

Türkiye'de Toplumsal ve Dinî Değişimin İzleri:

AK Parti İktidarında Nereden Nereye



Selman Yılmaz

Türkiye'de Toplumsal ve Dinî Değişimin İzleri: AK Parti İktidarında Nereden Nereye

Selman Yılmaz

Türkiye’de Toplumsal ve Dinî Değişimin İzleri:

AK Parti İktidarında Nereden Nereye
(Öğretmenler Üzerinden Bir Değerlendirme)



Selman Yılmaz

Ankara 2019

Türkiye’de Toplumsal ve Dinî Değişimin İzleri:
AK Parti İktidarında Nereden Nereye
(Öğretmenler Üzerinden Bir Değerlendirme)

Yazar

Selman Yılmaz

ISBN: 978-605-2233-62-7

1. Baskı

Ekim, 2019 / Ankara



Grafiker®

Yayınları

Yayın No: 327

Web: grafikeryayin.com

Kapak, Sayfa Tasarımı,

Baskı ve Cilt



Grafiker®

Grafik-Ofset Matbaacılık Reklamcılık

Sanayi ve Ticaret Ltd. Şti.

1. Cadde 1396. Sokak No: 6

06520 (Oğuzlar Mahallesi)

Balgat-ANKARA

Tel : 0 312. 284 16 39 Pbx

Faks : 0 312. 284 37 27

E-mail : grafiker@grafiker.com.tr

Web : grafiker.com.tr

*İlyas abime,
sevgi, muhabbet ve özlemle...*

Dr. Öğr. Üyesi Selman Yılmaz

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalında öğretim üyesi olarak çalışan Selman Yılmaz doktorasını sosyoloji alanında Amerika Birleşik Devletleri'nde bulunan Pittsburgh Üniversitesi'nden almıştır. Çalışma konuları Türkiye'de din-devlet ilişkilerindeki değişim, kültür-din etkileşimi ve toplumsal değişim süreçleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Çalışmalarının ayrıntılarına Ankara Üniversitesi'ndeki kişisel web sayfasından ulaşılabilir.

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	9
GİRİŞ.....	13

I. BÖLÜM TOPLUM VE DEĞİŞİM

Toplumsal Değişim.....	17
Toplumsal Değişim Kuramları.....	19
I. Döngüsel Değişim.....	22
A. Organizmacı Değişim Modelleri.....	22
İlk Çağ Filozoflarına Göre Toplumsal Değişim.....	23
İbn Haldun (1332-1406).....	24
Cemil Meriç (1916-1987).....	29
II. Doğrusal Değişim.....	33
A. Evrimsel Değişim Modelleri.....	33
Auguste Comte (1798-1857).....	34
Max Weber (1864-1920).....	39
B. İşlevselci Değişim Modelleri.....	44
Emile Durkheim (1858-1917).....	46
Talcott Parsons (1902-1979).....	51
Mübeccel Belik Kıray (1923-2007).....	56
C. Çatışmacı Değişim Modelleri.....	60
Karl Marx (1818-1883).....	61
Ralf Dahrendorf (1929-2009).....	65
III. Çok Yönlü Değişim.....	70
A. Yeni Modernist Modeller.....	70
Anthony Giddens (1938 -).....	71

B. Post-Modernist Modeller.....	75
Zygmunt Bauman (1925-2017).....	77
Toplumsal Değişim Kuramlarına Getirilen Eleştiriler.....	82
Toplumsal Değişim ve Din İlişkisi.....	87
Toplumsal Değişimi Yavaşlatıcı Bir Unsur Olarak Din.....	88
Toplumsal Değişimi Hızlandırıcı Bir Unsur Olarak Din.....	96
İslam'ın Toplumsal Değişime Bakışı.....	105

II. BÖLÜM YÖNTEM

Araştırmanın Önemi.....	111
Araştırma Metodu.....	118
Araştırma Evreni ve Örneklem Seçimi.....	119
Araştırmanın Uygulanması.....	121
Araştırmanın Sınırlılıkları.....	122
Araştırma Soruları.....	124
Araştırma Grubunun Genel Özellikleri.....	125

III. BÖLÜM DİNİ İNANÇ VE TEMAYÜLLER

Temel inançlar.....	129
Allah inancı.....	129
Kur'an İnancı.....	134
Ahiret İnancı.....	139
Diğer İnançlar.....	144
İbadetler.....	150
İbadetleri Yerine Getirme Algısı.....	150
Oruç İbadeti.....	156
Namaz İbadeti.....	159
Dua.....	162

Dinî Hayata Şekil Veren Sosyo-Kültürel Faktörler.....	164
Dinî Bilgi Düzeyi.....	165
Dinî İnanca Verilen Önem.....	172
Dine Karşı Duyulan Güven Duygusu.....	177
Dinî Yasak Algısı.....	185
Geleneksel Din.....	190
Güncel Tartışmalar.....	196

IV. BÖLÜM

TOPLUMSAL VE DİNİ DEĞİŞİMİN GÜNÜMÜZE YANSIMALARI

Türkiye'de Toplumsal Değişimin Dinamikleri.....	207
AK Parti İktidarında Toplumsal Değişimin Dinamikleri.....	213
Toplumsal Değişimin Din Üzerine Yansımaları.....	221
SONUÇ	233
KAYNAKLAR	241
TABLO, GRAFİK VE ŞEKİL LİSTESİ	255
EKLER	257

ÖN SÖZ

Değişim, tüm toplumların ve toplumu meydana getiren bütün kurumların alinyazısıdır. Din de toplumu meydana getiren sosyal kurumlardan biri olarak toplumsal değişimin hem nesnesi hem faili konumundadır. Toplumsal yapının bir bölümünde meydana gelen değişim, nihayetinde o yapının bütün parçalarını etkilemektedir. Modernleşmeyle birlikte toplumun her alanında hızlı bir değişim sürecinin içine girildiği açıktır. Dinî anlayış ve temayüller de bu sürecin içinde peyderpey değişmektedir. Fakat toplumsal ve dinî değişim nereye doğru ve hangi hızla ilerlemektedir? Sadece 10 sene önce Türkiye'nin İslamlaştığı tartışılırken bugün muhafazakâr ailelerin çocuklarının bile deizme sürüklediği iddia edilmeye başlanmıştır. Türkiye'de yaşayan kişiler ya bir lunapark hız treni (roller-coaster) üzerindeymişçesine yıldan yıla bir aşağı bir yukarı bir sağa bir sola savrulmaktadırlar ya da bu değerlendirmelerden en az biri hatalıdır.

Dinî değişimle ilgili tartışmaların genel problemi konunun bağımsız alan araştırmaları üzerinden yürütülmemesidir. Toplumsal değişime değer yargılarıyla yaklaşmak eldeki verileri doğru okumayı güçleştirmektedir. Elinizdeki çalışma bu düşüncelerle Türkiye'de 2000'li yıllarda yaşanan toplumsal ve dinî değişimi doğru okuma gayesiyle ortaya çıkmış bulunmaktadır. Araştırma dinî algı ve temayüllerdeki değişimi öğretmenler üzerinden tespit etmeye çalışmaktadır. 2005 yılında öğretmenlerle gerçekleştirdiğimiz anket uygulaması aynı sorularla tekrar edilerek dinî değişimin izleri ve öğretmenler üzerindeki yansımaları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda Bursa il merkezindeki ilkököl ve ortaokullarda görev yapan 420 öğretmenin katılımıyla bu çalışma gerçekleştirilmiştir.

Öğretmenlerdeki dini inanç, ibadet ve sosyal yaşam boyutlarını ölçtüğümüz bu çalışmada ortaya çıkan yaşa bağlı farklılıklar birçok kişinin düşüncesinin aksine en azından öğretmenler açısından dine yönelimin azalmadığını ortaya koymaktadır. Önceki çalışmamızla yaptığımız karşılaştırmalar da öğretmenler açısından din adına genel olarak pozitif yönlü bir değişime işaret etmektedir. Bu durum öğretmen profilindeki değişimi göstermektedir.

Bu çalışmanın bir eser haline dönüşüm sürecinin her aşamasında birçok kişi katkı sunmuştur. Bir hayra vesile olan o hayrı yapan gibiyse burada ilk paye doktora öğrencimiz Süleyman Arif Sarı'ya ait olacaktır. Bu çalışmayı başlatma hususundaki teşviki, resmî izin süreçlerindeki yardımı, anketlerin uygulanması sırasındaki özverili gayretleri ve anket uyguladığımız bölgede uzun yıllardır öğretmenlik yapmasının sağladığı avantajla anket sonuçlarının doğru analizine sunduğu katkı her türlü teşekkürün ötesindedir. Bütün bu gayretlere rağmen resmî izin sürecinde Bursa İl Millî Eğitim Müdürlüğü inisiyatif kullanmasa bu çalışmanın gerçekleşme imkânı olmayacağından kurum olarak kendilerine müteşekkir olduğumu belirtmem gerekir. Öğretmenler zamanlarını ayırarak bu ankete katılım göstermeseler bu alan araştırmasının gerçekleşemeyeceği izahtan varestedir. Bu sebeple cevaplarını değerlendirmeye aldığımız 420 öğretmen arkadaşımıza da ayrı ayrı teşekkürü bir borç bilirim. Yine anket verilerinin toplanması hususunda arkadaşım Kasım Akyüz'ün gayretleri araştırma imkânımızı kolaylaştırmıştır. Eserin ilk taslağından son haline kadar her aşamada katkılarını sunarak eserin bitirilmesi hususundaki teşviklerinden ötürü meslektaşım Yasin Meral'e şükranlarımı sunuyorum. Bir taraftan MEB'de öğretmenlik yaparken diğer taraftan da akademiden bağlarını koparmayan doktora öğrencilerimiz Eda Yazıcı Sönmez ve Figen Balamir de anket verilerinin doğru analizi için "içeriden" bireyler olarak esere doğrudan katkı sunan kişiler arasındadır. Eserin son okumalarını yapan öğrencilerimiz Büşra Nur Tutuk, Hilal Anık, Nurhibe Büşra Er ve Rumeysa Nur Tanı'ya da ayrı

ayrı teşekkürlerimi ifade etmek isterim. Eserin yayın sürecindeki katkılarından dolayı İhsan Çapcıoğlu hocama da teşekkürlerimi iletiyorum. Son olarak bu eserin oluşumu sırasında sağladıkları huzurlu yuva ortamı ve çalışma imkânı için eşim Burcu ve oğlum Ali Kerim'e de teşekkür ederim.

Tüm bu dikkatli gözlerin okumalarına ve yorumlarına rağmen metinde gözden kaçırdığımız hususların olması muhtemeldir. Kitaptaki tüm hataların bana ait olduğunu ifade etmem gerekir. Okuyucularımızın kitapla ilgili yapacakları geri dönüşler memnuniyetle karşılanacaktır. Okuyucu ve din sosyolojisi alanı için faydalı bir eser olması dileğiyle.

