noktasını teşkil eden Kur'an-ı Kerîm ve ashâb-ı güzînin ortaya koyduğu Sahîh Sünnet'e, sadece bağlı değil, bütünüyle onların ihlâslı sahibi, müdafî ve muhafızıdır. Onlar için özellikle sahâbe, İslâm'ın her türlü hükümlerini, kısaca Kur'an ve Sünnet'i söz ve fiil halinde bize intikal ettiren kimseler olduklarından, mutlak hürmet ve tebciye hak kazanmışlardır. Onların intikal ettirdiği ve doğruluğu delillerle isbat edilmiş hükümler, mutlak benimsenmesi icâbeden ve dinin ikamesi için zarûrî olan hususlardır. İşte Ehl-i Sünnet, onların diliyle ve gönlüyle Kur'an ve Sünnet'in müdafî ve muhafızı durumundadır. Bunun içindir ki biz, Ehl-i Sünnet'i bütünüyle İslâm olarak görüyoruz ve onu cemâattan ayrılan diğer fırkalar gibi bir fırka şeklinde mütâalea etmeyip onlarla bir teraziye oturtmuyoruz. (...) Hâsılı Ehl-i Sünnet, Kur'an-ı Kerîm ve Sahîh Sünnet'in sâhibi sıfatıyla Fırka-i Nâciye (Kurtuluşa Eren Fırka) olmak hakkını ve vasfını tereddütsüz elde ettiği ümid ve inancındadır. Zaten nüfusu bir milyarı bulan dünya Müslümanlarının % 93'ünü Ehl-i Sünnet, % 6'sını Şîa, % 1'ini ise diğerleri teşkil etmektedir." (E. Rûhi Fıglalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, 3. bs., Selçuk Yay., Ankara 1986, ss. 86, 52-53, 231)

240. Bkz. a.e., ss. 54-62 vd.; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bidat*, Ekev Yay., Erzurum 2001, ss. 37-54. Ehl-i Sünnet, ister ilk ortaya çıktığında Ashabü'l-Hadis'i ifade etmek üzere kullanılmış olsun isterse daha sonra bugün bilinen manasıyla kullanılmış olsun, her hâlükârda bir sosyal grup olma özelliğine sahiptir. (Hayri Kırbasoğlu, "Ehlü's-Sün-

tepkisel bir hareket olarak varlık sahnesindeki yerini aldığı görülür. Önce Hâricîlik, Şîa (Râfîzîlik), Mu‘tezile, diğer fırkalar, çeşitli zındıklık ve ilhad hareketleri, yabancı kültürler vs. İslâm toplumunda varlık göstermiş; ardından da bunların karşısında “Daire”nin içini, “Orta Yol”u, “İslâm Geleneği”ni, “Müslüman Cemâati” temsilen Ehl-i Sünnet ortaya çıkmıştır. Hatta yabancı kültürlerden ziyade iç sapıklıklara, iç ayrılıklara, daha doğrusu Daire’nin dışındaki 72 (*yetmiş iki*) fırkaya karşı Hakk’ın mümessili “*Fırka-i Nâciye*” olarak kendini gerçekleştirmiştir. Buna göre Ehl-i Sünnet’in bir savunma refleksiyle sahneye çıktığı, bir savunma hareketi olduğu anlaşılmaktadır. Kendisi ana bünyeyi temsilen ortaya çıksa da, onun oluşmasında savunmacılık etkili olmuştur.²⁴¹ Gerçekten de Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat veya Sünnîlik, ehl-i bid‘at olarak belirlediği teolojik akım ve hareketlerin ortaya çıkardığı etkilerle varlık sahnesine çıkmış ve biçimlenmiştir.²⁴² Ehl-i Sünnet’in, Müslümanların ilk ve en önemli sorunu olan hilâfet konusunda dahi hemen hemen en son konuşan grup olduğu, özellikle Şîa’nın yönetimle ilgili görüş ve itirazlarına bir cevap geliştirerek yönetimle ilgili görüş ve tavrını ortaya koyan fırka olduğu²⁴³ görülmektedir.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları ve ulemâsı, gerek müstakil olarak yazdıkları *reddiyelerle*, gerek çeşitli konularda yazdıkları kitapların için-

ne” Kavramı Üzerine Yeni Bazı Mülâhazalar”, *İslâmî Araştırmalar*, Sayı: 1, 1986, ss. 71-79)

241. Krş. F. Rahman, *İslâm*, ss. 233-234. Şerafeddin Gölcük’ün bu konudaki yaklaşımına bakmak faydalı olabilir: “Sünnet ve Cemâat Ehlinin oluşumu bir zorunluluk sonucu olmuştur. Eğer birtakım sebepler, Şîa, Havâric ve Mu‘tezile gibi, türememiş olsaydı; Sünnet ve Cemâat Ehli adıyla bir topluluğun oluşmasına belki ihtiyaç olmayabilirdi. Ama zarûretler ve ihtiyaçlar, bu tür bir topluluğun oluşmasını gerektirmiş; Müslümanlar, Sünnet ve Cemâat Ehli adı altında bir araya gelerek sağlam, sarsılmaz, kopmaz bir kitle meydana getirerek İslâm’ı bugüne kadar yaşamışlar ve topluluğun % 10’dan fazlasını teşkil ederek Hz. Rasûl’ün izinden yürümüşler ve yürümeye devam etmektedirler.” (Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 2. bs, Esra Yay., Konya 1998, ss. 83-84)
242. A. Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998, s. 3.
243. M. Âbid Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, Çev. İ. Akbaba, İz Yay., İstanbul 1997, ss. 149-155 vd.

de,²⁴⁴ gerek münakaşalarla ve gerekse birtakım siyasî, sosyal, hukukî ve pedagojik faaliyetlerle de söz konusu *tehlikeli* akım ve fırkalara karşı mücadele etmiş, Ehl-i Sünnet'in "hak yol"unu savunmuştur. Buna göre Sünnîlik, çoğunluğun tâbî olduğu doğru yolu, hem ilmen hem de fiilen, yani hem bilimsel yollarla hem de birtakım faaliyetlerle müdafaa etmiş, "öteki"lerin argümanlarını çürütmeye çalışmıştır.

Ehl-i Sünnet, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat"i dahi bu haliyle bir tepki ve cevap olarak icad ettiğini ima edecek boyutlara sahiptir. Meselâ Mu'tezile'nin "Ehlü'l-Adl ve't-Tevhîd" ismine karşılık olarak "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat" üretilmiş olabilir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat, Ehlü'l-Adl ve't-Tevhîd'e bütün anlam içerikleriyle karşı(t)lık oluşturmayaabilir. Fakat şekil yönünden bir karşı(t)lığın olduğu açıktır. Anlam yönünden de bazı hususlar düşünülmüş olabilir. Ancak burada bunun üzerinde durmanın konumuz açısından özel bir önemi de yoktur. Bilmekteyiz ki bu kavramsallaştırmanın "Ehl-i Sünnet"i, "Ehl-i Bid'at"e karşı Hz. Peygamber'in sünnetini, sahâbenin yolunu ve dolayısıyla İslâm geleneğini, kurumsal İslâm'ı ifade etmek üzere icad edilmiştir. Yine "Ehl-i Sünnet" kavramı, Şîa'nın "Ehl-i Beyt"ine bir cevap olarak da gerekli donanıma sahiptir. Ehl-i Sünnet, böylece Ehl-i Beyt taraf-tarlığundan daha geniş ve onu da içerecek bir anlam içeriğiyle Sün-net'e bağlı olanları ifade etmek üzere icad ve istihdam edilmiştir.

Ehl-i Sünnet'in kelâm ilmini sonraları kendisiyle özdeşleştirmesi de Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın bir savunma mekanizması olarak üre-tildiğini göstermektedir. İlginçtir, başlangıçta Mu'tezile ile gelişen ke-lâma karşı çıkan Ehl-i Sünnet, daha sonra kelâmı da "Ehl-i Sünnet" merkezli bir bilim olarak tarif etmiş ve kendisine ait kılmıştır. Böyle-

244. Ehl-i Sünnet, "diğer din, fırka veya mezheplerin Kur'ân'ın tanıdığı geniş fikir hürriyetinden maksimum derecede yararlanarak İslâm'ın inanç esas-larını saptırmak, karıştırmak veya yeni birtakım eklemelerle tanınmaz ha-le sokmak veya akıl almaz te'villere başvurarak İslâm'ın inanç çemberini zorlamak için giriştikleri faaliyetler karşısında" Kur'ân ve Sünnet'i savun-mak ve söz konusu din, fırka veya ekolleri tenkit ve reddetmek gayesiyle "Makâlât", "Fırak", "Milel ve Nihâl", "Tenbîh ve Redd" gibi eserler ka-leme almıştır. (E. Rûhi Fıglalı, "Çevirenin Önsözü", *Mezhepler Arasındaki Farklar*, TDVY., Ankara 1991, s. XVIII).

ce kelâm ilmi, Ehl-i Sünnet’in savunusu olarak anlaşılmış ve tarif edilmiştir. Nitekim İbn Haldûn’un (ö. 1405) tarifi²⁴⁵ bunu göstermektedir: “Kelâm, aklî delillere dayanarak imanî akîdeleri savunmayı ve itikâdî konularda selef ve Ehl-i Sünnet yollarından sapan bid‘atçıları reddetmeyi içine alan bir ilimdir.”²⁴⁶

Ehl-i Sünnet, oluşumundan itibaren bütün bir İslâm tarihi boyunca söz konusu savunmacılığını -günümüze kadar- çeşitli tonlarda sürdürmüş; Sünnîlik dışındaki akım ve hareketlere karşı, görece kısa diyebileceğimiz Mu‘tezilî iktidarını saymazsak, devletin gücünden yararlanarak tavizsiz bir mücadele ortaya koymuştur.²⁴⁷

Ehl-i Sünnet’in tepkisel olarak ortaya çıkması, onu, geleneğin savunucusu olmak ve cemâate vurgu yapmak konusunda *tavizsiz* noktalara taşımıştır. Bu tutumuyla Ehl-i Sünnet, geleneğe aykırı gelişmeleri *bid‘atçilikle* ve cemâate aykırı gelişmeleri ise *ayrılıkçılıkla* suçlayarak mahkûm etmeye çalışmıştır. Ehl-i Sünnet bu *savunma mekanizmasını* normal sınırlarında tutabilse ve çok geniş alanlar içinde bir geleneksellik ve vahdet anlayışı ve siyaseti geliştirseydi, belki de İslâm toplumları ve İslâm düşüncesi bugünkünden çok daha farklı bir konumda olabilirdi.

245. İbn Haldûn, *Mukaddime*, Tah. Derviş el-Cuveydî, el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrut 1996, s. 429.

246. Ehl-i Sünnet’in bid‘at algısı ve bid‘atçilere karşı duyarlı duruşu, Sünnî Müslümanların değişime, değişim hareketlerine, yeniliklere, farklı görüş ve yaklaşımlara kuşkuyla bakmış; onları bid‘at ve bid‘atçi ve dolayısıyla gayr-i meşrû ilan ederek İslâm toplumlarında değişimi her zaman olmasa da olumsuz etkilemiştir. Geleneğe aykırı veya geleneksel olanın dışında yeni ortaya çıkan her şeye “bid‘at damgasını vurma geleneği” ister istemez Müslümanların yeniliklere karşı konumlanmasında etkili olmuştur. Ancak bunun her zaman böyle olduğunu düşünmenin doğru olmadığını da söylemek gerekir.

247. Burada Mu‘tezile ekolünün, Abbâsîler döneminde; özellikle sultan-halife Me’mûn, Mu‘tasım ve Vâsık dönemlerinde iktidara geldiklerinde, “sapıklar”a karşı mücadele adına geliştirdikleri Mihne kurumunu da hatırlamak gerek. Mihne hareketiyle Mu‘tezile, Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere Sünnîlere karşı bir koyu bir *şiddet politikası* izlemiştir. Bu onların “özgürlükçü” yaklaşımlarını baltalamaya ve Ehl-i Sünnet’in onlarla ilgili olumsuz nitelemelerini meşrûlaştırmaya yetti de arttı bile.

Bir Cemâat Hareketi Olarak Ehl-i Sünnet'in Bütünleştiriciliği

Ehl-i Sünnet bir savunma hareketi, tam bir “kelâm” hareketi olarak ortaya çıkmakla birlikte merkez adına, çoğunluğun temsilcisi sıfatıyla hareket etmiş ve bu konuda oldukça da başarılı olmuştur. Ehl-i Sünnet'in mevcut dinî-sosyal gerçekliği meşrûlaştırmasının arka planında, sünnet ve cemâat isimlendirmesine uygun olarak, İslâm toplumunu Hz. Peygamber ve sahâbe dönemlerindeki gibi birlik içinde tutmak; cemâate, yani ümmete bağlamak; İslâm toplumunda *denge* ve *istikrar*ın hâkim olmasını temin etmek; Müslüman toplumun mevcut siyasal otoritelere *isyan* etmelerine ve dolayısıyla *meşrûiyet krizi* çıkarmalarına engel olmak fikri yatmaktadır. Ehl-i Sünnet, mevcut sosyal ve siyasal düzeni haklılaştırdığında, söz konusu birlik sağlanacak ve denge ve istikrarı bozacak herhangi bir kriz durumu yaşanmayacaktır. Nitekim Ehl-i Sünnet'in ortaya çıkma biçimine bakıldığında, konunun bu şekilde anlaşılabilirliği görülür. Bilindiği gibi İslâm toplumu, “çeşitli akımların faaliyetleri ve görüşleri nedeniyle” sosyal, siyasal, dinsel ve hukuksal ayrılıklarla yüz yüze geldiğinde ve dolayısıyla cemâatin bütünlüğü “tehdit” altına girdiğinde, yeniden ona sağlam bütünlüğünü kazandırmak ve Müslümanları “birlik” içinde tutmak fikriyle Ehl-i Sünnet ortaya çıkmıştır.²⁴⁸ Gerçekten de Müslümanların sayısal çoğunluğu Ehl-i Sünnet'e tâbî olmuş, Ehl-i Sünnet taraftarlığını benimsemiş, Ehl-i Sünnet mezheplerinden birine bağlanmıştır. Böylece Ehl-i Sünnet Müslüman çoğunluğunun bütünleşmesini temin etmiştir. Bunu hem itikâdî-kelâmî mezhepler, hem de fikhî mezhepler noktasında yapmıştır.

“Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat” kavramı gerçekten de ustalıkla üretilmiş bir kavram olduğu intibaini vermektedir. “Sünnet” kavramıyla sadece Hz. Peygamber'in yoluna değil, aynı zamanda bazı hadislerle de belirtildiği gibi sahâbe, tâbiîn ve etbeu't-tâbiîn'in yoluna da uymaya, “cemâat” kavramıyla da onların sünneti ve öğretileri üzerinde birleşmeye göndermede bulunmaktadır. Görüldüğü gibi “sünnet” ve “cemâat” kavramları, “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat” içinde birbirle-

248. F. Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 65.

rini tamamlayıcı anlam içeriklerine sahip bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet’in “fırka-i nâciye”, yani “kurtuluş fırkası” olmasında merkezî noktanın, *sünnette cemâat* olduğuna; Müslümanların, Rasûlullah’ın ve sahâbesinin üzerinde bulunduğu yolda birleşmesi olduğuna dikkat etmek gerek. Kurtuluştaki olmanın belirleyici faktörü burada cemâat olmaktadır.²⁴⁹ Her ne kadar hemen her fırka, kurtulacak olan fırkanın, fırka-i nâciyenin kendisi olduğunu iddia etme cihetine gitse de; Ehl-i Sünnet (*bütün fırkalarıyla* Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat) kendisinin fırka-i nâciye olduğunu ispatlama konusunda daha sistematik çalışmalar yapmış ve bunda önemli başarılar da elde etmiştir.²⁵⁰

Ehl-i Sünnet, merkez olduğu konusunda kendi meşrûiyetini sağlamak, Müslümanların çoğunluğunu, kendisinin çoğunluğun ifadesi olduğu konusunda ikna etmek için “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat” ifadesini icad etmiş ve hemen ardından da bu ifadenin geçerliliğini göstermek için hadislerden azamî ölçüde yararlanmıştır. Özellikle icma’ için de delil olarak getirilen “çoğunluğa katılma”yı ifade eden hadisler, Allah’ın elinin cemâat üzerinde olduğunu belirten hadis²⁵¹ vs. “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat”ın hak mezhebi veya mezhepleri ifade ettiğini isbat için de istihdam edilmiş ve işlevselleştirilmiştir. Bu tür hadisler,²⁵² Müslümanların birliğini teminat altına almak ve hem ço-

249. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, Nûn Yay., İstanbul 1996, ss. 89-90.

250. Bkz. *a.e.*, ss. 92-96 vd.

251. Tirmizî, Kitâbu’l-Fiten, 7.

252. Cemâate vurgu yapan bazı hadisler, konunun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunabilir:

“İsrailoğulları 71 fırkaya ayrıldı. Benim ümmetim ise 73 fırkaya ayrılacaktır. Onlardan birisi hariç diğerleri cehenneme girecektir. O fırka da cemâattir.” (İbn Mâce, Fiten 17, H. no: 3993).

“İsrailoğulları 71 fırkaya bölündü. Bunlardan 70’i cehenneme gitti ve sadece biri kurtuldu. Benim ümmetim 72 fırkaya ayrılacak ve 71’i cehenneme gidecek, sadece biri kurtulacaktır. Dediler ki; ey Allah’ın Rasûlü o kurtulanlar kimlerdir? Rasûlullah: *Cemâattir, cemâattir*, buyurdu.” (İbn Hanbel, III, 145).

“Size ashâbımı ve onlardan sonra gelenleri tavsiye ederim. Daha sonraları yalan yayılacaktır. O kadar ki, bir kimse kendisinden yemin talep edilmediği halde yemin edecektir ve yine kendisinden şahidlik istenmediğin-

ğunluğu hem de orta yolu temsil eden “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat”i meşrûlaştırmak için ortaya konan çabalara destek olarak değerlendirilmiştir.²⁵³

“Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat”, toplumun bütünlüğünü sağlamak, sünnet üzere birlik oluşturmak, İslâm’ın gerçekliğini, kurumsal İslâm’ı, geleneksel İslâm’ı meşrûlaştırmak için icat edilen bir ifade olarak İslâm toplumunun *denge* ve istikrarının korunmasında işlevsel olmuştur.

Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat, aşağıda belirtileceği gibi dışlayıcı, ötekileştirici bir özelliği kendi içinde taşımakla beraber, aslında orta yolun savunusu olması itibariyle kenarda kalanları bir araya getirme ve kendi potasında eritme gibi bir potansiyele de sahiptir. Gerçekten de Ehl-i Sünnet, İslâm toplumunun tamamı için olmasa da büyük çoğunluğu için sosyal denge ve bütünleşme vücuda getirmiştir.²⁵⁴ Fakat şu da belirtilmelidir ki Ehl-i Sünnet’in, söz konusu potansiyelini ne ölçü-

de de şahidlik edecektir. Bir erkek bir kadınla baş başa kalmayın; çünkü üçüncüleri şeytandır. Size cemâati tavsiye eder, ayrılıktan sakındırırım. Hiç kuşkusuz şeytan, tek olanla beraberdir. O, iki kişiden uzaktır. Kim Cennetin ortasını istiyorsa, cemâate sarılsın. Kim de iyiliğine seviniyor, kötülüğünden de üzüntü duyuyorsa, o kişi mü'mindir.” (Tirmizî, Fiten, 7, IV, 465-66, H. no: 2165)

253. Fazlur Rahman, İmam Şâfiî'nin icmâ'ın izahı sadedinde getirdiği “Üç şey vardır ki, bunlara karşı Müslümanın kalbi asla duyarsız değildir: Sadece Allah için çalışmak, Müslümanlara nasihatte bulunmak ve çoğunluklarına katılmak; çünkü görevleri onları koruyacaktır.” hadisinin, “ikinci asırdan itibaren cemâatin üniter yapısını korumak ve böylece Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat’i, yani hem çoğunluğu hem de orta yolu temsil ettiği için “ortodoks” olarak tavsif edilmeye layık olan bir çoğunluğu oluşturmak için girişilen yoğun bir kampanyanın parçası olduğunu” göstermeye çalışmıştır. Rahmân’ın ifadesiyle “İslâm’ın dinî tarihinin çok önemli bir özelliği, -ki bu özelliğin ihmal edilmesi ya da dikkate alınmaması bu tarihin tamamıyla yanlış anlaşılmasına yol açabilir- siyasî, dinî ve fikhî ayrılıklar, cemâatin bütünlüğünü tehdit ettiği andan itibaren onun birliğini koruma fikrinin kendini göstermesidir. Bu birliğin bir çeşit sentez ya da orta yol (sünne) olacağı fikri, aynı fikrin zorunlu bir sonucudur.” (F. Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, ss. 59, 64, 65).

254. A.e., ss. 95-96.

de açığa çıkarabildiği, ne dereceye kadar fiiliyâta ortaya koyabildiği de tartışmalıdır.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat, siyasal düzenler için de meşrûlaştırıcı işlev görmüştür. Üretildiği, özellikle bir sistem olarak geliştirildiği ilk andan itibaren “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat”ın anlam içeriğinden ve bütünleştirici özelliğinden, halife-sultanlar yararlanmış ve iktidarlarını ve yaptıklarını korumak için “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat”ı istihdam etmişlerdir. Bunda büyük ölçüde başarıya da ulaşılmıştır. Öyle ki “iki aşırı ucun ortasında bulunan Ehl-i Sünnet, siyasî teori konusunda, mutlak itâat ve uymacılık aşırılığını benimsemiştir. Ehl-i Sünnet, başlangıçta bunu, cemâatin bütünlüğünü korumak ve güvenliğini sağlamak için yapmıştır. Ancak bu öğreti başlangıçtaki gereksinimler ortadan kalktıktan ve hatta bizzat Ehl-i Sünnet tarafından unutulduktan çok uzun sonra -hatta günümüze dek- Ehl-i Sünnet’in belirgin bir özelliği olarak kabul edilmiştir. Bu şu demektir: *Gerçek bir tarihî gereksinim bir çeşit dogmaya dönüştürülmüştür.* Ancak, bunun, daha sonraları ortaçağda İslâm toplumunun siyasî ve sosyal ahlâkı üzerinde ciddi sonuçları oluşmuştur; çünkü bir yanda siyasî oportünizmi teşvik ederken, diğer yandan da halkın kafasına genellikle siyasî duyarsızlığı aşılamıştır. *Aslında, kesin olarak istenen, cemâatin bütünlüğü ile devletin istikrarının korunmasına olan gereksinimi göz önünde bulundurmak sûretiyle, devlete sağlıklı bir ilgi göstermek ve devlet işlerini yapıcı bir biçimde eleştirmektir.*”²⁵⁵

Nihayet Ehl-i Sünnet’in bütünleştirici işlevi, -bütünleşmenin toplum için ne kadar önemli olduğu düşünüldüğünde-, “İslâm toplumlarının hayatîyeti” için olmazsa olmaz gözükmektedir. Toplumun istikrar ve denge içinde varlığını sürdürmesi için sosyal bütünleşme, yani toplum aktörlerinin, birey ve grupların, çeşitli birim ve kurumların uyum ve ahenk içinde olması, toplumun kültürel değerlerinin toplum üyeleri tarafından kabul edilmesi, çeşitli sosyal organizasyon ve faaliyetlerin bir uyum ve karşılıklı bağlılık içinde olması zorunludur. Konuya bu açıdan bakıldığında, Ehl-i Sünnet hareketinin İslâm toplumları için ifade ettiği “anlam” ortadadır.

Marjinalleştirici Bir Hareket Olarak Ehl-i Sünnet

Ehl-i Sünnet, bir yandan çoğunluğu bütünleştirirken, diğer yandan da birtakım “azınlıklar” yaratmış veya var olan azınlıkların azınlıklılığını katmerleştirmiş, bu azınlığı “ehl-i bid’at” olmakla, “ehvâ ehli” olmakla, “zındıklık”la, “sapıklık”la, “râfizîlik”le, “i’tizâl” ile damgalayarak *marjinalleştirmiştir*.²⁵⁶ Esasen Ehl-i Sünnet, cemâat vurgusuyla bütünlüğü, birliği meşrûlaştırırken, cemâat dışında kalanları, özellikle 73 fırkadan²⁵⁷ fırka-i nâciyenin dışında kalan 72 fırkayı da meşrûlaştırmıştır. Böylece İslâm toplumlarında Ehl-i Sünnet ve'l-Ce-

256. Pek çok düz ve yan anlamları bulunan ve sosyal bilimciler arasında da farklı kullanımları olan bir kavramsallaştırma olan marjinalite, (marjinallik), sözlük anlamı itibariyle kenarda olmaklığı, sosyolojik anlamda ise toplumda bir grubun, önemli bilgisel, ekonomik, dinsel veya siyasal güç konum ve sembollerine ulaşmasının engellenmesi durumunu ifade etmektedir. *Marjinalizasyon* (marjinalleşme) ise toplumda bir grubun, önemli bilgisel, ekonomik, dinsel veya siyasal güç konum ve sembollerine ulaşmasının engellenmesi süreci anlamına gelmektedir (B. T. Cullen- M. Pretes, “The Meaning of Marginality: Interpretations and Perceptions in Social Science” *The Social Science Journal*, 37/2, Nisan 2000; G. Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. O. Akınhay-D. Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999, s. 472). O halde *marjinal grup*, toplumda önemli bilgisel ekonomik, dinsel veya siyasal güç konum ve sembollerine ulaşması engellenen toplumsal birlik olarak tanımlanabilir.

257. 73 fırkayla ilgili rivayetlere bakıldığında fırkaların nasıl meşrûlaştırıldığı daha iyi anlaşılabilir:

“Yahudiler 71 veya 72 fırkaya ayrıldı. Hristiyanlar, 71 veya 72 fırkaya ayrıldı. Benim ümmetim ise 73 fırkaya ayrılacaktır.” (Ebû Dâvud, Sünne, 1, H. no: 4596; Hakim en-Nisâburî, 1990: İlim, H. no: 441; Beyhakî, 1355: X, 208)

“Dikkat ediniz! Sizden önce Ehl-i Kitap olanlar 72 fırkaya bölündü. Kuşkusuz bu ümmet de 73 fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan 72’si cehennemde, *biri cennette* olacaktır.” (Dârimî, Siyer, 75).

“Dikkat edin! Sizden önceki kitap ehli 72 fırkaya ayrıldı. Bu ümmet de 73 fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan 72’si cehennemde, biri cennette olacaktır. Bu da cemâattir. Ümmetimin içinden öyle birtakım topluluklar çıkacaktır ki onlar, kuduz hastalığına yakalanan bir insanın, bu hastalığın tüm damar ve mafsallarına sirayet etmesi gibi, hevâ ve hevesleri de onlara öyle sirâyet edecektir.” (Ebû Dâvûd, 1, H. no: 4597).

mâat’ın dışında kalan gruplar, bizzat Ehl-i Sünnet’in *ayrılıkları meşrûlaştırma* işlemiyle marjinal gruplar olmuştur. Fakat belirtmek gerekir ki Ehl-i Sünnet, iftirak (73 fırka) hadisiyle söylendiği ifade edilen 72 fırkanın, Hz. Muhammed tarafından haber verildiğine göre mutlaka gerçeklik bulması gerektiği ve böylece Peygamber’in mucizesinin gerçekleşeceği inancından hareketle 72 sapık, bid’atçı ve cehennemlik fırkanın varlığını tek tek bulup isbat etmeye çalışmıştır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, Ehl-i Sünnet’in 72 fırkanın varlığını meşrûlaştırdığıdır; Ehl-i Sünnet, 72 fırkayı bulmuş, ama onların hak olduğunu kabul etmemiştir.

Ehl-i Sünnet hareketi, marjinalleştirmeye götürücü siyasetini hem entelektüel düzlemde “ötekiler”in kitaplarına karşı mücâdele biçiminde,²⁵⁸ hem de pratik hayatta onlarla ilişkilerini sınırlandırmak veya onlara tavır koymak sûretiyle yürütmeye çalışmıştır.