Selman Yılmaz
Ankara, 2019

GİRİŞ

Toplumsal değişim, varlığını herkesin hayatında az çok hissettiği bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin ileri yaştakiler, gençlik ve çocukluk zamanlarıyla günümüzü karşılaştırarak değişen –genel olarak kastedilen anlamıyla yozlaşan– toplumsal değerlere atıfta bulunurlar. Çoğu zaman bu vurgular geçmişe dair özlemleri dile getirir. Genç yaştakiler de bu değişimi eskilerin serzenişlerinden öğrenir. En klişe ifadesiyle “Ah nerede o eski Ramazanlar; ah nerede o eski bayramlar!” yakınmaları ve benzeri serzenişler, değişimin varlığı, yönü ve hızı hakkında bize ipuçları verir. Bir bilim adamı ise bu değişimin varlığını bilmekle yetinmez, onu, kuralları belli olan kuramsal bir düzleme oturtmak ister. Bu sayede değişimin toplumsal yansımalarını tahmin etmek ve bu yansımalar üzerine akıl yürütmek mümkün olabilecektir.

Sosyolojiyi bir bilim dalı olarak ortaya çıkaran süreç de toplumsal değişimi anlama isteğidir. Özellikle Sanayi Devrimi sonrasında hızlanan toplumsal değişim süreçleri, sosyal bilimcileri değişimin nedenlerini ve toplum yapısı üzerindeki etkilerini araştırmaya sevk etmiştir. Toplumsal değişimi hızlandıran süreçler son iki yüzyıldır hep artış göstermiştir. Din de toplumu meydana getiren unsurlardan biri olarak toplumsal değişim süreçlerinden etkilenmektedir. 2000’li yıllarda Türkiye’de toplumsal değişime yön veren dinamikler genel olarak kentleşme, küreselleşme, eğitim seviyesinin artışı ve maddi refahın çoğalması başlıkları altında toplanabilir. Kent yaşamıyla birlikte geniş aile yapısında çözülme başlayarak çekirdek aile tipi yaygınlık kazanmıştır. Bu durum bireyselleşme süreçlerini arttırarak hem aile hem de akrabalık ilişkilerinde çözümlere neden olmuştur. Birey üzerindeki

toplum baskısı azalmış ve sonuç olarak toplumun bireyi kontrol etme ve yönlendirme becerisi kesintiye uğramıştır. Radyo, televizyon, basılı ve görsel medya, internet, sinema ve müzik gibi kitle iletişim araçlarının etkisiyle küreselleşen bir dünya ortaya çıkmıştır. Sosyal medya gençler üzerinde son yıllarda etki gücünü arttırmıştır. Küreselleşme sürecinde özellikle Batılı dünya görüşü evrensel değerler olarak görülmeye başlanmıştır. Eğitim seviyesindeki artış maddi refahı çoğaltarak sosyal tabakalar arası dikey geçişkenliği hızlandırmıştır. Kişiler girdikleri yeni sosyal tabakanın özelliklerini kazanmaya başlamıştır. Eğitimle birlikte sorgulama artmış ve mutlak itaat kültürü azalmıştır.

Bahsettiğimiz süreçlerin toplumun değişimi yönünde bir baskı oluşturduğu herkesin kabul edebileceği bir gerçektir. Fakat değişimin yönü, hızı ve döndürülebilir bir süreç olup olmadığı soruları, tartışmaları beraberinde getirmektedir. Değişimin din gibi normatif değer taşıyan bir olgu üzerindeki etkilerinin değerlendirilmesinde işin içine çoğu zaman öznel algılar dahil olmaktadır. Türkiye’de dinî değişimle ilgili tartışmalarda genel olarak bu öznel bakış açısının izlerini görmek mümkündür. Değişime değer yargılarının yüklenmesi doğru bir değerlendirme yapılmasını engellemektedir. Örneğin 2000’li yıllarda başörtüsünün görünürlüğü artmıştır. Konuya ideolojik yaklaşım sergileyenlerin önemli bir kısmı bu değişimi hatalı yorumlayarak başörtüsünü “Türkiye’nin hızla İslamlaşması”nın bir işareti olarak değerlendirmiştir. Halbuki alan araştırmaları o zamanlar başı örtülü kadınların sayısında niceliksel bir artış göstermemektedir. Ama diğer taraftan da gündelik hayatta ve özellikle kamu kesiminde başörtüsü daha görünür hale gelmiştir. Eğer niceliksel bir artış mevcut değilse ne söz konusu olmuştur? Aslında var olan, muhafazakâr kadının ev hanımlığı rolünün dışına çıkmasından başka bir şey değildir. Kentleşme ve eğitim seviyesinin artmasıyla başı örtülü kadınlar sosyal hayatta daha görünür hale gelmişlerdir. Muhafazakâr kesimin karma eğitim, kadın erkek ilişkileri ve kadının çalışması konularına bakışında bir yumuşama

yaşanmıştır. Böylece sosyal hayatta başörtüsü daha görünür hale gelmiştir. Eski dinî kodların terk edilmesi sebebiyle ilk bakışta dinden uzaklaşma olarak bile değerlendirilebilecek bir durum, tersine, ülkenin dindarlaşmasının işaretleri olarak algılanmıştır. Bu çeşit yanlış değerlendirmelere düşmenin en önemli nedeni konuya ideolojik açıdan bakarak değişime belli değer yargılarını yüklemeye isteğidir. Son birkaç yıldır toplumsal değişimin din üzerindeki yansımaları hususunda tersinden bir okuma yapılmaktadır. Gençlerin dinden uzaklaştığı artık daha sıklıkla dile getirilmektedir. Halbuki, elde aynı sorularla oluşturulmuş boylamsal çalışmalar olmadan, yapılan bu tarz değerlendirmelerdeki hata payı oldukça yüksek olacaktır. Öyleyse toplumsal ve dinî değişimle ilgili en doğru değerlendirme alan araştırmalarının yapılmasıyla ve bunlardan elde edilecek verilerin tarafsız şekilde yorumlanmasıyla mümkündür.

Bu amaçla hazırlanan elinizdeki kitap, ülkemizde yaşanan dinî değişimin ve buna etki eden toplumsal süreçlerin izlerini bulmayı hedeflemektedir. Bu çerçevede, öncelikle toplumsal değişimin genel dinamikleri ve bunlarla ilgili oluşturulan kuramlar ele alınmıştır. Kuramlar en önemli temsilcilerinin kendi eserleri üzerinden okuyucuya aktarılmaya çalışılmıştır. Sonrasında toplumsal değişim kuramlarına getirilebilecek eleştiriler genel olarak sıralanmıştır. Toplum ve din arasındaki etkileşim tek yönlü bir ilişki olarak cereyan etmemektedir. Bu sebeple dinin toplumsal değişimi yavaşlattığı ve hızlandırdığı durumlar ayrı ayrı değerlendirilmiştir. İslam'ın toplumsal değişime bakışı da müstakil bir başlık olarak ele alınmıştır.

Çizdiğimiz teorik çerçeveden sonra dinî değişimin izleri öğretmenler üzerinde aranmıştır. Araştırma kapsamında Bursa il merkezinde toplam 13 ilkokul ve ortaokulda 420 öğretmenle anket yapılmıştır. Anket uygulaması, 2005 yılında yine öğretmenlerle gerçekleştirdiğimiz bir ankette (Yılmaz, 2006) kullandığımız sorularla yapılmıştır. Böylece öğretmenlerde yaklaşık 13 yılda oluşan dinî değişimle ilgili önemli ip uçları elde edilmiştir. Öğ-

retmenlerin yeni nesli yetiştirme misyonu ve öğrenciler üzerindeki etki güçleri göz önüne alındığında önceki çalışmamızdan bağımsız olarak öğretmenlerin güncel dinî algı ve temayülleri- ni öğrenmek de önemlidir. Gelecekte yapılacak çalışmalarla da öğretmenlerde yıllar içinde meydana gelen dinî değişimi daha doğru okuma imkânı doğacaktır.

Araştırmamız, öğretmenlerin dinî algı ve temayülleri inanc, ibadet ve sosyal hayatta din boyutları üzerinden ölçmeye çalışmıştır. Böylece dinin hem teorik boyutuna olan inancı hem de bu inancın ne kadar pratiğe yansıdığını görmek mümkün olmuştur. Cevaplarda yaşa bağlı oluşan farklılaşma toplumsal ve dinî değişimin öğretmenler üzerindeki etkilerini anlamamız bakımından önemli veriler elde etmemizi sağlamıştır. Çalışmamız, dinin inanc ve kültür boyutunun etkileşimini göstermesi bakımından da dikkate değer sonuçlar ortaya koymuş durumdadır.

Kitabın son kısmında Türkiye'deki toplumsal değişimi meydana getiren dinamikler ve bu dinamiklerin AK Parti iktidarında dönüşümü ele alınmıştır. Son olarak tüm bu süreçlerin yansımaları, öğretmenlerde meydana gelen dinî değişim üzerinden okunmaya çalışılmıştır.

I. BÖLÜM

TOPLUM VE DEĞİŞİM

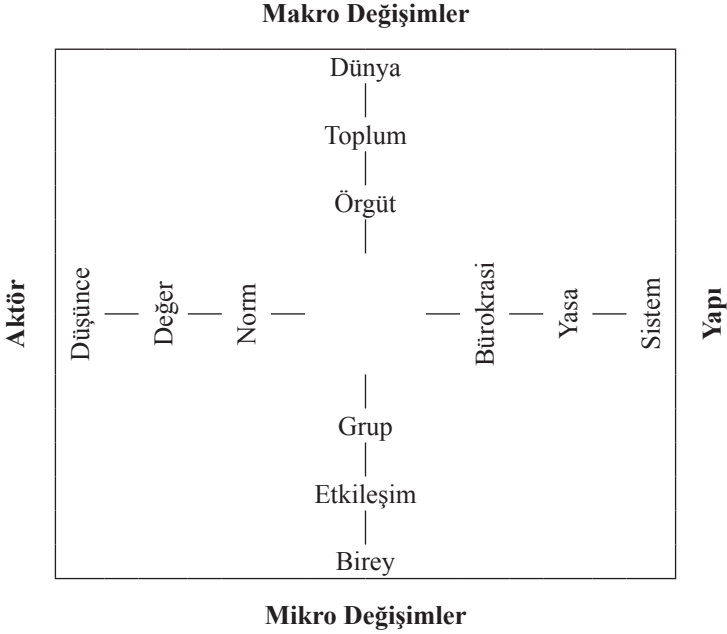
Toplumsal Değişim

Toplumsal değişim, tarihsel süreç içerisinde toplumun yapısını oluşturan toplumsal ilişkiler ağının ve toplumsal kurumların farklılaşmasını ya da dönüşümünü ifade etmektedir. Bu itibarla toplumsal değişim, toplum yapısında oluşan ve zaman içerisinde gözlemlenebilen sürekli ve köklü değişimlere işaret etmektedir. Dolayısıyla toplumsal değişim ifadesindeki kasıt, moda veya çalışma hayatındaki geçici/dönemsel değişimler değildir (Günay, 2001: 327; Akyüz, 2007: 45-46; Okumuş, 2012a: 274). Tanım itibarıyla değişim nötr bir durum ortaya koymakta, değişime pozitif/negatif, iyi/kötü, ilerleyici/gerileyici değişim gibi değer yargıları yüklememektedir.

Değişimin varlığı ve mahiyeti hakkındaki düşünceler, sosyal bilimlerin ortaya çıkışından çok öncelere dayanır. Değişim, İlk Çağ filozoflarından itibaren tartışılan bir konudur. Lucretius, “Her şey değişir ve hiçbir şey olduğu gibi kalmaz.” (Lucretius, 2015: 819) derken aynı fikri Herakleitos “Evren boyuna akan bir süreçtir, başı sonu olmayan bir değişimdir, hiç durmayan bu değişim içinde [sabit] kalan [veya devamlı] sürüp giden hiçbir şey yoktur.” (Gökberk, 1985: 25) şeklinde ifade etmiştir. Bu sürekli oluş içinde, kalıcı bir şey bulma iddiası bir yanılgıdan ibarettir. Yine Herakleitos’un ifadesiyle, “Aynı ırmakta iki kez yıkanamayız. İkinci kez girdiğimizde bu ırmak büsbütün başka bir ırmaktır artık. Bu arada akıp giden sular onu başka bir ırmak yapmıştır.” (Gökberk, 1985: 26). Aslında değişimi fark etmememiz bu değişimin belli bir düzen,

ölçü ve yasaya göre hareket etmesinden kaynaklanmaktadır. Peki nedir bu yasa? Sosyolojinin 19. yüzyıldan itibaren bağımsız bir bilim haline gelmesiyle toplumsal değişimin yasaları da ayrıntılı bir şekilde inceleme konusu olmuştur. Toplumsal değişimin temelleri, kapsamı, süreci, nedenleri ve etkisi birçok açıdan incelemeye tabi tutulmuştur. Her şeyden önce toplumun kavranabilmesi için onu değişimin içinde ele almak gerekmektedir. Hem bugünkü toplumu anlamının hem de gelecek toplumların bugünden farklı olacağını kavramanın yolu geçmiş toplumların günümüzden farklı olduğunu bilmekten geçer (Ozankaya, 1973: 54). Bu bakımdan 19. yüzyılda sosyolojinin temelleri atılırken toplumsal değişim konusu, sosyolojinin temel problemlerinden biri haline gelmiştir. Daha iddialı bir ifade ile değişimin kendisi sosyoloji bilimini ortaya çıkarmıştır.

Politik alanda 1789'daki Fransız Devrimi, artan ulus tabanlı milliyetçilik ve demokrasiye geçme isteği gibi unsurların ortaya çıkardığı sosyo-politik huzursuzluklar; iktisadi alanda sanayileşme, kapitalizmin güç kazanması ve çalışma şartlarının ağırlaşması gibi sosyo-ekonomik zorluklar; kültür ve din alanında din-devlet ilişkilerindeki çözülme, kentleşme, okur-yazarlığın artması, aile bağlarının azalması gibi sosyo-kültürel çözümler toplum nezdinde artan kaygılara neden olmuştur. Bu ortamda oluşan kaos ve düzensizlikler o zamanki fikir önderlerini toplum yapısındaki bu değişimleri anlamaya zorlamıştır. Çoğu zaman bu istek Orta Çağ'ın görece huzurlu ve güvenli toplum yapısına nasıl geri dönelebileceği arayışı etrafında şekillenmiştir (Ritzer & Stepnisky, 2014: 5). Sosyolojinin öncüleri ise değişimin devamlı var olan toplumsal bir olgu olduğunun idrakine vararak onun nedenlerini ve yönünü kavramaya çalışmıştır. Dolayısıyla değişimle ilgili kuramsal yaklaşımları anlamak için öncelikle sosyolojideki temel kuramsal yaklaşımları anlamak gerekir. Bunun yanında toplumsal yapı ve bireyin bu yapı içindeki etkinliği konularına da eğilmek gerekmektedir. Sosyologların toplumsal değişimle ilgili düşüncelerinin temelinde ilerleyen bölümlerde ayrıntılarını göreceğimiz bu kuramsal düşünceler yatmaktadır. Şekil 1 bize değişim modellerini ana hatlarıyla göstermektedir.



Şekil 1. Toplumsal Değişim Modelleri

Sosyolojide herkesin üzerinde uzlaştığı genel bir toplumsal değişim kuramı bulunmamaktadır. Toplumsal değişim kuramları konuya çok farklı açılardan yaklaştıkları için bunları sınıflandırmak da birçok zorluk içermektedir. Bu sınıflandırmalar, konuya hâkimiyet sağlama ve farklı bakış açılarını göstermesi bakımından, özellikle genç okuyucular ve alan dışındakiler için birçok kolaylık sağlamaktadır. Bu bağlamda biz de genel olarak toplumsal değişim kuramlarına değineceğiz.

Toplumsal Değişim Kuramları

Toplumsal değişim kuramları, değişimin boyutu, yönü ve etki düzeyi gibi birçok özellik dikkate alınarak farklı şekillerde sınıflandırılabilir. Genel olarak, Türkiye’de toplumsal değişim kuramlarının sınıflandırılmasında değişimin izleri grup, toplum

ve tarih düzeyinde aranmaktadır. Emre Kongar da 1970'lerde oluşturduğu toplumsal değişim tipolojisinde benzer bir yol izlemiştir. Buna göre sosyoloji teorileri, 1) Büyük boy kuramlar (organizmacı, evrimci, diyalektik); 2) Orta boy kuramlar (yapısal-fonksiyonel, çatışmacı); ve 3) Küçük boy kuramlar (grupsal, bireyci) şeklinde tasnif edilmektedir (Kongar, 2017). Kongar'ın tipolojisinin toplumsal değişim alanında çalışan birçok araştırmacı tarafından da benimsendiği görülmektedir (bkz. Aydın, 2017; Coşkun, 2011, 2016; Eyüpoğlu & Gökcalp, 2018; Okumuş, 2012a, 2012b). Erkan Perşembe de (1991) benzer bir sınıflandırmada bulunmakla birlikte konuyu büyük boy ve orta boy teoriler olarak ikili bir sınıflandırma içinde ele almıştır. Özer Ozankaya da (1991) benzer terimler kullanmakla birlikte bu ayrımı zaman boyutu üzerinden yürüterek sınıflandırmasını büyük boyutlu, orta boyutlu ve kısa boyutlu şeklinde ortaya koyar.

Bozkurt Güvenç (2000[1976]) değişime (tarihi-evrimci, tarihi-maddeci, tarihi-yayılmacı, tarihi-özgücü); mekan (yapısal-işlevsel), nicelik, nitelik ve nedensellik perspektiflerinden yaklaşmaktadır. Ünver Günay (2001) bu sınıflandırmayı evrimci ve determinist, yapısal-işlevsel, çatışmacı, devrî değişim ve ritmik sosyal değişim kuramları üzerinden oluşturmuştur. Ali Akdoğan'ın (2004) sınıflandırması da Ünver Günay ile benzerlik içermektedir. Bu sınıflandırmada değişim, evrimci, yapısal-fonksiyonel ve çatışma modelleri altında incelenmiştir. Mehmet Akgöl, döngüsel tarihi kuramlar, makro ölçekli klasik modernleşme kuramları, yapısal-işlevsel kuramlar ve aktör merkezli kuramlar çerçevesinde değişime eğilmiş (2002), bunun yanında da modern (evrimsel, fonksiyonalist, neo-fonksiyonalist) ve postmodern (insan merkezli) kuramlar üzerinden değişimi açıklamıştır (2012). Bünyamin Solmaz (2011) değişim kuramlarına modernizm (tarihsel, tek-yönlü, evrimci; materyalist) ve postmodernizm (özne merkezli) çerçevesinde yaklaşmaktadır. Sinan Yılmaz'ın (2012a) sınıflandırması da Bünyamin Solmaz gibi değişimin yönü ve tekdüzelğine odaklanmıştır. Burada değişim

tek doğrultulu (unilinear) veya çok doğrultulu (multilinear) olma üzerine bina edilmiştir.

Yabancı literatürdeki sınıflandırmalar da benzer özellikler taşımaktadır. Konu tekrarı olmaması ve okuyucuyu sıkmamak adına onlara değinilmeyecektir. Zaten bu sınıflandırmaları yapan hemen her yazar bunların nihai kalıplar olmadığını, her sınıflandırmanın bir takım eksikler barındırdığını, sınıflandırmaların belli ölçütler düzeyinde yapılması sebebiyle her zaman dışarıda kalan unsurların olduğunu belirtmiştir. Sınıflandırma sonucunda bir kuramın birçok yanı veya görece daha az vurgulanan yanları görmezden gelinmektedir. Bütün bu olumsuzlukların yanında yapılan bu sınıflandırmalar konuya daha hızlı vakıf olma bakımından okuyucuya birçok kolaylık sağlamaktadır. Bir kuramın diğer kuramlarla ilişkisini ve diğer kuramlara nispeten nerede bulunduğunu görmek, o kuramı anlamayı kolaylaştırmaktadır. Onun için de yazarlar bu çeşit ihtirazi kayıtlar belirterek değişim modellerini sınıflandırmaya devam etmektedirler. Bu bakımdan sınıflandırmalardan ziyade bu sınıflandırma içinde kuramların değişim hakkında ne söylediğini anlamak daha önemlidir.

Bizim çalışmamızda, yukarıda zikrettiğimiz kısıtlamaların da bilincinde olarak sosyolojiye yön veren en önemli toplumsal değişim kuramları şu başlıklar altında incelenecektir: I. Döngüsel Değişim (organizmacı modeller); II. Doğrusal Değişim (evrimsel, çatışmacı ve işlevsel modeller); III. Çok Yönlü Değişim (yeni-modernist ve post-modernist modeller).

Toplumsal değişim genel olarak toplumsal yapının bir durumdan başka bir duruma geçişini ifade eder. Değişim bir zaman dilimi içerisinde var olacağına göre değişime bir başlangıç noktası seçerek bu sınıflandırmamıza temel olan üç farklı durumun ne olduğunu belirtelim.