Benzer rivayetler için bkz. Tirmizî, İmân, 18, H. no: 2640; İbn Mâce, Fiten, 17, H. no: 3991; İbn Hanbel, ty.: 120; Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, TDVY., Ankara 1991, ss. 5-6).

258. Pezdevî, *Usûlü’l-Dîn (Ehl-i Sünnet Akaidi)* adlı eserinde Ehl-i Sünnet için tehlikeli bulduğu kimselerin kitaplarından yararlanmadığını, onları okumanın caiz olmadığını, onlara bakmanın doğru olmadığını şöyle dile getirmektedir: “Tevhid ilminde öncekilerin yazdıkları kitaplara baktığımda bazılarının İshâk el-Kindî (260/873), el-İsfirâzî ve benzerleri gibi filozoflara ait olduğunu; bunların hepsinin doğru yoldan uzak, sağlam dinden sapmış olduklarını gördüm. Bu kitaplara bakmak caiz değildir; çünkü tehlikeli yerlere çeker, götürür. Onlara tutunmak, onlara nazar etmek doğru olmaz. Zira tevhîd ismini taşısalar da, onlar şirkle doludur. Bundan dolayı, Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat’ın ilkleri onların kitaplarından bir şey almamıştır. Aynı şekilde, ilmin bu dalında, kelâmda, Abdülcabbâr, (416/1025), Ebû Ali Cübbâî (303/915), el-Kâ’bî (319/931) ve İbrahim Nazzâm (232/846) gibi Mu’tazile’nin pek çok eserlerini gördüm. Şüphe meydana gelmemesi, itikadın zayıflamaması, sülûk sahibi kimseye bid’ate sebep olmaması için bu kitapları ele almak ve onlara bakmak caiz değildir. Bundan dolayı Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat’ın ilkleri onların kitaplarından bir şey almamıştır. Aynı tarzda, Muhammed b. Heysan ve benzerleri de bu ilim dalında kitaplar tasnif ettiler. Bu kitaplara nazar etmek ve onlara tutunmak, onlardan bir şey elde etmek helal değildir. Çünkü onlar bid’at ehlinin kötüleridir. Elimde bu eserlerden bazıları vardı ve ben onlardan bir şey elde etmedim. Yine bu ilimde, Ebu’l-Hasan el-Eş’arî (324/936) ve ondan başkalarının yü-

Bilindiği gibi marjinal gruplar, genel bilgi ve güç/iktidar alanları içinde eşitsiz ve dezavantajlı bir pozisyon işgal ederler. Bu bağlamda belirtilebilir ki marjinalliğin *toplumsal eşitsizlikle*²⁵⁹ içiçe geçen bir ilişkisi söz konusudur. Yerine göre marjinallik, toplumsal eşitsizlikten doğarken, toplumsal eşitsizlik de marjinallikten doğabilir. Ehl-i Sünnet ile diğer fırkalar arasındaki ilişki biçimine bakılırsa, Ehl-i Sünnet'in merkezi işgal ve temsil ettiği, söz konusu anlamda diğer fırkaların ise gerçekten de marjinal gruplar halini aldığı, periferide yer aldıkları ve Ehl-i Sünnet ile eşitsiz bir toplumsal durum içinde bulundukları görülür.

Marjinallikle *toplumsal dışla(n)ma* arasında da yakın anlam ilişkisi bulunmaktadır. Esasen toplumsal dışlanma, bir şekilde marjinallikle hemen hemen aynı şeye göndermede bulunmaktadır. Bazen de marjinallikle sosyal dışlanmadan biri diğerinin nedeni veya sonucu olabilir. Ehl-i Sünnet, diğer grupları marjinalleştirmek sûretiyle toplumsal dışlanmaya maruz kalmalarına da sebep olmuştur. Ehl-i Sünnet'in diğer grup ve akımları isimlendirme biçimlerinden onların dışlanmalarını, toplumun genelinin haklarından yararlanmalarının önüne geçilmesini sağlamak istedikleri de anlaşılmaktadır. Ehl-i bid'at, ehl-i dalâlet, Râfi-zî, Mu'tezilî gibi kavramlar, anlam içerikleri itibariyle dışlanmayı ifade etmektedirler. İslâm toplumunda bu isimlendirmeler, o isimlendirmeye muhâtab olanların tüm meşrûluklarını ortadan kaldırmaya yetmektedir. Bu damgalama, onların dışlanmasının zeminini oluşturmıştır.

Gerçekte Ehl-i Sünnet'i teşkil eden insanlar, kendi dışındakilerinin İslâm toplumuyla bütünleşmelerini önlemeye çalışmış ve bu konuda başarılı da olmuştur. Ehl-i Sünnet'in dışladığı, *damgaladığı* akım ve gruplar ya tamamen ortadan kalkmış ya da "azınlık" gruplar olarak varlıklarını devam ettirmiştir.

ze yakın kitaplarını inceledim. Kısaca, onun tasnif ettiği pek çok kitap genel olarak Mu'tezile mezhebini düzeltmek içindir. Zira o başlangıçta itizâl, Mu'tezile mezhebine inanıyordu; sonra Allah ona Mu'tezile'nin sapıklığını beyan etti de onların mezhebine inanmaktan tevbe etti. Daha önce Mu'tezile adına kitap yazdığından sonra yazdığı kitap tam ve mükemmel olmadı. (...)" (Ebû Yusr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, ss. 1-2).

259. Bkz. R Peace, "Social Exclusion: A Concept in Need of Definition", *Social Policy Journal of New Zealand*, Temmuz 2001.

Esasen marjinallikte toplumun sosyal davranış kalıplarının dışına *tamamen* çıkmak gibi bir durum yoktur. Marjinal grup, sosyal davranış kalıplarının ne tam dışında, ne de tam içinde bulunan ve de toplumla tam olarak bütünleşememiş topluluklardır. Denilebilir ki marjinal grup, sosyokültürel sistemin kabul edilmiş sınırlarının *marjini*nde, yani periferisindedir. Mu‘tezile’nin ortaya çıkış işareti olan “el-menzile beyne’l-menzileteyn”,²⁶⁰ onun sosyal durumunu da ifade etmektedir. Mu‘tezile, “ne İslâm toplumunun tam olarak dışında kalmış ne de içinde”.

Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat’ın diğer fırkaları marjinalleştirmesinde en önemli hususun, o fırkaları bid‘at ehli²⁶¹ ve dalâlet ehli olarak damgalaması olduğunu da vurgulamak gerek. Böyle bir damgalama, “Daire”nin dışında görülen fırkaları Sünnet’e, yani geçmişten gelene, yerleşik olana, geleneğe karşı konumlandırmakta ve dolayısıyla sapık olmaları itibariyle Cemaât’ın dışına çıkarmaktadır. Son tahlilde Ehl-i Sünnet’in diğer fırkaları marjinalleştirmesinde anahtar kavram *bid‘at* olmaktadır.²⁶²

260. İbn Ebi’l-‘Izz el-Hanefî, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, ss. 521-522.

261. Bkz. M. Özler, *İslâm Düşüncesinde Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid‘at*, ss. 55-85.

262. Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin şu cümleleri Ehl-i Sünnet’in konuya yaklaşımını anlamamıza katkıda bulunabilir: “İslâm ümmeti, âlemin yaratılmış olduğunu, onu yaratanın birliği ve kıdemini, sıfatlarını, adâletini, hikmetini, O’nun herhangi bir şeye benzediğini reddetmeyi ve Allah’ın salât ve selâmı ona olsun Muhammed’in peygamberliğini ve O’nun risâletinin bütün insanları kapladığını, şeriatının sonsuzluğunu ve getirdiği şeylerin hepsinin doğruluğunu, Kur’ân’ın şeriat hükümlerinin kaynağı ve Kâ’be’nin namaz için yönelinmesi gerekli kible olduğunu kabul ve ikrar eden herkesi içine alır. Bütün bu hususları ikrar eden ve küfre götürebilecek olan herhangi bir bid‘ate uymayan herkes Sünnî’dir, (Allah’ın birliğine inanan) muvahhiddir.

Eğer bu sözünü ettiğimiz meselelere, iğrenilecek bir bid‘at eklerse, duruma bakılır: Eğer o, Bâtıniyye veya Beyâniyye veya Muğîriyye veya bütün imamların tanrılıklarına, ya da bir kısım imamların ilâhlılıklarına inanan Hâtâtîye’nin bid‘atlerine veya hulûl mezheplerine veya tenâsühe inananların fırkalarına veya kızları ve oğulların kızları ile evlenmeyi uygun gören Hâricîlerin Meymûniyye mezhebine veya İbâdiyye’nin, “İslâm şeriatı âhir zamanda kaldırılacaktır” diyen Yezîdiyye mezhebine inanırsa veya

Belirtmek gerekir ki marjinal dinî inanç ve grupların marjinalliklerinde sadece Ehl-i Sünnet'in yaklaşımının belirleyici olduğunu düşünmek yanıltıcı olabilir. Çünkü gerçekten de çıkışı itibariyle marjinal olan, İslâm toplumunun bütünlüklü ruhuyla uyuşmayan, tabiatında marjinallik taşıyan ve bir tür "aşırılık" ifadesi olan inanç ve grupların varlığını da unutmamak gerek. Marjinalliği bir grubun toplumun genel sosyokültürel normlarının dışındalığının, toplumun genel norm ve değerlerinden sapma durumunun bir biçimi olarak anlarsak; marjinal hareketler olarak Ehl-i Sünnet dışındaki akımların toplumla bütünleşmede sorunları bulunan akımlar olduğu da söylenebilir.

Son olarak bu konuda şu hususa da işaret etmek gerek: Ehl-i Sünnet'in marjinalleştiriciliği, öyle ilginç bir noktaya gelmiştir ki İslâm toplumlarının *modernlikle karşılaşma* ve ona cevap verme sürecinde bizzat Ehl-i Sünnet Müslümanların zihniyet dünyalarında marjinalleşmiştir. Her ne kadar amelî düzlemde kahir ekseriyet, yine Ehl-i Sünnet mezheblerine bağlı ise de, itikadda, düşüncede Ehl-i Sünnet dışı kalmakta, en azından klasik Ehl-i Sünnet esaslarına bağlı kalmamaktadır.

Sonuç

Ehl-i Sünnet, gelenekçi, muhâfazakâr ve çoğunlukçu özellikleriyle öne çıkmakta ve mevcut dinî-toplumsal gerçekliği meşrûlaştırarak

Kur'an'ın haram kıldığını helâl sayarsa veya Kur'an'ın yorumlamaya (te'vil) ihtiyaç duyulmayacak bir kesinlikle helâl kıldığını haram sayarsa, İslâm ümmetinden değildir ve onun hiçbir değeri de yoktur.

Fakat onun bid'ati, Mu'tezile'nin veya Havâric'in veya Râfıza'nın İmâmiyye kolunun veya Zeydiyye'nin veya Neccâriyye, Cehmiyye, Dırâriyye veya Mücessime'nin bid'atleri cinsinden bir bid'at ise, o kimse bazı bakımlardan İslâm ümmetindendir; onun Müslüman mezarlığına gömülmesine izin verilir ve Müslümanlarla birlikte savaştığı takdirde, ganimet ve fey'den payını almasına ve mescide namaz kılmasına engel olunmaz; ama bunlar dışındaki hükümlerde, İslâm ümmetinden sayılmaz, yani ne cenaze namazı kılınır, ne de arkasında namaza durulur; ne kestiği helâl olur, ne de Sünnî olan bir kadınla evlenebilir; Sünnî bir erkeğin, onların inanışında olan bir kadınla evlenmesi de helâl olmaz." (Ebû Mansûr A. el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. 13-14).

bu gerçekliğin dışına çıkanları cemâatten saymamakta ve marjinalleştirmektedir. Esasen Ehl-i Sünnet, 73 fırka rivayetiyle hem dolaylı olarak da olsa “bid’at ehli ve sapık” 72 fırkayı, hem de yetmiş üçüncü fırka olarak Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat’i meşrûlaştırmıştır. Ancak şunu da vurgulamak gerekir ki Ehl-i Sünnet, bu meşrûlaştırma işlevini oluşturmundan günümüze kadar çeşitli meşrûlaştırım hatırlatmalarıyla yerine getirmiştir. Fakat günümüzde Ehl-i Sünnet’in ciddi bir sorunla karşılaştığı da görülebilmektedir; küreselleşme ve çoğulculuğun ekonomik, sosyal, siyasal, kültürel ve dinsel etkilerini çok yoğun bir biçimde gösterdiği özellikle yaklaşık son yirmi yıllık süreçte, Ehl-i Sünnet’in, geçmişte olduğu gibi geleneği ve cemâati meşrûlaştırabilmesi kolay gözükmemektedir. Müslüman toplumların içinde bulundukları şartlar, Batı toplumlarıyla kültürel, siyasal, ekonomik, sosyal vs. etkileşimleri; siyasal iktidarların geleneksel zamanlardakilerden oldukça farklı oluşu; geçmişten çok farklı dinî oluşumların ortaya çıkması, yeni İslâmî yorumların geliştirilmesi, Kur’ân’la ilgili yeni yaklaşımların getirilmesi; geçmişte bâtil, zındık, sapık, bid’at ehli vs. olarak *nitelen-dirilen* dinî fırka ve oluşumların, postmodern görecelilikten yararlanarak bugün bir şekilde çok farklı biçimlerde kendilerini seküler meşrûlaştırmalarla var kılması, Ehl-i Sünnet’in işini oldukça zorlaştırmaktadır. Öyle görünüyor ki Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat, İslâm toplumunun Müslüman aktörlerinin çoğunluğu katında etkili olabilmek ve bu çoğunluğun temsilcisi sıfatıyla mevcut *dinsel durumu* meşrûlaştırma işlevine sahip bulunabilmek, gelenek ve cemâati diriltebilmek, Müslümanların geleneksel değerlerini muhafaza edebilmek ve “Sünnet” ve “Cemâat”e muğayir hareket eden fırka ve grupları “marjinalleştirip etkisizleştirmek” için *kendini yeniden yapılandırmak ve yeni tanımlamalar yapmak* gibi bir “zorunluluk”la²⁶³ karşı karşıya kalmışa benzetilmektedir. Çünkü bugün, öyle şartlar içinde bulunuyoruz ki meşrûlaştırma ancak yeni şekillerde gerçekleşebilir.