Döngüsel değişime göre toplumlar seçtiğimiz başlangıç noktasından itibaren belli süreçlerden geçerek değişmeye başlarlar. Fakat bu değişimin varacağı nihai bir nokta vardır. Buraya va-

rıldıktan sonra tersine değişim başlar ve başlanılan noktaya geri dönülür. Toplumların değişimleri bu şekilde döngüsel olarak devam eder.

Doğrusal değişimde toplumlar hep iyiye doğru gelişmeye devam eder. Burada en nihai nokta modern topluma ulaşmaktır ve bundan geri dönülmeyecektir. Bütün toplumların değişim süreçleri doğrusal tek bir çizgi üzerinde yürür.

Çok yönlü değişimde, doğrusal değişim gibi ilerlemeci bir anlayış benimsenmekle birlikte bu değişimin bütün toplumlar tarafından aynı çizgi üzerinden gerçekleştirileceği düşünülmez. Değişim farklı yollar takip edebilir.

Takip eden bölümlerde, bahse konu olan toplumsal değişim modellerinin ne ifade ettikleri, önemli temsilcilerinin fikirleri üzerinden anlaşılmaya çalışılacaktır.

I. Döngüsel Değişim

A. Organizmacı Değişim Modelleri

Sosyolojik anlamıyla değişim, rastgele, tesadüfi, beklenmedik farklılaşma anlamlarını ihtiva etmez. Değişim denilince iyi veya kötü, ileri veya geri, nicel veya nitel, vb. hangi anlamda olursa olsun zaman boyutunda belli bir trend içindeki farklılaşmalar anlaşılır. Genel olarak da sosyal bilimciler bu farklılaşmanın nedenini, yönünü ve hızını anlamaya çalışırlar. Daha İlk Çağ'dan günümüze bu isteğin hep var olduğu görülmüştür. Bu bakımdan öncelikle İlk Çağ filozoflarının toplumsal değişime yaklaşımları özetlenecektir. Sonra döngüsel/organizmacı değişim modelinin en önemli temsilcisi İbn Haldun'un toplumsal değişimle ilgili görüşlerine yer verilecektir. İbn Haldun'un takipçileri arasında sayılabilecek 20. yüzyıl fikir adamlarından Cemil Meriç'in değerlendirmeleriyle bölüm tamamlanacaktır.

Döngüsel/organizmacı değişim modelleri, toplumları canlı organizmalara benzetir. Buna göre toplumlar da canlılar gibi doğar, büyür ve ölürler. Onların yerini de kendilerinden sonra gelen

yeni toplumlar alır. Böylece değişim döngüsel bir şekilde kendini tekrar edip durur. Bu değişim modelleri toplumun topyekûn ve uzun vadeli değişimini ele alarak makro ölçekte açıklamalarda bulunmuştur. Bu modelde, değişim sürecinde toplumsal yapıların rollerinin esas alındığı, birey ve eylemin rolünün ikinci planda kaldığı anlaşılmaktadır.

İlk Çağ Filozoflarına Göre Toplumsal Değişim

Modern zamanlara kadar toplumsal değişim, gelişme/büyüme terimleri ile açıklanmaya çalışılmıştır (Nisbet, 1969: 16-30). Bu açıklama biçiminde toplum, medeniyet ve kültür gibi unsurlar canlı organizmalara benzetilerek büyüyen ve ölen varlıklar şeklinde tasvir edilmiştir. Bu sebeple bahsi geçen kuram, organizmacı model olarak isimlendirilmektedir. Canlı organizmalar doğumla varlığa kavuşup hayata en zayıf şekilde başlar. İlerleyen süreçte olgunlaşıp güçlenen organizma belli bir süre sonra gücünü yavaş yavaş kaybetmeye başlar. En sonunda da ölerək hayat sahnesinden çekilerek yok olup gider. Onun yerini ise başka bir organizma alır. Bu süreç, bu şekilde döngüsel olarak sürüp gider. Kısaca, organizmacı kuramlar toplumsal değişimde döngüsel bir işleyiş bekler.

Robert Nisbet bu çeşit döngüsel bir toplumsal değişim kuramının izlerini İlk Çağ filozoflarının düşüncelerinde gördüğünü belirtir. Ona göre döngüden kasıt, olay ve kişilerin aynı şekilde tekrar etmesi değildir. Buradaki döngü, gelişimi de içinde barındırır. Bu sebeple İlk Çağ filozoflarının eserleri tarandığında döngüsel açıklamanın izlerini açık bir şekilde göremeyiz (1969: 32). Nisbet, iddiasını temellendirmek için Aristoteles, Lucretius, Polybius, Thucydides gibi filozoflardan alıntılar yapar (1969: 29-44).

Nisbet'in İlk Çağ filozofları hakkındaki bu düşüncesi biraz zorlama bir yorum gibi görünmektedir. Örneğin Aristoteles, her ne kadar döngüsel değişimlerden bahsetse de açıklamalarını doğa yasaları (dünyanın oluşumu, mevsimsel değişimler, vb.) kapsamında yapmaktadır. Bu çerçevede dört ana elementin (ateş, hava,

su, toprak) dönüşümsel hareketlerini anlatmaktadır (Aristoteles, 1996, Meteoroloji, Kitap I). Aristoteles, ana elementlerin neler olduğu hakkında farklı filozofların düşüncelerine de değinerek onların düşüncelerini isabetli bulmadığını ifade eder. Konu hakkında “Aynı düşüncelerin insanlar arasında bir-iki defa veya ara sıra oluşmadığını fakat sonsuz bir döngü şeklinde durmadan var olduğunu” belirtir (age.). Dolayısıyla buradaki döngüsel hareketi toplumsal değişme olarak yorumlamak çok olası değildir.

Aristoteles, Politika isimli eserinde de yönetim biçimleri arasında değişimlerden bahsetmektedir. Ona göre politik sistemi değiştiren devrimci ruhu ortaya çıkaran neden eşitsizliktir. Daha küçükler eşit olmak, eşitler ise daha büyük olmak için ayaklanırlar. İster demokrasi ister oligarşi ile yönetilsin her devletin sağladığı görece bir adalet duygusu vardır. Bu bozulduğunda devleti değiştirme anlamındaki devrim de kaçınılmaz hale gelmektedir. Artık kişiler devleti bir arada tutan temel değerlere olan bağlılıklarını yitirmişlerdir. Bu durum iki türlü değişime yol açar. Ya anayasal düzende bir takım düzeltmeler yapılır ya da yönetim şeklinin değişmesi anlamında anayasa tümüyle değiştirilir. Böylece demokrasiden oligarşiye, oligarşiden demokrasiye, veya her ikisinden anayasal yönetime veya aristokrasiye, veya tam tersine geçişler görülür (Aristoteles, 2000, Politika, Kitap V). Buradaki değişimler konumuz itibarıyla bizim aradığımız toplumsal değişimlere işaret etse de hâlâ organik döngüsel bir değişimden bahsetmek olası değildir. Organik döngüsel değişimin izleri en açık biçimde İbn Haldun’da görülmektedir.

İbn Haldun (1332-1406)

İbn Haldun toplumların tarihini anlatmak için başladığı eserinin mukaddimesinde maddi-fiziki tabiat kanunlarının yanı sıra içtimali (toplumsal) kanunların da varlığından bahseder. Tabiatdaki kanunlar bir sebep sonuç ilişkisi içerisinde determinist bir yapı sergiliyorsa bunun karşılığı olarak toplumsal yapı ve değişimler de benzer bir illiyet bağına sahip olmalıdır. İbn Haldun buradan

hareketle tabiat kanunları dışında toplumsal kanunların varlığını bulmaya çalışmıştır. Bütün bunları yaparken de bağımsız bir bilim dalı olarak umran ilmini (burada kastedildiği anlamıyla toplumbilim ilmi) oluşturmuştur. Kendisi toplumsal yasaları açıklarken o ana kadar olmayan farklı bir bilim dalı ile uğraştığının farkındadır. Açıklamaları ile bu yeni ilmin yasalarını belirlemektedir: “Bu ilmin konusu olarak tespit ettiğimiz umranın manası işte budur. Bu sözde bir nevi fennin (ve umran ilminin) kuruluşuna esas teşkil eden mevzuu ortaya koyma manası vardır. Bununla beraber bir ilmin konusunu ispat ve ortaya koymak, o ilmi kuran kişinin görevi değildir.” (İbn Haldun, 2011: 214). Bu anlamda kendisini sosyolojinin kurucusu olarak isimlendirmek doğru olacaktır (bkz. Turan Dursun’un Mukaddime tercümesi, 1977: 21; Günay, 2001: 27; Akyüz vd., 2008: 156-157; Kongar, 2017: 63-64; Meriç, 2018a: 141).

İbn Haldun’un toplumların döngüsel değişimini savunan en önemli kuramcı olduğu söylenebilir. Bu değişimi anlayabilmek için de onun oluşturduğu asabiyet, bedevi-hadari ve umran kavramlarını anlamak gerekmektedir.

İbn Haldun Mukaddime’sine tarihçileri eleştirerek başlar. Ona göre tarih ilminin zahiri ve batını olmak üzere iki yönü vardır. Tarihçiler çoğunlukla “Dış görünüş itibarıyla eski zamanlardan, devletlerden ve önceki çağlarda meydana gelen vakalardan haber vermekten” daha fazlasını yapmazlar. Tarih bu anlamda halkın toplantı yerlerinde bir araya gelip hoş vakit geçirdiği bir meşgaleye dönüşmüştür. Halbuki tarih olayların içyüzüne de bakmalı, hakikati araştırmalı, vakaların nedenlerini ortaya koymalıdır (2011: 158). Bu anlatımlarla İbn Haldun, tarihsel sosyolojinin temellerini atmaktadır. Mukallid (taklitçi) tarihçiler “Zamanın değiştirdiği ahvalden gafil kaldı, nesillerin ve milletlerin değişen adet ve alışkanlıklarından habersiz kaldı. Taklitçi tarihçiler, önceki çağlara ait vakaların hikayelerinden ve devletlerden haber verirken bunlara dair bilgileri maddesinden tecrid edilmiş suretler ve kınından çıkarılmış kılıçlar biçiminde naklettiler.” (2011:

160). Dolayısıyla “Çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile millet ve kavimlerin hallerinin değişeceği hususunu” dikkatlerinden kaçırdılar (2011: 190). Kimi de bunun ötesinde sahte ve uydurma haberleri gerçek olanlarla karıştırarak zayıf rivayetleri süsleyerek bize sundular (2011: 158). Haberleri tahrif etmenin nedenleri genel olarak belli bir görüş veya mezhebe taraftarlık, haberi nakledenlere aşırı güven veya dikkatsizlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün bunların ötesinde en önemli neden “Umrandaki ahvalin tabiatını bilmemektir” (2011: 200). Öyleyse sosyoloji, bize doğru habere ulaşma noktasında yol gösterecektir: “Umrandan ibaret olan beşeri içtimaa (ve insan cemiyetinin yapısına) bakmak, tabiatının icabı olarak ve bizatihi hallerinden olmak üzere umrana ilhak olunan şeyle, arızı olduğu için ondan sayılmayan şeyi ve bir de umrana hiç arız olmayan hususları birbirinden ayırt etmektir.” (2011: 204).