263. Aslında “ihtiyaç” demek daha doğru olabilir.

BİR SOSYAL EŞİTSİZLİK ÖRNEĞİ OLARAK YOKSULLUĞUN DİNÎ MEŞRÛLAŞTIRIMI*

Ejder OKUMUŞ

Giriş

geçmiş toplumlar da önemli bir fenomen olan *eşitsizlik*, belki de günümüz toplumlarında çok daha ciddi ve hayatî bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁶⁴ Bugün yerel ve küresel ölçekte toplumsal eşitsizliğe yol açan en başat alan veya etkenlerden biri, maddî düzlemde varlık gösteren yoksulluk ve zenginliktir. Kitabın bu kısmında, toplumsal farklılık ve eşitsizliklerin en önemli alanlarından biri olan yoksulluk, Müslüman toplumlar ve Türkiye bağlamında dinsel meşrûlaştırım²⁶⁵ açısından ele alınmaktadır. Bilindiği gibi toplumsal hayatın hemen her alanında insanlar, yapıp ettiklerini inançlarıyla izah etme yoluna giderler. Din, insanlara bir *zihniyet kazandı-*

* Bu çalışma, 01-03 Şubat 2008’de Deniz Feneri Yoksulluk Araştırmaları Merkezi tarafından İstanbul’da düzenlenen *Uluslararası Yoksulluk Sempozyumu*’nda sunulan bildirinin buraya uyarlanmış halidir.

264. E. Okumuş, “Toplumsal Eşitsizliklerin Meşrûiyet Kazanmasında Din”, *Sosyoloji Tartışmaları Dergisi*, (No: 1, 2003), ss. 51.

265. Dinî meşrûlaştırım konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Ejder Okumuş, *Dinin Meşrûlaştırma Gücü*, İstanbul: Ark Kitapları, 2005.

rır ve insanlar o zihniyete göre hareket ederler. Yoksul insanlar da yoksulluklarını bağlı bulundukları din ile veya dinin kazandırdığı zihniyetle açıklama ve onaylama yoluna gidebilmektedirler. Aynı şey, zenginlik ve zenginler için de söylenebilir. Burada kendi toplumumuz da dahil Müslüman toplumların ekonomik zayıflığının ve Müslüman yoksulların yoksulluğunun din ile meşrûlaştırıldığının ve İslâm'ın ana kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet'te yoksulluğun olumlu görüldüğü veya teşvik edildiğinin doğru olup olmadığını tartışmak amaçlanmaktadır.

Belirtilmelidir ki burada meşrûlaştırım, sosyolojik düzlemde nötr bir anlam içeriğine sahip olup övgü, yergi, iyi, kötü gibi tek taraflı nitelendiricilik taşımamaktadır. Dinî meşrûlaştırımın iyi tarafı da olabilir, kötü tarafı da olabilir. Meşrûlaştırım işleviyle din, sosyal hayata “olumlu” yönde katkıda bulunabileceği gibi, “olumsuz” olarak da etki edebilir.²⁶⁶

Toplumsal ilişkilerde, hatta toplumlararası ilişkilerde belirleyici faktörlerden biri olan *toplumsal eşitsizlik*, toplumda var olan cinsiyet, servet, ırk, renk, sınıf, statü, itibar, tabaka, gelir durumu, eğitim durumu gibi farklılıklar düzleminde kendini gösteren eşit olmama durumlarını, başka bir ifadeyle toplum içinde yer alan bir grup veya gruplar içindeki farklı bireylere eşit olmayan ödül ya da fırsatlar sunmayı²⁶⁷ ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Terim, bu haliyle sosyal bir gerçekliğe göndermede bulunmaktadır. Bir gerçeklik olarak toplumsal eşitsizlik, bir toplumsal sorundur ve tam da bunun için toplumsal eşitsizlik, sosyolojide çoğu zaman sosyal adalet ve sosyal bütünleşmeyle birlikte ele alınmıştır. Sosyologlar, toplumsal eşitsizliklerin getirdiği veya getirebileceği muhtemel olumsuzluklarda, söz gelimi uzlaşmazlık, dağılma, çözülme, çatışma gibi bütünleşmeye, birlik ve bütünlüğe zarar verecek durumlarda bir sosyal tutkal, bir bütünleşme faktörü olarak dine yaklaşmış ve dinin bu durumlarda olası işlevlerini ele almaya çalışmışlardır.

266. E. Okumuş, “Toplumsal Eşitsizliklerin Meşrûiyet Kazanmasında Din”, s. 52.

267. G. Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. O. Akınhay-D. Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1992, 210.

Belirtilmelidir ki din ile toplumsal eşitsizlikler arasındaki ilişkiler karşılıklı olup din eşitsizlikleri, eşitsizlikler de dini çeşitli biçimlerde etkileyebilir. Ayrıca din sosyal eşitsizlikleri etkilerken bütünleşmeye katkıda bulunabildiği gibi çatışma ve parçalanmaya da araç olabilir. Şu halde din-toplumsal eşitsizlik ilişkilerini ele alırken, bu hususların gözden kaçmaması gerekmektedir.

Şunu da belirtmekte fayda vardır: Kitabın bu kısmında temel anahtar kavram olarak yoksulluk, Allah karşısında kulların durumunu anlatan fakirliği²⁶⁸ değil ekonomik, yani maddî düzlemde fakirliği, yani fakirliğin yoksulluk anlamına gelen boyutunu ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Ekonomik anlamda fakirlik, toplumda maddî sıkıntı içinde bulunan kimselerin durumunu anlatmak için kullanılan bir kavramdır. Bu anlamda bugün Türkçe’de yoksul sözcüğüyle karşılanan *fakir*, Arapça’da delmek, kazmak ve kırmak gibi anlamlara gelen *fakr* kökünden türetilmiş bir sıfat olup omurgası kırılmış kimse demektir. İşte omurgası kırılmış insan nasıl ki bir iş yapmaya güç yetiremezse, sosyolojik planda fakir de, toplum içinde kendi ayakları üzerinde durabilecek güce sahip değildir ve maddî anlamda başkalarına muhtaçtır. Bu bağlamda fakirlik, Arapça aslına uygun olarak toplumda bir kırılmışlığı, kazılmışlığı, çukuru, dengesizliği, eşitsizliği ifade etmektedir. Kur’ân, toplumun zenginlerine çukurları doldurmak anlamında *infakta* bulunmayı emreder. *Sadaka* ve *zekât*ın her türlüşünü içine alacak şekilde infak, İslâm’da, maddî temelde toplumsal den-

268. Bkz. Kur’ân: 35/Fâtır, 15; 47/Muhammed, 38. Bu ayetlerde insanların mutlak anlamda fakir, yani Allah’a muhtaç oldukları, Allah’ın ise zengin ve hiç kimse ve hiçbir şeye muhtaç olmadığı belirtilmektedir. İnsanların Allah karşısında fakir oldukları konusu, tasavvufun anahtar konularından biridir. Tasavvuf literatüründe çok önemli bir kavram olan *fakr* (fakirlik), bazen Allah’a muhtaç olma anlamında fakirlik ile maddî anlamda zayıf olma anlamında yoksulluğun birbirine karıştırılmasına veya ikisinin aynı düzlemde ele alınmasına ve dolayısıyla maddî anlamda yoksulluğun da tümüyle olumlu karşılandığı bir zihniyetin oluşumuna ve yoksulluğu iyi, zenginliği kötü gören bazı anlayışların ortaya çıkmasına yol açan faktörler arasında önemli bir yer tutar. Tasavvufta *fakr* hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu’s-Sâlikîn*, Çev. Ali Ataç vd., İstanbul: İnsan yayınları, 1990, ss. 340-345 vd.

gesizlik ve eşitsizlikleri gidermek ve adalete dayalı bir toplumsal düzen inşa etmek için şart görülmüştür.

Kur'ân ve hadislerde Türkçe'deki yoksulluğu ifade etmek için fakirlik sözcüğünün dışında *miskinlik* (meskene), *bâis* ve *mahrum* gibi sözcükler de kullanılmaktadır.²⁶⁹ Burada bu ve benzeri kavramların, hukukî ve lingüistik boyutlarına girmeksizin maddî anlamda yoksulluğu ifade etmek için kullanıldıklarını söyleyebiliriz.

Kur'ân ve Hadislerde Yoksulluk ve Zenginlik

Kur'ân'da yoksulluk ve zenginlik, çeşitli ayetlerde²⁷⁰ konu edilir. Genellikle zengin olanların fakire yardım etmeleri gerektiğinin işlendiği ayetlerde yoksulluk olgusuna bir gerçeklik olarak yaklaşılr ve toplumsal eşitsizliğin adaletsizlik olarak yansımaması için toplumdan yoksulların kollanıp korunması ve gözetilmesi istenir. Kur'ân'ın mal, servet, zenginlik, yoksulluk, sadaka, zekât ve infakla ilgili ayetlerine²⁷¹ bakıldığında, İslâm dininde yoksulların durumunu düzeltmenin ve *sosyal adaleti* sağlamanın topluma farz olduğu anlaşılır. Denilebilir ki zenginlik de yoksulluk da bir sosyal gerçekliktir; ama İslâm, zenginlik ve yoksulluğun toplumda üstün olmanın ölçütü olmasına ve dengesizliklerin, mutsuzlukların oluşmasına yol açmasına izin verilmemesi ilkesiyle hareket edilmesini ister.

Hadislerde de konuya doğal olarak Kur'ân'daki gibi yaklaşıldığı

269. Örneğin miskin için bkz. Kur'ân: 2/Bakara, 61, 83, 177, 215; 9/Tevbe, 60; 76/İnsan, 8; 74/Müddessir, 38-45; 90/Beled, 14-16; Buhârî: Zekât, 35; Ebû Dâvûd: Zekât, 24, 33.

270. 2/Bakara, 61, 268-273; 3/Âl-i İmrân, 181; 4/Nisâ, 6, 36, 135; 9/Tevbe, 60; 16/Nahl, 71; 17/İsrâ, 26; 22/Hacc, 28; 24/Nûr, 22; 28/Kasas, 24; 30/Rûm, 38; 59/Haşr, 8; 69/Hâkka, 34; 70/Me'âric, 24-25; 74/Müddessir, 44; 76/İnsan, 8; 89/Fecr, 18; 90/Beled, 16 vd.

271. Bkz. Kur'ân: 2/Bakara, 3, 43, 61, 83, 177, 195, 215, 261-265, 270-274; 3/Âl-i İmrân, 17, 117, 134; 4/Nisâ, 34, 162; 8/Enfâl, 3, 36; 9/Tevbe, 34, 53, 54, 60, 92, 103; 14/İbrâhim, 31; 16/Nahl, 75; 31/Lokmân, 4; 36/Yâsîn, 47; 41/Fussilet, 7; 60/Mümtehine, 10; 76/İnsan, 8; 74/Müddessir, 38-45; 90/Beled, 14-16 vd.

görülr. Zenginlik ve yoksullukla ilgili hadislerle²⁷² bakıldığında, *bir yandan* fakirliğin ve zenginliğin sosyal gerçeklikler olduğu, toplumda fakirlik ve zenginliğin mevcûdiyetinin bir hikmete mebni olduğu, fakirliğin bir horlanma aracı olamayacağı, fakirlerin zenginler tarafından kötü bir pozisyona yerleştirilmesinin doğru olmayacağı, yoksulların toplumun değerli bir kesimini oluşturduğu, yoksulların fakirliklerine sabretmeleri halinde cennete gidecekleri belirtilirken; *öte yandan* fakirlerin fakir olarak kalmalarının iyi bir şey olarak görülmediği, kötüye kullanılmayan zenginliğin iyi olduğu, veren elin alan elden üstün olduğu, fakirliğin insanı kötü işlere, hatta küfre yönelmesine sebep olabileceği ve ayrıca fakirliğin, fakirlerin toplumun değişik tabakalarındaki insanlara ve toplumsal kurumlara karşı istedikleri kötü davranışlara meyletmelerini meşrûlaştıramayacağı, fakirliğin dilencilğe yöneltmemesi gerektiği gibi hususların vurgulandığı görülr. Şu da belirtilmelidir ki gerçekte hadislerde yoksullukla ilgili ağır basan nokta, yoksulluğun bireysel ve toplumsal anlamda hiç de tasvib edilmeyen ve korkulan bir durum olmasıdır.²⁷³ Bu nedenle hadislerde Müslümanların ticarete teşvik edildiği bilinmektedir.

Esasen gerek Kur'ân ayetlerinde ve gerekse İslâm Peygamberi'nin hadislerinde, insanî gerçekliklerin dikkate alındığı, ancak bu gerçeklikler karşısında birtakım tedbirlerle toplumsal adaletin bozulmasının önüne geçilmesinin insanın elinde olduğu ve asıl olanın da gelir eşitsizliklerinin toplumsal adaleti bozmasına fırsat vermemek olduğu vurgulanmaktadır.

Son çözümlemede toplumda zenginlik ve fakirlik biçiminde bir sosyal farklılık/eşitsizlik mevcuttur ve din, bu eşitsizliğin insanlar

272. Buhârî: Zekât, 35; Bed'ul-Halk, 8; Rikak, 16, 51; Müslim: Zikr, 94; Zühd, 6; Ebû Dâvûd: Zekât, 24, 33; Edeb, 101; Nesâî: İstiâze, 14, 16; Müsned: II, 305, 325; III, 224; IV, 443; V, 36, 39, 42; Tirmizî: Zühd, 1-16 (2467-2482).

273. Süleyman Uludağ, "Fakr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, s. 133. Yoksulluğu olumsuzlayan hadisler için bkz. Ebû Dâvûd: Edeb, 101; Nesâî: Vesâyâ, 1; Zekât, 60; İstiâze, 14, 16; Sehv, 90; Müsned: II, 231, 250, 410, 540; VI, 57, 207; Tirmizî: Zühd, 2467-2482; İbn Mâce: Vesâyâ, 4.

katında belli ölçülerde geçerli kabul edilmesinde rol oynar. Dinin açıklamaları vasıtasıyla toplum üyeleri, zengin kesimleri de fakir kesimleri de tanır, onların varlıklarına tahammül eder. Ancak din, zenginin fakire haksızlık yapmasına, zenginlik ve zenginler kanalıyla toplumun bir kısmının fakirleşmesine, ekonomik mağduriyetlere maruz kalmasına, zenginlerin fakirlere yardım etmemesine olumlu bakmaz, bu durumu meşrû görmez. İslâm dini bağlamında konuya yaklaşılabilecek olunursa şu söylenebilir: İslâm, kendi şartları içinde özel mülkiyeti, zenginliği, olumsuz bir durum olarak görmez; ancak zengin olanın, ‘Mal benimdir, istediğim gibi kullanırım’ mantığıyla hareket ederek malı rastgele, bencilce kullanarak israf etmesini, aşırı-lüzumsuz harcamalarda bulunmasını, refahtan şımarıp malını istediği gibi harcamasını, fakire yardım etmemesini, sadaka ve zekât vermemesini, parasını topluma zarar getirecek şekilde harcamasını onaylamaz, reddeder. İslâm’ın genelde servet ve kazanca bakışı müsbettir. Ancak o, sırf servet biriktirmenin gerisinden gelen ahlâkî olumsuzluklarla ve dolayısıyla bencilce harcamayla savaşımıştır. Çünkü böyle bir ahlâkî yanlışlıkla ortaya çıkan zengin, yalnızca malı yığıp biriktirmekte, malından dolayı böbürlenerek övünmekte, malını toplumun diğer kesimlerine kendisi için üstünlük aracı yapması ve de gereksiz ve fazladan tüketimlerde bulunması tekelleşmeye yol açmakta, bazı insanların insanî yeteneklerinin ortaya çıkmasına engel olmakta ve böylece toplumda büyük bir sosyal adaletsizlik ve dengesizliğe neden olmaktadır. Bu yüzden Kur’ân, lüks ve israfa karşı çıkmaktadır. Böylece denilebilir ki Kur’ân, zenginliğe değil, zenginlerin mal ve servet biriktirerek aşırı oranda nimete boğulmalarına, istikbar ve cimrilikleri nedeniyle de infakta bulunmalarına, ekonomiyi tekellerine almalarına ve mallarının bir kısmını toplumun fakirlerine dağıtmamalarına, doğal olan arz ve talep dengesini bozmalarına, aşırı üretim ve aşırı tüketim yapmalarına, müsrif olmaları ve istedikleri gibi zevk ve sefâ sürmelerine karşı çıkmaktadır. Kur’ân, refahın tekelleşmesinden değil, yaygınlaştırılmasından yanadır (59/Haşr, 7).²⁷⁴ Kur’ân’daki bazı ayetlerde (35/Fâtır,

274. Okumuş, “Toplumsal Eşitsizliklerin Meşruiyet Kazanmasında Din”, ss. 57-58.

15; 47/Muhammed, 38) insanların Allah karşısında fakir olduklarının ifade edilirken de kastedilen önemli hususlardan biri, zenginlerin zengin olduklarından dolayı şımarmamalarını, bencil olmamalarını, fakirlere karşı üstünlük taslamamalarını, onları hor ve hakir görmemelerini; zira Allah karşısında zenginlerin de fakir olduğunu anlatmaktadır.

Vurgulanmalıdır ki, İslâm'da bırakınız zenginliğe olumsuz bakmayı, bilakis onu teşvik etmiştir. Çalışarak kazanmak, ticaret yaparak, emekle, bileğinin gücüyle kazanmak, İslâm dininin temel prensiplerindendir. Servet, mal, zenginlik İslâm'da Allah'ın lütfu ve hayır kavramlarıyla ifadelendirilmektedir. İslâm'da cuma günü dahi tüm günü boş geçirmek iyi görülmemekte, tersine namazı kıldıktan sonra çalışmaya devam etmek emredilmektedir.²⁷⁵ Kur'ân'da zengin peygamberlerden bahsedilmesi de son derece önemlidir. Hatta Kur'ân'da belirtildiğine göre,²⁷⁶ Hz. Süleyman'ın zenginliği Allah'ı anmanın bir aracı olarak gördüğünü belirtmesi, oldukça dikkat çekicidir. Ayrıca Kur'ân'da pek çok ayette infaktan bahsedilmesi, bir anlamda zenginliğin İslâm'daki önemine işarettir. Yukarıda da belirtildiği gibi İslâm'da zenginlik noktasında karşı çıkılan ve olumsuzlanan, zenginin kendini malın mutlak sahibi görmesi, diğer insanlara karşı böbürlenmesi, kulluk görevlerini yerine getirmemesi, faiz, toplumu sömürme, emeğin karşılığını vermeme, toplumun yoksullarına hakkını vermeme gibi durumlardır.²⁷⁷

Tabii ki İslâm, zengine fakire yardım etmesini öğütler ve emrederken, fakirin de fakirlikten kurtulmak için bir şeyler yapmasını istemektedir. Fakirliği ve fakiri tanımakta, ama fakirliğin insan için iyi bir düzey olmadığını da belirtmektedir.

Nihâî anlamda denilebilir ki, İslâm, ne yoksulluğu mutlak anlamda iyi bir şey olarak görmüş ve övmüştür, ne de zenginliği mutlak anlamda yermiştir; tersine çalışmayı, üretmeyi ve zenginliği olumlu bir

275. Kur'ân: 62/Cum'a, 10.

276. 38/Sa'd, 32; 11/Hûd, 84; 22/Hac, 11 vd.

277. Bkz. Kur'ân: 2/Bakara, 268; 11/Hûd, 87; 70/Me'âric, 24-25; 30/Rûm, 39; 89/Fecr, 11-20; Haşr, 7; 9/Tevbe, 38, 60; 107/Mâûn, 1-7; 102/Tekâsür, 1-4; 104/Humeze, 1-7; 3/Âl-i İmrân, 14, 185, 197; 4/Nisâ, 77 vd.

yere koymuş; ancak zenginlerin toplumun dengesini bozacak davranışlardan kaçınmasını istemiştir.

İslâm'da zenginlik, toplumsal kalkınma ve dengenin sağlanması bakımından çok önemli görülmüştür. Genel anlamda infak kurumu, özelde de zekât kurumu, İslâm'ın ekonomik anlayışı açısından ekonomik yatırımı ve toplumsal kalkınmayı ifade eder.²⁷⁸ Zaten zekâtın anlam içeriğinde kalkınma vardır; *zekât* sözcüğü artma, gelişme, temizlik ve bereket gibi anlamlara gelen *zekâ* sözcüğünden türemiştir. Bu anlam içeriğiyle zekât, aslî anlamına uygun olarak toplumsal denge ve kalkınmanın temel dinamiğidir. Sadaka vermenin, dağıtmanın, zekâtı ifa etmenin dolaylı anlamı, zengin olmaya teşvik etmektir. İslâm hukukçuları ve İslâm toplumunun büyük şahsiyetleri de zenginliğe ayrı bir önem vermiş, onu İslâm toplumunun yararına düzenlemenin yolları üzerine kafa yormuşlardır.

Denilebilir ki, İslâm, kendi öngördüğü sosyal düzende gerçekte yoksulluğun toplumda sorun olmayacak düzeye getirilmesini hedeflemiştir. İslâm, zenginlerin infakta bulunmalarını sürekli teşvik ederek ekonomik planda toplumsal adaleti sağlamayı ve aşırı yoksulla aşırı zengin tabakaların bulunduğu bir toplum yapısına yol vermemeyi, hatta belki de toplumu zenginlerin sadaka veya zekât vermek için fakir arayacakları bir noktaya ulaştırmayı amaçlamıştır. Şu hadisleri bu anlam çerçevesinde okumak mümkün olabilir:

Sadaka veriniz. Çünkü öyle bir zaman gelecek ki, insan, o zaman sadaka vermek için dolaşır da onu kabul edecek kimse bulamaz. (Sadaka vermek istediği kişi), “bu sadakayı dün getirseydin kabul ederdim, ama bugün ona ihtiyacım yok” der.²⁷⁹

Mal aranızda çoğalıp yayılmadıkça kıyamet kopmayacaktır. Mal o kadar artacak ve yayılacak ki zenginler, zekâtlarını kabul edecek fakiri nerede bulacakları konusunda düşünecek, kaygı duyacaklar. Zekâtlarını her kime vermek isteseler, o kimse ona ihtiyacı olmadığını söyleyecek.²⁸⁰

278. Bkz. Y. Vehbi Yavuz, *İslâm'da Zekât Müessesesi*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983, ss. 6-8, 116-118

279. Buhârî: Zekât, 9.

280. Buhârî: Fiten, 12; Zekât, 10; ayrıca bkz. Zekât, 11, 12.

Bu hadisler, aslında İslâm toplumunda bir anlamda hedefi, ekonomik açıdan çok iyi bir düzeye gelmek olarak tesbit etmektedir. İslâm'da yoksulluğun iyi görülmediğinin ve toplumun ekonomik açıdan iyi bir noktada olma zorunluluğunun en önemli delili, belki de infak kurumunun varlığıdır. İslâm'da *infak*, Müslümanlara toplumsal bir mükellefiyettir. *Zekât* ise her zengin Müslüman bireyin ifa etmekle mükellef olduğu bir farzdır. Böyle bir *kurumsallaşma*, İslâm toplumunun olmazsa olmaz temel boyutudur.

Hülâsâ İslâm'ın ana kaynak metinlerinden anlaşıldığı kadarıyla denilebilir ki, İslâm, her ne kadar sınırsız kazanma ve malda tekel oluşturmaya karşı çıksa da ekonomik gelişmeye karşı ve engel olmamış, tersine çalışma ve kalkınmayı *teşvik* etmiştir. O halde İslâm, *toplumsal dengeyi* sarsmamak kayıtlı ve şartıyla özel mülkiyeti ve zenginliği *meşrûlaştırmaktadır*.

Müslüman Toplumda Yoksulluk Algısı

Türkiye'nin dünyanın önde gelen büyük zengin ülkelerine göre ekonomik ve ona bağlı olarak siyasal zayıflığı, acaba bir *zihniyet* sorunu olarak ele alınabilir mi? Acaba toplumumuz, öteden beri başta din olmak üzere bazı faktörlerin etkisiyle oluşan zihniyet yapısının bir gereği veya sonucu olarak mı yoksul bir toplumdur? Biraz daha dini eksene alarak sormak gerekirse, acaba Türkiye, Müslüman toplumun İslâmî zihniyetinden dolayı mı dünya devletleri ve toplumları içinde geri planda yer almaktadır?²⁸¹ Acaba Müslümanlar, yoksulluğu dinen zenginliğe tercih ettikleri için mi yoksul duruma düşmüşlerdir?

Konuya zihniyet açısından bakıldığında, Türk toplumunun İslâmî yaklaşımının bir sonucu olarak yoksulluğu veya var olanla iktifâ etmeyi meşrûlaştırıp meşrûlaştırmadığı konusu, tartışmaya değer bir

281. Bu soruların konusunu teşkil eden zihniyet ile din ilişkisi hakkında tartışmalar için bkz. Sabri F. Ülgener, *İktisadî Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul: Derin Yayınları, 2006; Sabri F. Ülgener, *Dünü ve Bugünü İle Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, İstanbul: Derin Yayınları, 2006

konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Elbette toplumumuzun zihniyetinin ve olaylara yaklaşım tarzının oluşumunda pek çok faktör etkili olmuş ve olmaktadır; fakat bu faktörler arasında İslâm'ın birincil plan-da olduğu söylenebilir. Dolayısıyla toplumumuzun mevcut durumunun *dinî meşrûlaştırım* boyutuna bakmak, durumumuzu anlamak bakımından kayda değer olsa gerektir.

Türkiye'de *dinin meşrûlaştırıcı işlevine* bakarken, hangi dinî anlayış ve yaşayışın etkili olduğu sorusu önem arz etmektedir. Tarihten bugüne bakılırsa, Türkiye'de *sûfî İslâmî anlayış* ve yaşayışın gerek toplumun alt katmanlarında gerekse üst katmanlarında, hatta yönetici tabakalarda etkili olduğu söylenebilir. Bundan dolayı tasavvufta ve tarikat hayatında yoksulluğun ne anlama geldiği, zenginliğe nasıl bakıldığı, dünyanın nasıl bir pozisyona yerleştirildiği, konumuz açısından önemlidir. Ayrıca *ulemâ* ve *aydınlar* zümresi de Türk toplumunun din anlayışında oldukça etkili olmuştur. Tasavvufa bulaşmış olsun veya olmasınlar “ilim ve din adamları”, toplumun din anlayışı ve yaşayışında rol oynamışlardır. Dolayısıyla onların dünyasında da yoksulluk ve zenginliğin nasıl anlamlandırıldığını bilmek önemlidir.

Sahâbeye bakıldığında, genel olarak yukarıda ayet ve hadislerde belirtildiği şekilde yoksulluğu tercih edilecek bir şey olarak görmemiş, çalışmış, tembellikten uzak yaşamış toplumsal anlamda müslümanların zengin olması için ellerinden geleni yapmışlardır. Bazı sahâbelerin oldukça zengin olduğu bilinmektedir. Ebû Zerr'in zenginelere karşı geliştirdiği tutum ve tavır da zenginliğin olası olumsuz sonuçlarını kontrol etme işlevi görmüştür. Fakat zaman geçtikçe, İslâm Peygamberi ve sahâbenin zamanından uzaklaştıkça ve özellikle de İslâm devletleri ve Müslüman toplumlar diğer devlet ve toplumlara nazaran güç kazandıkça çok çalışma ve yoksulu gözetme üzerine kurulu büyük kurumsal zenginlik anlayışından uzaklaştığı görülmektedir. Sanki “nasıl olsa Müslümanlar galip ve güçlüdür, öyle ise büyük zengin olmaya ihtiyaç yoktur” mantığı gelişmiş ve bir tür “tembellik” denilebilecek atalet, İslâm toplumlarında etkisini hissettirmiştir.