İbn Haldun, toplum yapısına etki eden unsurları birçok başlık altında incelemiştir. Ona göre coğrafi unsurlar ve iklim (2011: 259-268), tarım koşulları (2011: 269-275), maneviyat (2011: 276-320) gibi unsurlar toplumların şekillenmesinde önemli yer tutar. Ama toplum yapılarındaki asıl farklılık müntesiplerinin “... geçim yollarının farklı oluşundan ileri gelmektedir. Çünkü insanların toplu olarak yaşamaları, sırf geçimlerini sağlamak maksadıyla yardımlaşmak içindir.” (2011: 323). İşte bu sebeple insanlar bir araya gelip önce bedevi (iptidai/göçebe) toplumları sonra da hadari (medeni/yerleşik) toplumları oluştururlar.

Bedevi – Hadari Toplum

İnsanların toplum halinde yaşamaları zaruridir. Tek başına insan, en temel gereksinimleri olan yeme ve savunma ihtiyacını dahi karşılayamaz (2011: 213-214). Bir zorunluluk olarak bir araya gelen insanlar, öncelikle tarım ve hayvancılıkla uğraşırlar. Bu birliktelik insanların gıda, barınak, elbise gibi ancak zaruri ihtiyaçlarını karşılamalarına yeter. Bu yardımlaşma sadece hayatı koruyacak ve yaşamlarına yetecek miktarda mevcut olup daha

fazlasını ihtiva etmez. Zira bunun ötesine güçleri yetmez (2011: 323-324). Dolayısıyla bedevi (göçebe) topluluklar bu şekilde oluşur.

Fakat toplumlar genişleyip güçlendikçe zenginlik ve refah artar. Böylece yerleşik hayata geçiş başlar. Yerleşik hayatta iş bölümü yaygınlaşır. Toplumun zaruri ihtiyacının üzerinde bir mal üretimi başlar. Bu da şehirleşmeyi ve sanat gibi görece düşük ihtiyaçlara yönelimi arttırır. Sonuç olarak hadarilik (medeniyet, yerleşik yaşam) bedevilikten doğmaktadır (2011: 324-326). Toplumsal refah ve iş bölümü arttıkça bedevi toplumlar medeni toplumlara evrilmektedir. Devlet sistemleri de medeni toplumlarda ortaya çıkmaktadır.

Bir sonraki aşamada ise toplumsal bozulma meydana gelmektedir. Medeni toplumlar mahiyetleri itibarıyla bu bozulmaya daha yatkındır. İbn Haldun'un ifadesiyle "Hadarilik ve şehir hayatı umranın nihayeti ve onun bozulmaya yüz tutmasıdır, hayırdan uzak olmanın ve şerrin son merhalesidir." (2011: 327). Peki bu bozulmaya sebep olan nedir? "Hadariler, çeşit çeşit zevklerle, refahın getirdiği adetlerle (menfaatlarına) yönelmekle, dünyevi arzuları üzerinde ısrarla durmakla sık sık karşılaştıkları için, bir çok kötü ve çirkin huy ile nefisleri kirlenmiştir." (2011: 327). Özellikle devlet kademelerinde meydana gelen bu bozulmalar o devletin/medeniyetin yok olmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu bozulmada şu durumlar gözlemlenir: devlet işlerini yürütmenin tamamen menfaate dayalı hale gelmesi, lüks tüketimin artması, rahat ve sefahatin artması. Bunun sonucunda da devletlerde ihtiyarlık hali ortaya çıkar. Sonunda da başka bir devletin veya cengaver bir kabilenin tebaası haline gelirler (2011: 390-392). Dolayısıyla süreç döngüsel bir şekilde sürüp gider.

Bu döngü genel olarak üç nesil içinde tamamlanır. İbn Haldun her bir neslin ömrünü de yaklaşık kameri ay takvimine göre 40 yıl olarak hesaplar. Birinci nesildekiler çetin hayat şartlarını göğüsler ve cengaver bir duruş sergilerler. Bu anlamda bedeviliğin karakteristiklerini taşırlar. Toplum içindeki asabiyyet (nesebe da-

yalı birliktelik) bağları güçlüdür. İkinci nesildeyse mülk ve refaktan dolayı bedevilikten hadariliğe geçiş başlar. Sıkıntı ve darlıktan genişlik ve bolluğa, müşterek şan sahibi olmaktan ona tek başına sahip olma arzusuna geçilir. Zillet izzete, tembellik çalışkanlığa galebe çalar. Bu suretle asabiyet duygusu körelir. Yine de ilk nesille olan bağlar sürdürdüğü için bu olumsuzluklara rağmen hâlâ tam bir toplumsal çözülme yaşanmaz. İlk nesle ait toplumsal dayanışmayı sağlayan hallere döneceklerini ümit eder veya hâlâ o özelliklerin kendilerinde mevcut olduğunu zannederler. Üçüncü nesildekiler sanki kendilerinde hiç mevcut olmamışçasına bedevilik zamanını unuturlar. Asabiyet duygusunu kaybederler. Refah ve rehavetin sonucunda cengaverlik özelliklerini kaybederler. Korkaklık hasıl olur. Artık devlet yönetilemez hale gelir. Sonuçta devlet ve devletle beraber gelişen her şey ortadan kalkar (2011: 392-394). Böylece devletlerin doğum ve ölümleri üç nesil içinde tamamlanmış olur.

Bu süreçte devlet beş aşamadan geçer. Birinci aşama zafer ve galibiyet dönemidir. Bu aşamada toprak kazanılır, vergi ve kazanç temin edilir, kazanılan topraklar korunur. İkinci aşama istibdat ve infirat dönemidir. Bu aşamada egemenlik tek bir hanedana geçer. Devletin başındaki kişi kendine taraftar olan adamlar toplar. Rakiplerini saf dışı bırakır. Hâkimiyet konusunda yakınlarına karşı mücadele eder. Üçüncü aşama dinlenme ve rahatlık devridir. Servet arttırılır. Toplanan vergilerle şehirler ihya edilir. Her alanda bir bolluk gözlenir. Dördüncü aşama kanaat ve barış safhasıdır. Sulh hâkim olur. İşlerin düzeni devam ettirilir. Beşinci aşama ise gerileme aşamasıdır. İsrâf artar. Dalkavuklar çoğalır. Hazır yeme hali hâkim olur. Devlet hazinesi boşaltılır. Önemli işlerin başına liyakatsiz insanlar getirilir. Gerçek dostların ve destekçilerin gönülleri kırılır (2011: 399-401). Özetlemek gerekirse bu beş aşama devletlerin 1) kuruluşu, 2) gelişmesi, 3) yükselmesi, 4) duraklaması, ve 5) gerilemesi aşamalarını özetler. Yine bu aşamalar döngüsel bir şekilde sürüp gider. Kısaca, İbn Haldun toplumların ve devletlerin döngüsel bir değişim takip ettiklerini belirtmektedir.

Bu anlamda organizmacı değişim kuramının önemli bir temsilcisi olarak addedilebilir.

Cemil Meriç (1916-1987)

Cemil Meriç'in toplumsal değişimle ilgili düşüncelerinin şekillenmesinde, döngüsel değişim modelini savunan İbn Haldun'un (1332-1406) yanı sıra Nicoolai J. Danilevsky (1822-1885), Oswald Spengler (1880-1936) ve Arnold J. Toynbee (1889-1975) gibi yazarların etkisi büyüktür. Meriç, toplumsal değişimle ilgili düşüncelerini çoğu zaman bu yazarların fikirlerini aktararak ifade ettiği için, onun döngüsel değişim kuramını ne derece desteklediğini anlamak bazen güçleşmektedir. Acaba Meriç salt bu kişileri ve onların değişim modellerini bize tanıtmak için mi anlatmaktadır? Yoksa bu yazarların düşünceleri aynı zamanda genel olarak kendi fikir dünyasını da yansıtmakta mıdır? Bize göre o, bahsi geçen yazarları kendisi de benzer şekilde düşündüğü için tanıtmıştır. Meriç, "Monografi, tenkit, edebiyat tarihi.. inzami taşıyan her yazıda ben yaşıyorum. Bütün bu neviler kendimi anlatmak için bir vesile. Bir Balzac'ın, bir İbn Haldun'un, bir Makyavel'in arkasına gizleniyorum, kendimi yaşıyorum onlarda.. kendi öfkelerimi, kendi ümitlerimi, kendi ümitsizliklerimi." (Meriç, 2018b: 284) derken bize bunu göstermektedir.

Son dönem Osmanlı ve ilk dönem Cumhuriyet Türk aydınının ortak bir problemi bulunmaktadır: Hayatı Batı üzerinden okumak. Son yüzyılda Batı karşısında yaşanan gerileme genç Türk aydınının öğrenilmiş çaresizliğe itmiş, Batı hayranlığıyla dinî ve millî kimlikten uzaklaştırmıştır (Yılmaz, 2017: 1118). Öyle ki, Meriç'in ifadeleriyle "Aydın, kendi tarihinden koptuğu ölçüde aydındır; kendi tarihinden, yani kendi insanından. Batı'nın temsilcisi olduğu ölçüde aydın." (Meriç, 2018a: 27). Eğer Türk toplumu bir zincirse Türk aydını da bu zincirin son halkasıdır. "Ne Avrupalı, ne Asyalı. Ne Fransız, ne Türk. Kopmuş ve bağlanamamış." (Meriç, 2018c: 156). Cemil Meriç de gençlik yıllarında bu aydın sendromunun kurbanı olmuştur. Bu dönemde inkarcı

bir maddecilik, Türkçülük, Sosyalizm (Marksizm) ve Batıcılık arasındaki geçişlerden sonra yaptığı Uzak Doğu incelemelerinde artık tarihte başka “Avrupa”ların da (medeniyetlerin) olduğunu görerek tek bakışlı ve Batı merkezli dünya değerlendirmesini bırakmış ve İslami kültürel değerleri merkeze almaya başlamıştır. Cemil Meriç’in “Ben yolumu kırk dört yaşından sonra buldum.” dediği bu yeni döneminde düşünce hayatına yön veren önemli düşünürlerden biri “İslam dünyasındaki kılavuzum” dediği İbn Haldun’dur (Meriç, 2018b: 279-283).