Bazı dinî-tasavvufî anlayış ve oluşumlar, yoksulluğu zenginliğe tercih etmiş ve o yönde hareket etmiş olabilir. Bunlar, İslâm'ın zenginliğe iyi bakmadığı, İslâm Peygamberi'nin yoksulları “övdüğü” ge-

rekçesiyle zengin olmanın tercih edilebilecek bir yol olmadığını savunmuş olabilirler.²⁸² Ancak bunların bütün bir Müslüman dünyasını ve bütün bir Türk toplumunu zenginliğe olumsuz bakmaya ittiği söylenemez.²⁸³ Elbette bazı önemli şahsiyetler, yoksulluk üzerine ısrarla olumlu yazılar yazmış, hatta yoksulluğu yaşanacak bir yol olarak resmetmişlerdir. Örneğin İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*'de yoksulluğu övmüş, zenginliği yermiştir. İmam Gazâlî'nin söz konusu eserinde ekonomik birikim ve zenginlik hakkında söylediklerine bakmak, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunacaktır. Gazâlî, "Kitâbu'l-Fakr ve'z-Zühd" başlığı altında²⁸⁴, "burada özel olarak mal fakirliğinden bahsediyoruz" diyerek fakirlik üzerinde geniş olarak durmaktadır. Genel olarak yoksulluğun zenginlikten üstün olduğunu ve yoksulun fakirden daha makbul olduğunu isbat etmeye çalışmaktadır. Özellikle hadisler getirerek fakirlerin ne kadar hayırlı insanlar olduklarını belirtmektedir.

Fakat İslâm tarihinde böyle bakmayan ünlü şahsiyetler de vardır. Bunların arasında tasavvuf ekolüne mensub olanlar da mevcuttur. Meselâ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî*'sinde çalışmayı, kazanmayı, zengin olup da Allah'a kulluk görevini yerine getirmeyi övmüştür.

Mevlânâ'nın zenginlik ile yoksulluk ve çalışmak ile tevekkül çerçevesinde aslan ile av hayvanları arasındaki konuşmalarda²⁸⁵ aslanın ağzından ifade ettiği şu hususlar, bu bağlamda zikre değerdir:

Nedir Dünya? Tanrı'dan gafil olmak; kumaş, para, ölçü, tartı, kaddın dünya değildir.

Malı din için, Tanrı için yüklenirsen, Peygamber buna ne güzel mal demiştir.

282. Bkz. Necdet Subaşı, "Yoksulluğun Mutlak Dinselliği", *Yoksulluk*, İstanbul: Deniz Feneri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği, s. 273 vd.

283. Krş. Osman Güner, "Geleneksel İslâm Düşüncesinde Fakirlik Söylemi: 'Fakirlik Erdem mi, Esaret mi?', *Yoksulluk*, İstanbul: Deniz Feneri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği, ss. 253-261.

284. İmam Gazâlî, *İhyâ-i Ulûm'id-Din*, c. 4, Çev. Ali Arslan, İstanbul: Merve Yayınları, ty., ss. 377-407 vd.

285. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî ve Şerhi*, Çeviren ve Şerheden: Abdülbâkî Gölpınarlı, 2. bs., İstanbul: MEGS Yayınları, 1985, ss. 233-280.

Geminin içindeki su, gemiyi batırır; gemi altındaki su ise gemiye arka olur.

Malı, mülkü gönlünden sürmüştü de bu yüzden Süleyman, ancak yoksul adını takınmıştı.

Ağzı kapalı testi, uçsuz bucaksız denizin üstünde hava dolu bir gö-nülle yüzer gider

İçte yoksulluk havası oldukça insan, dünya denizinin üstünde eğ-leşir.

Bu dünya, tümünden onun mülküdür de gönlünün gözünde hiçbir şey değildir mal mülk.

(...)

*Çalışmak da haktır, dert de hak, devâ da hak; fakat inkâr eden, ça-lışmayı inkâr etmeye çalışır durur.*²⁸⁶

Mevlânâ'nın genel olarak yaklaşımına bakılırsa, kaderciliği ve ceb-riyeciliği mahkûm ettiği, tembelliği meşrûlaştıracak ifadelere başvur-madığı açıkça görülebilir. Ayrıca Mevlânâ'nın kendisi de, zamanında çok dinamik ve hareketli bir yaşam sürmüştür. Kitaplarında bunu gö-rebilmek, hissedebilmek de mümkündür. Gerçekten de Mevlânâ, bir kenara çekilip oturmuş, hayattan kopuk, dünyadan el etek çekmiş bir insan olarak karşımıza çıkmamaktadır. Yaşadıklarını, düşündüklerini, anladıklarını adeta sansürsüz olarak şiirlerine ve konuşmalarına, vaaz ve nasihatlerine yansıtmaktadır.²⁸⁷ Bütün bu hususlar, Mevlânâ'nın sosyal bir kişilik olarak önemini ortaya koymaktadır. Onun bugün tüm dünyada düşünceleriyle var olmasını da salt düşüncelerinde, şiirlerin-de vs. değil, hareketli bir hayata sahip olmasında aramak, daha doğru gibi gelmektedir.²⁸⁸ Yukarıdaki ifadelerde de çalışma, zengin olma, ama zenginliğin tuzaklarına düşmeme, kendini Allah karşısında fakir görme vurgusu açıkça görülmektedir. Bu ve benzeri vurgularda Mev-lânâ, aslında Weber'in modern Batı kapitalizmini hazırladığını düşün-

286. Mevlânâ, *a.g.e.*, s. 242.

287. Yasin Aktay, "Mevlânâ'ya Sosyolojik Bir Yaklaşım" (Mülakat), *Bilgi Yolu*, (5/8, 2005), s. 10.

288. Ejder Okumuş, Mevlânâ'da "Sosyolojik Okuma", *KHUKA Kamu Hukuku Arşivi*, (Yıl: 9, Sayı: 2, 2006), s. 63

düğü²⁸⁹ asketik Hristiyanlığın çalışmak, kazanmak, biriktirip mülk sahibi ve zengin olmak, ama boş yere tüketmemek şeklindeki dinî anlayış ve pratiğine ne kadar da benzer yaklaşımlar sergilemektedir.

Bu iki yaklaşıma sahip âlimlerin ve din önderlerinin toplumumuzda neredeyse aynı derecede etkili olduklarını söyleyebiliriz. İşte yukarıda isimlerini verdiğimiz insanların her ikisi de görüş, düşünce ve hayat tarzıyla toplumumuz üzerinde oldukça etkili olmuştur. Ama ikisi, birbirinden farklı düşünmektedirler. Biri, yoksulluğu över ve takip edilecek çizgi olarak gösterirken, diğeri yoksulluğu da zenginliği de gerçekliğimiz olarak kabul edip zenginliğin dünyanın devamı açısından gerekli olduğunu savunur. Şimdi acaba bunlardan hangisi toplumumuzun zihniyeti ve ekonomik ahlâkı üzerinde daha çok belirleyici olmuştur? Her ikisi de genel olarak etkili olmuştur; âma iktisadî konularda birincisinin de etkili olduğu, ikincisinin de etkili olduğu kesimler olmuştur. Bunu tespit etmek oldukça zor olsa gerektir. Kaldı ki İmam Gazâlî, fakirlik bahsinde dilencililiğin tercih edilecek bir şey olmadığını da uzun uzun anlatır.²⁹⁰ Bunun yanında onun “bununla beraber mal, insanın muhtaç olduğu bir şeydir. Nitekim insanın suya da ihtiyacı vardır! Oysa kalbin bol sudan kaçmak veya bol suya buğzetmekle meşgul olmaz. (...)”²⁹¹ sözü, “Yeryüzünün hazineleri Hz. Peygamber’e, Ebû Bekir Sıddîk ve Ömerü’l-Fârûk’a getirildi. Onlar da kabul edip yerlerine sarf ettiler. Ondan kaçmadılar. Zira onlar nezdinde mal, su, altın, taş hepsi eşitti.”²⁹² ve “Sen malın hikmetini, maksadını, afet ve tehlikelerini bildikten sonra ancak malın övülmesiyle kötülenmesi hakkında gelen hadislerin tezat teşkil etmediğine vakıf olabilirsin. O zaman sana malın bir yönden hayır olduğu, diğeri bir yönden de şer olduğu, hayır olması hasebiyle güzel bir şey olduğu, şer olmak hasebiyle de kötü bir şey olduğu görülecektir.”²⁹³ sözü de

289. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, İng. Çev. Talcott Parsons, London ve New York: Routledge, 1999.

290. İmam Gazâlî, *a.g.e.*, ss. 414-425.

291. İmam Gazâlî, *a.g.e.*, s. 380.

292. İmam Gazâlî, *a.g.e.*, s. 381.

293. İmam Gazâlî, *İhya-i Ulûm'id-Din*, c. 3, Çev. Ali Arslan, İstanbul: Merve Yayınları, ty., s. 520.

Mevlânâ'nın yukarıdaki sözlerine oldukça yakın anlamlar taşımaktadır. Ayrıca Gazâlî, malın dünyevî ve dinî faydalarından da bahsetmeyi ihmal etmemiştir.²⁹⁴ Sonuçta bu iki yaklaşımdan her ikisi de tasavvuf ekolündendir. Bir de tarihte ve günümüzde tarikat ve tasavvuf ekolüne mensub zengin tüccarların ve iş adamlarının varlığı düşünülürse, konu tasavvuf açısından o kadar da basite indirgenemez. Bir başka husus, tasavvuf düşüncesinde olumsuz bakılan noktanın, bizzat zenginliğin kendisi değil, dünyaya bağlanmanın ve dolayısıyla zenginliğin insanı baştan çıkaran, zulme sebep olan olumsuz sonuçları olduğudur. Denilebilir ki tasavvufta karşı çıkılan ve olumsuzlanan, *dünyevîleşme*dir. "Başlangıçta saf ve öz haliyle İslâm'da gördüğümüz 'dünya' anlayışı onlarda da eksiksizce devam eder; inkâr edilecek olan sadece ilgi tarafıdır (kibir, gurur, azamet ve gösteriş)! O tarafa gereken dikkati gösterdikten sonra madde ve eşya ile *dıştan doğru* ilişki kurmanın sakıncası yoktur."²⁹⁵ Belki burada şu soruyu sormak gerek: Tasavvufun dünya ilgisine, maddeciliğe, dünyevîleşmeye karşı çıkan yaklaşımları, zaman içinde toplumumuzda dünyevîleşmeye sevk edeceği korkusuyla zenginliğe ve dolayısıyla çok çalışıp biriktirmeye olumsuz bakışa yol açmış olabilir mi? Söz konusu yaklaşımlar, bazı toplum kesimlerinin zenginliğe olumsuz bakışına yol açmış olabilir; ancak bu, toplumun tamamı üzerinde etkili olacak tarzda olmuşa benzememektedir. Şu da belirtilmelidir ki, İslâm toplumlarında yoksulların görece daha dindar olduklarını düşündüğümüzde dahi, bu, İslâm'ın yoksulluğu olumlu görüp teşvik ettiği anlamına gelmez, tersine yoksulların İslâm'ı sığınacak bir liman olarak gördüğü anlamına gelir. Yani yoksullar, İslâm istediği için yoksul olmuş değiller, yoksul durumlarıyla İslâm'a girmiş veya İslâm içinde dindarlıklarını ortaya koymuşlardır.²⁹⁶

294. İmam Gazâlî, *a.g.e.*, s. 523-524.

295. Ülgener, *Dünü ve Bugünü İle Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, s. 101.

296. Yoksulluk-dindarlık ve yoksulluk-dinsellik ilişkileri hakkında bkz. Erdal Baykan, "Takva Zengini Olmak Yoksulluğu", *Yoksulluk*, İstanbul: Deniz Feneri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği, ss. 281-285; Subaşı, *a.g.e.*, 263-277.

Sonuç

Din, bir toplumsal eşitsizlik örneği olarak yoksulluğu meşrûlaştırma işlevine sahiptir. Din, eşitsizliklere gerçeklik olarak yaklaşır ve onları izah eder. Ancak din, toplumsal eşitsizliklerin reel gerçeklik içinde bir tanımını yapar, herkesi bulunduğu yerde kabul eder; bulundukları konum, statü, tabaka vs.yi kötüye kullanmayı, istismar etmeyi, toplumun diğer üyelerine adaletsizlik ve haksızlık yapma aracı olarak görmeyi onaylamaz. Nitekim yoksulluk da İslâm'da, zenginlik gibi sosyal bir gerçeklik olarak kabul edilmekte, onların durumunun toplum tarafından gözetilmesi istenmektedir. Fakat İslâm'da ticaret, mülk edinme, zengin olma olumsuzlanmamış, hatta tersine teşvik de edilmiştir. İslâm'ın karşı çıktığı, kapitalizmde olduğu gibi malın tek elde toplanması ve toplumun yoksul kesimlerine gerekli maddî desteğin verilmemesidir. Denilebilir ki, İslâm, fakirliği de zenginliği de meşrûlaştırmıştır. Ancak bununla Türk toplumunun dünyanın diğer zengin ülke ve toplumlarına bakarak uzun bir süredir ekonomik açıdan kötü bir pozisyonda bulunmasının sebebinin, din algısı ve anlayışının zenginliği olumsuzlaması, yoksulluğu olumlu görmesi olduğunu söylemek istemiyoruz. Belki Müslüman toplumun ekonomik açıdan istenmeyen durumda olmaları, onların din algısında yoksulluğun iyi, zenginliğin kötü görülmesi değil, zamanla İslâm devletlerinin güç kazanmasına paralel olarak toplumda devlet merkezli yaklaşımın öne çıkması ve diğer bazı faktörler çok etkili olmuş olabilir. Diyebiliriz ki, genel olarak halk kitlesi, devletin gücüne dayanarak "kendine aşırı güven" duygusuna kapılmış ve ekonomik hayatın dizginlerini azınlıklara bırakmıştır. Başka faktörlerin de etkisiyle genel bir ekonomik başarısızlık ve ona bağlı başka başarısızlıklar ortaya çıkmıştır. Bunu kabul ettiğimiz zaman da bir dinsel meşrûlaştırım söz konusu olabilir. Toplum, sözünü ettiğimiz biçimiyle mevcut durumunu, temelde din anlayışıyla meşrûlaştırmış bulunabilir. Fakat şunu da göz ardı etmemek gerek: Türkiye'de 80'lerden, özellikle de 90'lardan sonra dindar zenginlerin ortaya çıkması, dindar insanların öncülüğünde Türkiye'nin sınırlarını da aşabilen büyük dev şirketlerin ve holdinglerin kurulması, büyük ekonomik organizasyonların yapılması, hem de bütün bunların gerçekleşmesinde dinsel saiklerin belirleyici olması, İslâm'ın

ve İslâm algısının veya algılarının yoksulluğu meşrûlaştırarak kitlesel planda insanların olanla yetinmesine yol açtığı düşüncesinin geçerli olmadığını göstermektedir. İslâm'ın aslında istemediği şey, kapitalizmdir, bencilce biriktirme ve tüketmedir; yoksa mal, mülk ve zenginlik değil. Doğrudur, İslâm modern kapitalizmin istediği anlamda zenginliğe olumsuz bakar; dünyevîleşmeye yol açan zenginliğe karşı çıkar; ama tembelliğe de karşı çıkar. İslâm, gayreti, çalışmayı, hareketi, dinamizmi, yeryüzünde ticarete atılmayı ve rızık peşinde koşmayı talep eder, dünyayı imar etmeyi emreder, yeryüzünde bozgunculuk çıkarmamayı emreder, zenginlerin yoksulları gözetmesini ister; biriktirilen mal ve servetin insanların yararına harcanmasını ister.

Son çözümlemede şu belirtilebilir: Müslüman toplumlarda çalışıp üretmemenin hiçbir dinsel mazeretinin olmadığı anlaşılmaktadır. Yoksulluğun dinsel meşrûlaştırımının, Müslüman toplumlarda hakkını vererek çalışmamayı haklı kılan, bir tür tembel ruh halini geçerli gören bir zihniyet yapısının oluşumuna yol açacağını söylemek zordur. İslâm, Müslümanların "toplumsal yasalar" gereği hayatta çalışarak başarılı olabileceklerini vurgular. Ayrıca İslâm'da sürekli infak edilmesinin istenmesi, çalışıp üretmeye açık işarettir. Bu nedenle İslâm'ın arzu ettiği toplum, mümkün merteye yoksulu az olan ve var olduğu haliyle de yoksuluna sahip çıkan toplumdur.

MEŞRÛİYET EKSENİNDE ADALET

Ejder OKUMUŞ

Yaşadığımız dünyada pek çok kötülükle karşılaşır (kötülük problemi) ve bunları adalet terazisine koyarak tartmaya çalışırız (tedise). Bir kısmını kendi içimizde izah edebilir ve meşrûlaştırabilirken bir kısmına cevap bulamayabiliriz. Cevap bulamadıklarımız, problemin veya kötülüğün büyüklük ve küçüklüğüne göre bizi etkiler ve rahatsız edebilir. İşte kötülük olarak bize tesadüf eden, bizi bir şekilde olumsuz etkileyen bu durumları, esasen adaletin konusu olarak değerlendirir ve dolayısıyla hangi ölçüde adalete uygun olup olmadığını sorgularız. Bize dokunan problemlerin adalete uygun olduğuna, kendimize bir haksızlık olmadığına kani isek, problem yok, ama bir haksızlık ve adaletsizlik olduğunu düşünürsek, o takdirde kendimize göre bu problemle ilgili zihinsel veya pratik bir siyaset geliştiririz.

Adaletsizliğin (cevr, zulm), içinde var olduğumuz toplumsal evrenden kaynaklanması durumunda, bizi etkileyen bu adaletsizliğin kaynaklandığını düşündüğümüz kişi, grup veya kurumlara karşı çeşitli insanî tepkiler geliştiririz. Bu tepkiler, kendimiz ve muhâtablarımızla ilgili olarak buğzdan isyana kadar çok çeşitli biçimlerde kendini

gösterebilir. Nitekim tarihte ve bugün bu tür tepkileri görmek mümkündür. Bu bölümün konusu, elbette bunlar değildir, fakat bunların da asıl ilgili olduğu adalet-meşrûiyet ilişkisidir; yani adalet olarak ortaya konulan davranışlarla, adalet talebiyle ortaya konan davranışların meşrûiyet boyutudur.

Meşrûiyet kısaca var olan veya ortaya çıkan bir durumun geçerliliğini, izahını ve haklılığını ifade eden bir olgu olarak düşünülürse, adaleti meşrûiyet ekseninde ele almanın önemi daha iyi kavranabilir. Sosyolojik anlamda adaletin adalet olarak kabul edilmesi, verili bilgi vasıtasıyla geçerli görülmesine, yani meşrû olarak algılanmasına bağlıdır. Bu, sosyal hayatın bütün ilişkilerinde böyledir; siyasal alanda da böyledir, siyaset dışı alanda da böyledir. Size karşı geliştirilen bir tutum veya davranışın, adil olup olmadığına nasıl karar verirsiniz? Onu meşrû görürseniz adil, meşrû görmezseniz zulüm veya haksızlık olarak telakki ediyorsunuz demektir. O halde adaletin adalet olmasında temel bir sosyal süreç olarak meşrûlaştırmaya ihtiyaç vardır. Diyebiliriz ki sosyolojik anlamda adil olmak, meşrû olmaktır. Aslında bunun tersinden söylenişi de doğrudur: Meşrû olmak adil olmaktır.

Haksızlığın (cevr, zulm) zıddı olarak adalet (adl, kıst), bir şeyi başka bir yere değil, konulması gereken yere koymak olduğuna göre sosyolojik anlamda toplumun bütün kesimlerini içerecek şekilde insanların, durmaları gereken yerde durmalarını, herkesin kendisine ait olanla yetinmesini, başkalarının hak ve hukukuna göz dikmemesini, haddini bilmesini ve toplumu bir bütün olarak düşünüp başkalarını yerinden edecek hareketler yapmamasını ifade eder. Bu anlamda adalet, sosyal hayatın, bir arada yaşamanın olmazsa olmaz şartıdır. Adalette, sosyal hayatta insanlar arasındaki muamelelerin keyfî olmaması, genel geçer birtakım prensipler çerçevesinde yapılması esas olmaktadır. Fakat sosyal hayatta mutlak veya genel geçer anlamda hangi davranışın veya hareketin adâlete uygun, hangisinin uygun olmadığına son çözümlemede nasıl karar verilecek? Buna kim karar verecek? Bu, adalet konusunda en önemli problemlerden biridir. Bu problemin aşılmasında toplumun kendi inancı, bilgisi ve düşüncesine göre yaklaşım biçimi, en belirleyici faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda toplumda asgarî bir *meşrûiyet ortak paydasının* bulunduğu-

dan söz edilebilir. Toplumsal meşrûiyet ortak paydası, insanların adâlet izah ve beklentilerinin oluşumunda temel bir etkidir. Toplumun aktörleri, bu ortak paydada birleşerek kendilerine adil veya gayr-i adil davranıldığına kani olmaktadır. Esasen adaletin kurumsallaşmasında da söz konusu toplumsal meşrûlaştırma süreci temel faktördür. Son çözümlemede denilebilir ki, adaletin meşrûiyet elde etmesinde bir tür kolektif bilinç devreye girmektedir.

Adâletin Meşrûiyet Kaynakları

Adaletin toplumdan meşrûiyet elde etmesinde genel geçer veya evrensel birtakım referanslar ya da kaynak etkenler söz konusudur. Burada bu referanslardan din, ahlâk, gelenek ve pratik yarar üzerinden durarak konuyu biraz daha iyi anlama imkânına kavuşabiliriz.

Din, adalet tesisi ve dağıtılmasında, tarih boyunca ve bugün en temel referanslardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplum inanç ve dinî hayatlarına göre adalet anlayışı geliştirmekte ve onu kurumsallaştırmaktadırlar. Din, sorumluluk kazandırma, kontrol veya denetim sağlama gibi işlevleri vasıtasıyla toplumun adalet algısında ve adalet adına ortaya konulanların kabulünde belirleyici bir rol oynar. Bu nedenle de aslında hukukun en önemli dayanaklarından biri de din olmuştur. Hukuk, adil bir zeminde gerçekleşebilmek ve kendini kabul ettirebilmek için birtakım kaynaklara dayanır ki bunların en önemlilerinden biri din ve dinî metinlerdir. Toplumsal meşrûluğa dayalı adâletin tesisinde din, belirleyici kaynaklardan olduğu için yöneticiler, liderler, bilim adamları, ulemâ adaletle dair görüş ve uygulamalarında dinî kaynaklara başvurmuşlardır. Aksi halde ortaya koydukları adâletin adâlet olarak kabulü mümkün olmazdı.

Adaletin meşrûlaştırılmasında etkili olan faktörlerden biri de *hukuktur*. Hukuk, toplumsal aktörlerden belirli ve asgari bazı görevleri yerine getirmesi temelinde adaletin toplumda yerleşmesini sağlar. Sosyolojik ve siyasal bilimsel anlamda hukuk olmadan adalet olmaz.

Tesbit edilebilir ki, *ahlâk*, adaletin toplum tarafından meşrûlaştırılmasında önemli kaynaklardan biridir. Toplum, aktörleri arasındaki

ilişkilerde ve siyasal otoritenin otoritesini kabullenmede adalet olarak ortaya konanları geçerli görürken birtakım ahlâkî ilkelerden hareket eder. Örneğin başkasına iyilik etmek, başkasının özgürlüğüne saygı duymak ve onu kabullenmek, başkalarının mutluluğuna engel çıkarmamak, hatta istemek bir ahlâkî yaklaşım gerektirir. İnsanlara haklarını vermek, insanların haklarını gasb etmemek, ahlâkî bir yaklaşım gerektirir. Denilebilir ki, toplumsal ilişkilerde adalet, toplumun ahlâkıyla kendini gösterir. Denilebilir ki toplum, ahlâk anlayışıyla adaleti meşrûlaştırır veya gayr-i meşrûlaştırır. Çünkü ahlâk, topluma, ahlâk ile sıkı ilişkisi olan adâleti adalet olarak kabullenmede bir bakış açısı, bir yaklaşım tarzı kazandırır. Denilebilir ki, ahlâk düzleminde adalet, başkalarına iyilik üzerine dayalı insan davranışı standardı meydana getiren en yüksek faziletlerle karşılık gelir. Hukuk temelinde adalet, insandan belli ve asgari düzeyde birtakım görevleri ifa etmesini isterken, ahlâk planında adalet, insandan iyilik ve eşitlik temelinde mümkün olan en yüksek standardı tutturmasını, en yüksek düzeyde iyilik yapması, hayır işlemesi ve güzel davranışlar sergilemesidir.

Gelenek de adaletin meşrûiyet kaynakları arasında önemli bir yer tutar. Adaletin meşrûiyet kaynağı olarak gelenek, meşrûluğun ve ona bağlı olarak adâletin kurumsallaşmasında önemli bir rol oynar. Toplum, adâletin meşrûluğunu belirlerken gelenekle elde ettiği birikimlerden hareket eder. Geleneginden kopan, başka bir ifadeyle geleneksel bir çizgisi olmayan ve dolayısıyla sosyal hayatta kurumsal devamlılıktan yoksun olan bir toplumda, adaletin adalet olarak belirlenmesi mümkün değildir.

Adâletin bir diğer meşrûiyet kaynağı *özgürlük* olarak tesbit edilebilir. İnsanlar, sosyal ve siyasal ilişkilerde özgürlüklerinin sağlanmasını, adaletin meşrûiyet kaynağı olarak görürler. Özgürlük anlayışları toplumdan topluma, milletten millete değişebilir; ama özgürlüğün, adâletin meşrû olarak görülmesinin temel bir kaynağı olması durumu değişmez.

Pratik yarar, adaletin toplum katında adalet olarak kabul görmesinde bir diğer önemli kaynaktır. İnsanlar, yararlı olmasından hareketle adalet uygulamalarını veya adalet adına yapılan bir davranışı meşrû görüp onaylarlar. Son çözümlemede sosyal uzlaşmayı sağlayan

ve insanların birlikte, barış içinde yaşamalarına vesile olan adalettir. Adalet, bir bütün olarak insanlara fayda sağlamaktadır. Örneğin adalet, insanlara huzur ve mutluluk getirmektedir. Bundan dolayı insanlar adaleti adalet olarak onaylamaktadırlar.

Hukuk ve Adalet

Hukukun adaletten ayrı ele alınması mümkün değildir. Hukuk, adalet temelinde işlerse yerini bulabilir. Adaletin devre dışı bırakıldığı bir yerde hukuktan bahsedilemez. Başka bir ifadeyle hukuk, adaleti gözettiği ölçüde hukuktur. Bu nedenle içinde adaletin yer almadığı bir “hukuk tanımı”nın, hukuku tanımlayamayacağı belirtilmiştir. Hukukun tanımında oluşturu ve sürdürücü bir unsur olarak yer alan adâlet, hukukun toplumla irtibatını koparmamasında önemli işlevler görür. Adalet dağıtmak üzere ortaya konulan hukuk kurallarının ve hukukî düzenlemelerin, kendilerinden beklenen adaleti dağıtabilmelerinin yolu sosyal meşrûiyetten geçmektedir. Toplumdan meşrûluk elde etmeyen hukukî uygulama ve yasal düzenlemelerin adaletle uygun işleyebilmesi, haklıyı haksızı yerli yerince ayırt edebilmesi, herkeşe hakkını verebilmesi, anlaşmazlıkları çözebilmesi mümkün gözükmemektedir. O halde adaletle dayalı hukukun üstünlüğünün sağlanması da yine meşrûiyetle mümkün olur. Şu da belirtilmelidir ki, adâletin de sürekli kılınması için hukuka ihtiyacı vardır. O halde adalet ile hukuku birbirinden ayrı düşünmek kabil değildir.