Meriç, İbn Haldun’u “Hem medeniyet tarihinin hem de sosyolojinin kurucusu” olarak görmekte ve ona karşı olan hayranlığını şu sözlerle dile getirmektedir: “Büyük kitapları anlamak için reşit olmak gerek. İnsanlık, *Mukaddime*’yi yeni yeni keşfediyor. Tunuslu hâkim düşündüklerimizi altı yüzyıl önce söylemiş, düşündüklerimizi ve düşünmediklerimizi.” (Meriç, 2018a: 149, 160). Peki nedir bu “düşündüklerimiz” ve “düşün[e]mediklerimiz”? Özetle, devlet de diğer içtimai müesseseler gibi değişme ve gerileme kanunlarına tabidir. Devlet başlangıçta birlik ve dostluk duygularıyla kurulur. Yönetim halk ile paylaşılır. Bir zaman sonra yönetici kesim kendini halktan soyutlamaya başlayıp lükse düşer. İstifrar artar. İhtişam ve sefahat arttıkça asabiyet bağları zayıflar. İktidar, ayrıcalıklarını sürdürmek için vergileri ve halk üzerindeki baskıyı artırır. Böylece “Devlet, efendi değiştirmeye hazırdır artık. Talipler de hiç eksik olmadığından iç ve dış müdahaleler başlar. Bu bir alinyazısı mı? Evet...” Bu alinyazısını değiştirmek mümkün değildir ama alınan tedbirlerle çöküş bir süre ertelenebilir. Bu düşüncenin doğruluğunu Osmanlı tecrübesi bize göstermektedir: “Osmanlı müverrihleri [tarihçi], acı tecrübelerin ilham ettiği bu insafsız hükümlere elbette ki, itibar etmeyeceklerdi. Bir destanı yaşıyordu onlar. Devlet-i Aliyye, bir devlet-i ebed müddet’di. Bir kıyameti yaşıyordu İbn Haldun, tahtların birbiri ardından yıkıldığı bir kıyameti. Çağımızın medeniyet tarihçileri, bir Danilevsky, bir Spengler, bir Toynbee de ondan daha mı az bedbin [kötümser]?” (Meriç, 2018a: 153-154).

İşte devlet erkanında oluşan bu kibir, çöküşün geldiğini görmeyi engellemektedir. Halbuki çöküş, kendini en zirvede gördüğünde başlamıştır. Devlet-i ebed müddet (sonsuzca kadar sürecek devlet) düşüncesinin getirdiği özgüven, çöküşü kaçınılmaz hale getirmektedir. Öyleyse Toynbee'nin ifade ettiği gibi “Medeniyetlerin de insanlar gibi değişmez bir kaderleri var: onlar da doğar, gelişir ve ölürlür.” (Meriç, 2018a: 102). Cemil Meriç, eleştirdiği yanları olmakla birlikte Toynbee'ye bu hususta katılır. Toynbee de İbn Haldun gibi çöküşü yöneticilerin zaaflarında ve yeni sorunlara aynı cevabı vermekte ısrar etmelerinde arar. Azınlığın yaratıcı gücü kaybolur; kalabalığa yol gösteremez artık. Toplum bölünür. Azınlığın karizmatik cazibesi kalmaz. Çoğunluk baştakilerden kopar ve başsız kalan kitle yeni bir kurtuluş yolu arar. Yeni yeni kurtarıcılar çıkar sahneye; kimi selameti eskiye dönüştürür, kimi kılıca bağlar ümitlerini, kimi stoacılığa sığınır, kimi yeni bir dine (Meriç, 2018a: 113).

Cemil Meriç'in bütün bunları söylemesi aslında Avrupa medeniyetinin ölüm döşeğinde olduğunu göstermek içindir. Hemen herkesin teknolojsi ve ekonomisiyle en ileride ve yıkılamaz gördüğü Batı, aslında önlenemez bir çöküşün içindedir: “Evet... kendini kainatın mihveri sanan Avrupa'yı, bu gurur ve gaflet uykusundan 1914 boğazlaşması uyandırır. Haberler karşısında dehşete kapılır Avrupalı. İçine –ilk defa olarak— bir korku düşer: ben de mi yok olacağım?” Meriç bu düşüncelerini Valery Paul'un dilinden devam ettirir: “Elam, Ninova, Babil müphem birer isimdi Avrupalı için, şairane birer isim. Ne yaşayışlarının büyük bir manası vardı, ne yok oluşlarının. Yarın, Fransa, İngiltere, Rusya... da mı güzel birer isim olacaktı sadece? Heyhat, tarihin uçurumu, bütün dünyayı kucaklayacak kadar geniş. Hissediyoruz ki, medeniyetler de hayat kadar dayanıksız...” (Meriç, 2018a: 114).

Cemil Meriç Batının çöküşünü anlatmak için Danilevsky'nin fikirlerinden de yararlanır. Her ne kadar Batı bütün medeniyet tarihini kendi gelişim çizgisi üzerinden anlatmaya çalışsa da dünyada birçok büyük medeniyet bulunmakta ve hepsi de farklı gelişim

çizgileri göstermektedir: “Kendini insanlık tarihinin mihveri sanan Avrupa zamanı çağlara ayırır: Eski Çağ, Orta Çağ, Yeni Çağ. Oysa her büyük medeniyetin ayrı bir eski çağı, ayrı bir orta çağı, ayrı bir yeni çağı vardır.” (2018a: 108). Her medeniyet kendine has değerleri gerçekleştirerek insanlığın ortak hazinesine katkıda bulunur. “Yunan medeniyeti “güzel”i yaratır; Roma, “hukuk”u. Sâmi medeniyetinin katkısı “din”. Çin, “faydalı”yı gerçekleştirir. Hindin insanlığa armağanı “hayal” ile “tasavvuf”, Avrupa medeniyetinin “ilim”. Her değerın bir gelişme sınırı vardır. Medeniyet bu sınıra varınca görevini tamamlamış olur; ölüme mahkûmdur artık. Büyük medeniyetlerden her biri ayrı bir istikamette gelişir ve kendine has değerler yaratır. Hiçbir medeniyet bütün alanlarda başka bir medeniyetten daha ileri gittiğini iddia edemez.” Öyleyse çöküş, hiçbir medeniyetin önüne geçemediği alinyazısıdır. Görevi sona eren medeniyet tarih sahnesinden çekilir (2018a: 110).

Medeniyetlerin çöküşü uzun zaman aldığı için hemen fark edilmez. Her medeniyet çöküş sebeplerini kendi içinde taşır. Avrupa medeniyeti de uzun zamandır çöküş halindedir. Kentler yaşama sevincini insandan almakta, kadınlar çocuk yapmamaktadır. Samimi bir imanın yerini bilimsel bir dinsizlik veya ölü bir metafizik almıştır. Yaşlılara saygı yerini soğuk bir maddeciliğe; gerçek değerler paraya; annelik ise yerini cinsel zevklere bırakmıştır. Emperyalizm, kuvvet ihtirası, sınıf kavgaları, işte medeniyetin meyveleri. Bu taşlaşma yüzlerce, hatta binlerce yıl sürebilir. Yaratıcı güçlerinin pırlıtsı asırlarca sönmeyen medeniyetler vardır. Ama sonunda her medeniyet yaşama gücünü kaybeder ve karanlığa gömülür (Meriç, 2018a: 111).

Meriç’e göre Türk İslam medeniyeti de benzer bir çözülme yaşamaktadır. 19. yüzyıla kadar İslamiyet bütün içtimai nizamın temeli olagelmıştır: “İslamiyet Süleymaniye’de kubbe, İtri’de nağme, Baki’de şiiir”dir. Kısaca İslamiyet hayatın her alanındadır. Ancak “Medeniyetler de ihtiyarlar. Nasların cihanşümül seyyaliyeti [akışkanlığı] kalıplaşır zamanla. Kocayan şuur ezeli hakikatin yüzeyinde bocalar. İslam’ın dünya görüşü yekpareliğini kaybe-

der. Avrupa'nın maddi fetihleri, çöküş devrinin ulemasını afallattır. İslam'ın inkırazı [çöküşü], hikmetine akıl erdiremedikleri bir gazab-ı ilahidir. Susar ve sahneden çekilirler. Yerlerini Avrupa'nın imal ettiği yeni bir insan tipi alır: müstağrip." (Meriç, 2018b: 228; 2018c: 131-166). Halbuki çözüm, sahneyi Türk İslam medeniyetinden kopmuş bu zümreye bırakmak değildir. Eğer sorun dinî ve kültürel özden uzaklaşmaksa, çözüm de bu öze tekrar sarılmak olacaktır. Çünkü, "Işık doğudan gelir." (Meriç, 2009: 190).

II. Doğrusal Değişim

A. Evrimsel Değişim Modelleri

Evrimsel modeller de organizmacı model gibi toplumun geliştiğini varsaymaktadır. Organizmacı modelde toplumsal gelişimin nihai bir noktası bulunmakta, bu noktaya varıldıktan sonra yozlaşma ve çöküş dönemi başlamaktadır. Organizmacı analogiyle ilgili düşünceler 17. yüzyıldan itibaren kıymetini yitirmeye yüz tutmuş ve zamanla yerini doğrusal ilerlemeci değişime bırakmıştır. Burada dönüşüme neden olan yaşlanma ve gerileme düşüncesi ve dolayısıyla döngüsel tekrar düşüncesi terk edilmiş ve böylece gelişimin kâmil hale gelip hep o şekilde devam edeceği iddia edilmiştir. Bu anlayışta, doğrusal bir çizgi üzerinde ilerlemenin sürekli devam ettiği varsayılır. Eğer nihai bir nokta varsa bile ondan geri dönüş olmayacaktır. Bu kuramın temel varsayımlarına göre değişim; 1) Doğaldır, 2) Tek yönlüdür, 3) Kaçınılmazdır, 4) Devamlıdır, 5) Gereklidir ve 6) Ortak nedenlerden oluşur (Nisbet, 1969: 166-212).

Evrimsel değişim kelimesi sentaks olarak biyolojik evrim düşüncesini ve Darwinizmi çağrıştırıyor olsa da aslında toplumların evrimi düşüncesi biyolojik evrim düşüncesinin kuramlaştırılmasından önce de var olmuştur. Dolayısıyla evrimsel değişim düşüncesini biyolojik evrim düşüncesinin sosyal bilimlere basitçe aktarılmış veya adapte edilmiş hali olarak düşünmek yanlış olacaktır. Hem biyolojik hem de toplumsal evrim düşünceleri Darwin'den önce de vardır. Özellikle sosyal bilimler

alanında başta Spencer olmak üzere Hegel, Comte ve Marx gibi fikir adamları toplumsal evrimle ilgili kuramsal düşüncelerini Darwin'in *Türlerin Kökeni: Doğal Seçilim Yoluyla* (2009 [1859]) isimli meşhur eserinden önce neşretmişlerdir. Eserlerini Darwin'in kitabından sonra kaleme alan yazarlar da (örneğin Sir Henry Maine, Edward Tylor, Lewis Morgan) toplumsal evrim konusuna değindikleri halde Darwin'in biyolojik evrim teorisine herhangi bir atıfta bulunmamışlardır. Bu eserlerde geçen toplumsal evrim düşüncesini Darwin'in teorisıyla ilişkilendirebilecek bir veri de görünmemektedir. Üstelik biyolojik evrimle toplumsal evrim kuramları temel farklılıklar içermektedir (Nisbet, 1969: 161). Darwin'in kendi eserinde Spencer'a yaptığı atıflar düşünülünce (2009: xix, 252) Spencer'ın Darwin'in öncülerinden olduğu söylenebilir (Appelbaum, 1970: 17).