Siyaset ve Adâlet

Adâletin tesisinde günümüzde devletin merkezî bir konumu olduğu düşünülürse, devlet-adalet ilişkisi konusu önem arz etmektedir. Adaletin dağıtılmasında son karar mercii olarak devletin çeşitli organları görev yapmaktadır. Devletin organlarının bu görevi yerine getirirken dayandıkları anayasa, yasa ve diğer düzenlemelerin toplumdan meşrûiyet almaları kaçınılmazdır; aksi takdirde toplumun devletin dağıttığı adaleti geçerli kabul etmesi zordur veya mümkün değildir.

Çok yönlü özellikleri olan meşrûiyet, belki de en çok siyasî bağlam içerisinde ele alınmaktadır. Siyasal bağlamda sosyal sistemin, mevcut siyasal mekanizma ve kurumlarının, topluma en uygun mekanizma veya kurumlar oldukları kanaatini tesis ve idame ettirme yeteneğiyle ilgili olan meşrûluk, belli bir siyasal düzenin haklı ve geçerli olduğuna dair olgu olarak kabul edilebilir. Devlet ile yönetilenler veya vatandaşlar arasında gönüllü, huzurlu ve mutlu bir itâate dayalı ilişki biçiminin gerçekleşebilmesi için meşrûiyet elzemdir. Devletin toplumda düzeni sağlayabilmek için meşrûiyete ihtiyacı vardır. Meşrûiyet, devletten gelen ve siyasal otoritelerin damgasını taşıyan her şeyin boyun eğilmeye değer olduğuna güven duymalarını ve itâat edilmesinin gerekliliğine inanmalarını sağlamayı amaçlar. O halde bir yönetim, devlet veya hükümetin varlığını sürdürebilmesi için, o yönetim veya iktidarı ellerinde tutanların, sahip oldukları otoriteyi hak ettikleri konusunda toplum bireylerini, toplumsal grupları, toplumsal aktörleri ikna etmeleri, onlara haklı nedenler göstermeleri, güven vermeleri, yani otoritelerini meşrûlaştırmaları gerekir.

Toplum, meşrûiyet kazandırdığı, yani meşrû gördüğü devletin adalet temelinde yönetim sergileyeceğine inanır. Denilebilir ki, devletle toplum arasında adalete dayalı bir ilişkinin gerçekleşmesinde, toplumun devletin tavır ve uygulamalarını makul ve geçerli görmesi şarttır. Fakat yönetimi genel anlamda meşrû gören toplumun, onun bütün yapıp ettiklerini daima meşrû göreceğine kimse teminat veremez. O nedenle yöneticilerin otoritelerini korumak için yönetim adına yaptıklarını toplum katında meşrûlaştırmaları sosyolojik bir zorunluluktur.

Anlaşıldığı kadarıyla devletin veya yönetimin ya da siyasal iktidarın meşrûluk elde etmesinde, salt birtakım yargılarla “ben yaptım, oldu” mantığı ve birtakım organlara dayanarak “yasalar böyle istiyor, onun için böyle yaptık” siyaseti, yeterli olmamakta; ayrıca ve asıl önemlisi sosyal planda onaylanması gerekmektedir. Denilebilir ki, siyasal erk için asıl önemlisi, toplumdan onay almaktır. Kısaca toplumun yöneticiyi onaylamasında da adalât merkezî öneme sahiptir. Bu şu anlama da gelmektedir: Devlet, toplumda düzeni sağlamak ve korumak istiyorsa, adil olmak zorundadır. Esasen toplum da devleti

adaletin merkezi olduğunu düşünür. Bu nedenle olsa gerek bizim siyasal kültürümüzde “şeriatın kestiği parmak acımaz” sözü, devletin adaletine gönderme yapar. Hülâsâ devletin toplum katında desteklenmesi ve meşrû olması demek adil olması demektir. Aksi halde meşrûiyet krizi veya kaybı oluşur. Esasen meşrûiyet kaybı arttığı ölçüde meşrûiyet krizi başgösterir. Meşrûiyet krizi, siyaseti temsil edenlerin, yönetenlerin veya devletin yönetim ibresinin adaletten zulme kaydığının işaretidir.

Toplumsal İlişkilerde Adalet ve İyilik

Sağlıklı bir toplumda adalet toplumda yaygın olarak bulunur. Toplumsal ilişkilerde adaletin esas olduğu toplumda, insanlar, bütün davranışlarında mutedil ve ölçülü olur; konuşmalarında, tartışmalarında, alışverişlerinde, çalışmalarında, siyasetlerinde vs. adaleti gözetirler. İslâm’ın adâlet anlayışına bakıldığında, toplumsal farklılıkları, farklı insanî pozisyonları, farklı statü ve rolleri içinde barındıran bir toplum yapısında bir adâlet anlayışına sahip olduğu görülür. Müslüman toplumda adâletin tesisinde, yukarıda belirtilen toplumsal meşrûluğun belirleyici olduğu gözden kaçmamaktadır. İslâm’ın istediği toplumda, toplumsal ilişkilerde adâlet esastır. Müslüman toplumda insanlar, kendilerine emredilen adalet (16/Nahl, 90; 4/Nisâ, 58) esasında hareket eder ve adaleti toplumda yaygınlaştırır. Toplumsal ilişkilerde adaletin esas olduğu bir toplumsal yapıda insanlar, birbirlerine eşitlik ekseninde bakar ve birbirlerini eşitlik temelinde anlamaya çalışırlar.

İslâm’ın siyaset anlayışında da adâlet esastır. “Adâlet mülkün temelidir” sözü de bunu ifade etmektedir. Uygulamada çeşitli problemler olsa da İslâm’da yönetim ve yöneticide anahtar şart, adalettir, adil yönetmektir. Bir devlet, yönetim veya yöneticinin meşrûluğunun temel şartı adil olmaktır. Tarihte de Müslüman toplumların yöneticilerini seçerken aradıkları en önemli şart, adâlettir. O nedenle adâlet düzenini hep ayakta tutmak üzere “adâlet dâiresi”, hem devlette hem de toplumda adâlet duygusunun kaybolmaması için işletilen bir kurum olmuştur.

Adil (muksit: 5/Mâide, 42; 49/Hucurât, 9; 60/Mümteherine, 8) bireylerin oluşturduğu toplumda hak yeme, baskı yapma, ezme, dengeyi bozma gibi şeyler olmaz. Adil bireylerin inşa ettiği toplumda adalet ruhu hakim olur; adil insanlar zalimlerin tersine ölçülülük temelinde orantı ve denklik yanlısı olur. Adalet ruhunun egemen olduğu toplumda devlete de adalet hakim olur ve yöneticiler, yönetilenlere adaletle hükmeder. Yönetenlerin adaletine yönetilenler de adaletle cevap verirler. Denilebilir ki İslâm Peygamberi'nin risâlet görevi süresince hedefi adalet toplumu inşa etmek olmuştur. Gerek bir birey olarak ilişkilerinde gerekse yönetici sıfatıyla hep adaleti esas almış ve İslâm toplumunun da adaletten ayrılmamasını istemiştir.

Adalet duygusu, insanların birbirlerine iyilik yapmasının ardında yatan en güçlü duygudur. Toplumda adaletin egemen olması, iyiliğin yaygınlaşmasının temelidir. Zira adil toplumda insanlar bencillikten uzak durur ve çevresinde ortaya çıkan veya yapılan kötülüklerin yayılmadan boğulması ve iyiliğin bütün bir topluma yayılması için mücâdele eder (9/Tevbe, 71; 3/Âl-i İmrân, 104; 22/Hacc, 41; 31/Lokman, 17 vd.).

Adalet ve Özgürlük

Adaletin ilgili olduğu en önemli durumlardan biri *özgürlük*tür. Denilebilir ki, adaletle özgürlük arasında önemli bağlantılar vardır; adaletin en temel yansıması, toplumun özgür olmasıdır. Adil toplum, özgür toplumdur. Esasen özgürlüğün bütün toplum aktörlerince paylaşılması; herkesin kendini özgür hissetmesi, özgürce düşünmesi ve düşündüğünü özgürce ifade etmesi, özgürce hareket etmesi ve eylemde bulunması, özgürce inanması ve inancını ifade etmesi, inancına göre özgürce yaşaması, adaletle mümkündür. Toplumsal ilişkilerde adaletin esas olduğu toplumda insanlar, birbirlerinin özgürlük alanlarına müdahale etmeyecek bir ilişki biçimi geliştirirler. Bu demektir ki birbirlerine tahakküm etmezler. İnsanların birbirlerine tahakküm etmediği, özgür bireylerin meydana getirdiği özgür toplumda devlet de tahakkümle yönetmez, özgürlük felsefesiyle hareket ederek yöne-

tilenlere adalatle hükmeder, bütün toplumun özgürleşmesinin yolunu açar.

Adil toplumun özgür toplum olmasında insanların *ölçülü davranışları* belirleyici olur. Ölçülü davranan insan, kendi dışındaki insanların hakkını teslim eder, onlara saygı duyar, onlara müdahale etmez, onların özgürlük alanlarına saldırmaz, onların hür iradeleriyle hareket etmelerine imkân verir. Diyebiliriz ki, insanların hür iradeleri ve seçimleriyle, birbirlerinin haklarını çiğnemedi, birbirlerine kötülük yapmadan hareket ettikleri adil toplumda özgürlük hakim olur.

Toplumda adalet temelinde eşitliğin geçerli kılınması, özgürlüğü besler ve özgürlük de dönerek adaleti besler. Böylece adalet ve özgürlük, dönüşümlü olarak toplumda birbirini teyid ederek adaletle dayalı özgür toplumu var eder ve devamlı kılar.

Adâlet, farklı düşünce ve inançlara sahip insanların bir arada yaşamasını göz ardı etmeyen özgür bir toplumun oluşmasında temeldir. İnsanların bir arada yaşadığı toplumda özgürlüğün farklı düşünce ve inancı olan herkes için anlamlı hale gelmesinde ve geçerli kılınmasında adalet belirleyicidir.

Özgürlüğün sınırlarının belirlenmesinde de adalet son derece önemlidir. İnsanlar, toplum içinde diğer insanların varlığını dikkate almaksızın “ben istedim, oldu” mantığıyla istediği her şeyi sınırsızca yapamaz. Toplumsal aktörlerin birbirine saygı duyması temelinde bir özgürlüğün hakim olması, adalet temelinde ölçülü, dengeli ve hoşgörüye dayalı ilişki biçiminin geliştirilmesiyle mümkün olabilir. Özgür toplumda hukukun, anayasa ve yasaların da adalet temelinde uygulanması esastır. Anayasa ve yasaların sosyolojik anlamda geçerli olması için toplumdan onay alması, yani meşrûiyet elde etmesi gerekir. Aksi halde toplum, özgürlük kaybına uğrar.

Sonuç olarak adalet, meşrûiyet temelinde ele alındığında denilebilir ki, adaletin adalet olarak toplum tarafından geçerli kılınmasında bir ortak payda vardır. Bu toplumsal meşrûiyet ortak paydası, insanların adâlet izah ve beklentilerinin oluşumunda temel bir etkidir.

Adaletin meşrûiyet kazanmasında birtakım kaynaklar söz konusudur. Bu kaynakların en önemlileri arasında, din, hukuk, ahlâk, gele-

nek, özgürlük ve pratik yarar olarak tesbit ediledilebilir. Bu kaynaklarla adalet toplumda meşrûlaştırılır.

Toplumsal ilişkilerde adalet hakim olursa toplumda iyilik yayılır, kötülük azalır. Adaletin hakim olduğu toplumda siyaset kurumu da adalet üzere çalışır ve devlet, adaletle hükmeder.

Adâletin en önemli boyutlarından biri, özgürlüktür. Özgür toplumun oluşmasında, toplumda özgür bireylerin yetişmesinde adalet duygusu ve adalet anlayışıyla hareket etmek şarttır. Özgür toplumda bireylerin özgür iradeleriyle hareket etmeleri adaletle mümkün olur. Toplumda adaletin hakim olması demek, toplumun özgür olması demektir.

MEŞRÛLUĞUN TOPLUMSAL GERÇEKLİĞİ

HAZIRLAYAN **EJDER OKUMUŞ**

Sosyolojinin başlıca konularından biri olan meşrûluğun ele alındığı bu kitapta yedi ana başlık bulunmaktadır. Ejder Okumuş'a ait olan *birinci yazıda*, meşrûluğun toplumsal boyutları, siyasal veçheleri, meşrûlaştırım, meşrûiyet krizi ve dinî meşrûlaştırım konuları anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Berger'le Luckmann'ın birlikte kaleme aldıkları *ikinci yazı*, bilgi sosyolojisi temeline meşrûlaştırımın toplumsal gerçekliği üzerinde yoğunlaşır. *Üçüncü metin*, Habermas tarafından kaleme alınmıştır. Habermas, "Sosyal-Bilimsel Bir Kriz Kavramı" başlığını taşıyan bu yazısında Batı kapitalizminin meşrûiyet krizine dair önemli bilgiler vermekte ve yorumlar yapmaktadır.

Yine Ejder Okumuş'un hazırladığı dört, beş, altı ve yedinci makalelerden *dördüncüsü*, "Toplumsal Eşitsizliklerin Meşrûiyet Kazanmasında Din" başlığını taşımaktadır. Bu makalede, farklılık ve eşitsizliklerin toplum nezdinde anlamlandırılıp haklılaştırılmasında dinin rolünün ne olduğu, dinin meşrûlaştırım işlevinin nasıl gerçekleştiği tahlil edilmektedir. "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı" başlıklı *beşinci makalede*, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat" kavramının bir meşrûiyet aracı olarak icad edilmesi ve işlevselleştirilmesi anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Altıncı makale, "Bir Sosyal Eşitsizlik Örneği Olarak Yoksulluğun Dinî Meşrûlaştırımı" başlığıyla, yoksulluğun toplum katında meşrûiyet kazanmasında dinin nasıl bir işlev gördüğünü; *yedinci makale* ise, adâletin meşrûluk boyutunu konu edinmektedir.




insan yayınları