Kısaca evrimci toplumsal değişim kuramı, biyolojik evrim kuramından bağımsız bir şekilde zamanın ruhu olarak (zeitgeist) isimlendirebileceğimiz ve unsurlarını Aydınlanma ve onun oluşturduğu modernist fikir akımlarının şekillendirdiği dönemsel (ve tabii ki bölgesel) bir ortak aklın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu bölümde toplumsal değişimi evrimsel/doğrusal bakış açısıyla açıklayan Auguste Comte ve Max Weber'in düşüncelerine yer verilecektir. Her ne kadar bu iki yazarı aynı evrimsel değişim modeli altında zikrediyor olsak da toplumsal değişime bakışları noktasında aralarında önemli farklar mevcuttur. Comte değişimi teolojik-metafizik-pozitivist düşünce evreleri üzerinden açıklar. Değişim, yapısal değişimler ve bunların birey üzerindeki etkilerinde aranır. Bu anlamıyla değişim sürecinde birey pasiftir. Weber ise değişim modelinde bireyi ve onun eylemini merkeze alır. Bireyi değişim konusunda aktif bir noktaya koyar.

Auguste Comte (1798-1857)

19. yüzyıl felsefesinde idealist ve pozitivist felsefenin öne çıktığını söyleyebiliriz. İdealist felsefenin çıkış noktası süje olup düşünce çerçevesinde kalınarak idealler geliştirilir. Felsefenin konularının

salt düşünceyle aydınlatılabileceği varsayılır. Bu düşüncenin bir temsilcisi olarak Hegel objelerin salt düşünceyle bilinebileceğini, dolayısıyla duyuşal gereçlere ihtiyaç olmadığını savunur. Buna karşın pozitivist felsefe dayanağını gerçek olanda arar. İşte Auguste Comte bu pozitivist felsefenin temsilcisi olarak karşımıza çıkar (Gökberk, 1985: 464). Kendisi bu gerçekliği toplum düzeyinde de arayarak sosyolojinin isim babası olmuştur. Bu anlamda akademik literatür genel olarak kendisini sosyolojinin kurucusu ve isim babası olarak zikreder.¹

Comte sosyolojinin yasalarını insanlık tarihinin yasaları olarak belirlediği üç dönem üzerinden arar. “Üç Hal Yasası” olarak isimlendirilen bu dönemlere göre insanlık tarihi teolojik, metafizik ve pozitif (bilimsel) düşünce evrelerine ayrılır. Comte’un felsefi düşüncesi Türkçe’ye kazandırılırken yapılan tercümelerde bu evrelerin Üç Hal Yasası olarak çevrilmesi bunların birbirini takip eden zorunlu süreçler, konumuz itibarıyla da toplumsal değişimi belirleyen basamaklar olduğunu görmemizi zorlaştırmaktadır. Comte insanlık tarihini teolojik evreyle başlatır ve insanlığın kemalini ifade eden pozitif evreyle sona erdirir. Ona göre bireyin kişisel gelişiminde de bu evrelerin izleri görülür. Diğer evrensel yasaların doğruluğu test edilebildiği gibi bu süreçler de gözlem, tecrübe ve karşılaştırma metodlarıyla test edilebilir. Ona göre bu üç evre, toplumun geçmişini yorumlamak için en doğru yaklaşımı sergiler. Bu süreçleri gözlemlmek için de en gelişmiş milletlerin gelişim seyrini incelemek gerekir. Öyleyse inceleme-ye Avrupa milletleri ve beyaz ırkın tecrübeleri üzerinden başlanmalıdır (Comte, 2009: 157-181).

¹ Buraya konudan uzaklaşmak pahasına da olsa bir not düşmek gerekir. Eğer sosyoloji ilmi için bir kurucu isim aranacaksa bu payenin yukarıda zikrettiğimiz üzere İbn Haldun’a verilmesi daha doğru olacaktır. Ama akademik literatür çoğunlukla Batı kaynaklı yayımlarla beslendiği için İbn Haldun’un sosyoloji ilmine olan katkıları kimi zaman bilerek çoğu zaman da bir bilgisizliğin sonucu olarak görmezden gelinmektedir. Cemil Meriç’in ifadesiyle “Sosyoloji tarihçileri de, sosyolojinin kurucusunu [İbn Haldun] dünyaya gelmemiş farz ederler. İrfanıyla övünen bir kıtanın, havsalaaya sığmaz hayâsızlığı veya cehaleti.” (Meriç, 2018a: 141). Bu anlamda konu tekrarına düşme pahasına da olsa İbn Haldun’un sosyoloji ilmindeki yeri ve önemi literatüre katkı sağlayan eserlerde hatırlatılmalıdır.

Teolojik düşünce evresi

Bu aşamada fenomenler değişmez kanunlar tarafından değil iradi varlıklar tarafından yönetilmektedir. Fenomenlerin doğasını ve onların üretim tarzlarını açıklamak ve bunları mümkün olduğunca insan iradesine benzetmek bu dönemin özelliğidir (2009: 160).

Teolojik evre de kendi içinde fetişizm (canlı/cansız varlıklara tapınma), politeizm (çok tanrıcılık), ve monoteizm (tek tanrıcılık) basamaklarına ayrılır. Comte insanlığın teolojik evresini fetişizm ile başlatır. Bu aşamada insanoğlu bütün dış varlıkların, yoğunluğu farklı olmakla birlikte, kendi gibi canlı olduğuna inanır. Ona göre, kimi filozoflar bu ilk evreyi atlayarak politeizmi ilk basamak saymakta ve bu aşamayı politeizmin bozulmuş bir hali olarak algılamaktadır. Bu düşünce genel olarak insanlık tarihiyle yüzleşme korkusundan kaynaklanır. Bu sebeple fetişizm evresini inkar yolu seçilir. Halbuki ne zorlu aşamalardan geçilerek bugünkü pozitivist safhaya geldiği düşünülürse, insanoğlunun gelişmişliğini göstermesi adına bu bir iftihar vesilesi olur. İlk basamak olması hasebiyle fetişizm, teolojik bir sapma değil, aksine teolojinin/ilahiyatın kaynağıdır (2009: 186-189).

Teolojinin ikinci aşamasında politeizm gelir. Comte'a göre, politeizmin fetişizmin bir türevi olarak meydana çıktığına dair şüphe yoktur. Bu bütün zamanlar ve bütün mekanlar için böyledir. Politeizmdeki tanrıların oluşumu için fetişizm gereklidir. Örneğin, deniz ve kara tanrıları olarak bulunan Yunan tanrıları o kültürde yer alan iki temel fetişten gelmektedir. Dolayısıyla politeizmin fetişizm ile olan bağı devam etmektedir. Politeizm yaşadığı dönem itibarıyla toplumsal ihtiyaçların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İnsan aklının bu bebeklik çağında sayısız çeşitteki fenomenlere karşı birçok tanrıya ihtiyaç duyulmuştur (2009: 202-209).

Üçüncü aşama monoteizmdir. Bu aşamada doğa üstü güçler artık tek bir tanrının elinde toplanır (2009: 250-303).

Metafizik düşünce evresi

Teolojik düşüncenin sona ermesiyle pozitif düşünceye geçmeden önce ara bir form olarak metafizik düşünce evresi vardır (2009: 171). Aslında metafizik evre de teolojik evre içindeki aşamalar gibi pozitif evreye geçişin bir basamağıdır. Burada animizmin fenomenlere bilinçli varlıklar olarak yüklediği değer terk edilir. Alem artık tanrı tarafından değil, bir güç, kuvvet, prensip tarafından yönetilmektedir (2009: 304-362).

Pozitif düşünce evresi

Teolojik ve metafizik evrelerden geçen toplumlar, zorunlu olarak pozitif evreye ulaşır. Bu evrenin unsurları, insanlık tarihinin şimdye kadar gördüğünden daha homojen ve daha istikrarlı yeni bir toplumsal düzen oluşturmak için beklemektedir. Bu koordinasyon önce entelektüel, daha sonra ahlaki, en sonunda da siyasi alanda olacaktır (2009: 466).

Dolayısıyla bütün toplumlar bu üç evreden geçerek değişime uğrarlar. Bu değişim evrimsel bir yön içerir, geri döndürülemezdir, zorunludur. Bu aynı zamanda değişimin organizmacı kuramların önerdiği şekliyle döngüsel olmadığını da gösterir. Comte döngüsel değişim ve salınımsal değişimle ilgili yorumları utanç duyulacak hayali tartışmalar olarak görür. O, kendinden önceki filozofların değişimi döngüsel olarak görmesinin nedenini yaşadıkları çağlarda karşılaştıkları olaylara bağlar. Bu anlamda toplumların gerilediği tezi, ortaya konuldukları zaman itibarıyla, bir yere kadar mazur görülebilir. Yunan ve Roma medeniyetlerinin gerilediğini gören felsefi çalışmalar, bu durumun geri döndürülemez olduğunu düşünerek bu yanlış düşmüşlerdir. Halbuki bütün bu süreçlerin hepsi de insanlığı bugünkü en ileri evre olan pozitif evreye getiren bir bütün içindeki gelişmelerdir. Bugünkü pozitif gelişmeyi tahmin edemeyen eski filozofların bu yanlış düşmeleri olasıdır (2009: 53).

Gelişim ancak pozitivizm ile mümkündür. Eski siyasi sistemler ve din, gelişimin önünde bir engeldir. Aslında Hristiyanlık ilk

ortaya çıktığında İsa'nın kanunlarının Musa'nın kanunlarından üstün tutulması, daha çok mükemmel olanın daha az mükemmel olanla tebdil edilmesi fikrini destekleyerek insanoğlunun ilerlemesi gerektiği düşüncesi için ilham verici olmuştur. Fakat dinin tutucu yapısı bu fikrin gelişmesini engellemiştir. Her türlü ilerlemeye Hristiyanlığın en mükemmel hal olduğu iddiasıyla ket vurulmak istenmiştir. Süreklilik koşulu ilerleme kavramının vazgeçilmez bir unsurudur. Eğer bir fikir doğası itibarıyla ilerlemeyi sınırlandırıyorsa bu fikrin sosyal olayları yönlendirecek hiçbir gücü bulunmaz. Öyleyse bu durum şunu kanıtlamaktadır ki ilerleme kavramı sadece pozitif felsefeye aittir. Bu felsefe insan doğasının ulaşacağı en son merhaledir ve kendi başına bize bu aşamalı değişimin genel seyrini gösterebilir. Bu durumda, sürekli ilerlemenin rasyonel fikirleri modern kökenlidir ve özellikle onları doğuran pozitif bilimlerin genişlemesiyle ilgilidir (2009: 54).

Comte, düzen ve gelişim uyumuna da önem verir. Eskiler düzen ve ilerlemenin uzlaşmaz olduğunu varsaysa da bu iki unsur modern medeniyetler aşamasında ayrılmaz parçalardır. İlerlemeyle tamamen uyumlu olmayan hiçbir gerçek düzen kurulamaz. Diğer taraftan da düzeni sağlama eğilimi yoksa hiçbir önemli ilerleme sağlanamaz. Bu iki unsurdan birini diğerine öncelik vermek de yanlıştır. Öyleyse pozitif sosyal bilimler ve toplumsal fizik (sosyoloji), bu iki unsurun aynı prensibin ayrılmaz parçaları olduğunu bizim dikkatimize sunmalıdır. Çağımızın şanssızlığı şudur ki bu iki unsur birbirinin karşısı olarak konumlandırılmıştır. Anarşik doktrin toplumsal ilerlemeyi sahiplenirken mürteci düşünceler düzenden yana tavır takınmıştır. Bu durumda her iki kutup kendi perspektifinden konuya yaklaşmaktadır. Bütün bu kısır döngü toplumu kapalı bir hale sürüklemektedir (2009: 3-4). Düzensizlik bilimsel ruhu yok eder. Gerçek bilim, diğer bütün düzenlerin kaynağı olan, entelektüel bir düzen kurmak ister (2009: 44). Peki hem düzen hem de ilerleme beraber nasıl mümkün olacaktır? Comte'un her iki konuya benzer derecede verdiği önem düşünülünce onun "düzen içinde bir değişim" taraftarı olduğu söylenebilir.

Max Weber (1864-1920)

Max Weber sosyolojinin konusunu sosyal davranışın yoruma dayalı olarak anlaşılması şeklinde tarif eder. Buradaki davranış/aksiyon/fiilde kişi açık veya gizli şekilde davranışına öznel bir anlam yüklemektedir (Weber, 1978: 4). Bu bakımdan Weber'e göre kişi davranışlarının öznesi ve faili durumundadır. Eylemlerimiz sosyal yapının zorunlu bir sonucu değildir. Böylece Weber toplumsal değişim konusunda bireyi merkeze alır. Weber topluma organik bir yapı olarak bakan yukarıda gördüğümüz kuramları eleştirir (1978: 14). Aslında kendisi Sosyal Darwinizm, Marksizm ve dönemin diğer izmlerine karşı katı çizgiler çekmiştir. İster mekanik ister organik, ister idealist ister materyalist olsun hâkim evrimsel ve tek nedenli teorileri reddetmiştir (Roth, 1978: xxxv).

Ona göre parçanın bütünüle ilişkisi anlamındaki işlevsel modeller fen bilimleri için geçerli olsa da toplumsal yapıyı anlamada yetersizdir. İşlevsel çerçeve ancak pratik açıdan ilişkileri resmetmek için uygundur. Fakat bunun da bilişsel değerini abartmamak gerekir. Bazı durumlarda işlevselci model belli bir olguyu açıklamak için sosyal eylem süreçlerinin anlaşılmasında tek doğru yol olabilir. Ancak anlaşılacağı üzere bu durum, sosyolojik analizin henüz başlangıcıdır (Weber, 1978: 15). Bu anlamda Weber toplumsal değişimde failin önemini belirtmekle birlikte yapının yerini de tümüyle reddetmez. Ona göre failin davranışını yorumlayarak fen bilimlerinin asla başaramayacağı bir alana girmekteyiz. Fen bilimleri sadece sebep-sonuç ilişkileriyle kısıtlı kalırken sosyoloji bize davranışı “anlama” imkânı sunmaktadır. Öyleyse öznel anlayış sosyolojik bilginin kendine has özelliğidir (1978: 15).

Weber toplumsal eylem konusunda dört maddelik bir sınıflandırma yapar: *geleneksel eylem*, *duygusal eylem*, *değersel-akılcı eylem* ve *amaçsal-akılcı eylem* (1978: 24-25). Alışkanlıklar çerçevesinde yaptığımız günlük olağan davranışlarımızın çoğu *geleneksel eylem* kategorisi altında toplanabilir. Burada alışılmış uyarıcılara neredeyse otomatikleşen tepkiler verilir. *Duygusal eylemde* anlam arayışı işin içine girer. Burada bazı uyarıcılara

karşı kontrol edilemeyen tepkiler söz konusu olur. Eylemi şekillendiren nihai değerlerin farkındalığı bakımından duygusal eylemle *değersel-akılcı eylem* ayrılır. Bununla birlikte her iki eylem türü de eylemin sonucunun başarısına değil sürecin kendisine önem verir. Eylem burada intikam gibi davranışlarla duygusal gerilimlerin azaltılmasını sağlar, özveri vb. duygusal hazlarla duyguları tatmin eder. Burada kişiler kendilerine mâl olacak sonuçları düşünmeden bir ödev, sorumluluk, dinî bir görev, onur, kişisel sadakat gibi farklı saiklerle eylemlerini gerçekleştirirler. Daha terminolojik bir ifadeyle, *değersel-akılcı eylem* failin yapılmasını zorunlu hissettiği emir veya istekleri içerir. Son eylem türü olan *amaçsal-akılcı eylemde* sonuç, araçlar ve ikincil sonuçların hepsi bütüncül olarak rasyonel şekilde değerlendirilip hesaba katılır. Bu durumda sonuca götüren alternatif yollar dikkate alınır, ikincil sonuçlar değerlendirilir ve son olarak farklı olası sonuçların görece önemi üzerinde durulur. Öyleyse davranışın geleneksel veya duygusal olarak belirlendiği durumlar artık söz konusu değildir. Seçim alternatif ve çatışan sonuçlar arasında yapılır. Sonuçlar *değersel-akılcı eylem* mantığıyla değerlendirilebilir. Bu durumda eylem seçim anlamında sadece amaçsal olarak akılcıdır (1978: 25-26). Bütün bu sınıflandırmalarla birlikte Weber, toplumsal davranışın bu saiklerin yalnız biriyle tanımlanabileceğini veya en doğru sınıflandırma şeklinin bu olduğunu düşünmez (1978: 26).

Weber toplumsal değişime egemenlik tipleri üzerinden de yaklaşmaktadır. Ona göre otorite farklı motivasyonlar üzerine kurulabilir. Bunlar en basit alışkanlıklardan en mantıklı avantaj hesaplamalarına kadar farklı düzeylerde bulunabilir. Ona göre üç tip otorite vardır: *yasal otorite*, *geleneksel otorite* ve *karizmatik otorite* (1978: 215-245).

Yasal otorite durumunda uyulması gereken şey, yasalarla konulmuş ve şahsi nitelikte olmayan bir düzendir. Bu egemenlikte gücünü yasadan alan alt birim ve kişiler de otoriteyi benzer şekilde kullanırlar.

Geleneksel otoritede itaat, ananevi olarak kutsanmış pozisyonda bulunan kişiye karşı gösterilir. Ancak buradaki itaat yükümlülüğü, resmî bir zorunluluğun sonucu değil, gelenekle belirlenmiş kişisel sadakatin bir sonucudur.

Karizmatik otoritede ise karizmatik bir lider mevcuttur. Kişiler bu karizmanın varlığı sonucu o lidere itaat ederler. Karizma, bireysel olarak bir şahsı sıradan insanlardan ayıran ve onun doğaüstü, insanüstü ya da en azından bazı özel istisnai güçlere ya da niteliklere sahip olmasını ifade eden bir kavramdır. Bu özellikler sıradan insanların ulaşamadığı ancak kutsal, ilahi kökenleri olan ya da örnek oluşturan özelliklerdir ve bir kişi bu özellikler temelinde lider sayılır. İlkel koşullarda bu nitelikler sihirli güçlere – peygamberlere, bilgelere, avcı liderlere ve savaş kahramanlarına dayandırılmıştır. Bu niteliklerin gerçek olup olmadıklarının aslında önemi yoktur. Önemli olan bu özelliklerin takipçiler veya müritler tarafından nasıl algılandığıdır (1978: 241-242).

Karizmatik otoritenin devamlı olarak istikrar içinde sürmesi imkânsızdır. Eninde sonunda ya gelenekselleşecek veya rasyonelleşerek kurumsallaşacak ya da her ikisinin bir karmasına dönüşecektir. Buna toplumun değişim yönündeki devamlı talebi neden olur (1978: 246). Weber'e göre karizmatik otoritenin oluşumu sadece liderin kişisel özelliklerine bağlı değildir. Toplumsal şartların da buna hazır olması gerekir. Onun tarif ettiği karizmatik otorite olağanüstü siyasi ve ekonomik şartlarda veya din devleti gibi psikik durumlarda oluşur. Olağanüstü durumların ortaya çıkardığı kolektif heyecan bu durumu besler. Öyleyse lidere ve onun karizmasına olan inanç toplumsal durumdan bağımsız değildir. Toplumda işler yoluna girdiğinde de bu karizmanın kurumsallaşması ve rutinleşmesi süreci başlar. Burada istenen, olağanüstü zamanların hediyesi olan karizmayı günlük hayatın bir parçası yapmaktır. Savaş kahramanı devlete, peygamber kiliseye, filozof akademiye, sanatçı okula dönüşerek kurumsallaşır (1978: 1121).

Anlaşılabacağı üzere karizma bir şekilde değişmek zorundadır. Bu değişimi zorunlu kılan sebep onu ortaya çıkaran şartlardır. Eğer

karizma kendisini ortaya çıkaran problemleri çözemediyse yerini başka bir karizmatik otoriteye bırakmak zorunda kalacaktır. Problemleri çözdüğü takdirde de kendisine duyulan ihtiyaç azalacaktır (1978: 242, 1117-1120).

Peki bu rutinleşme süreci otoriter bir devlete doğru mu yoksa demokratik bir devlete doğru mu yol almaktadır? Her ne kadar karizmatik liderliğin daha çok demokratik olmayan yönetimler oluşturduğu görülse de Weber karizmanın demokrasiyi de potansiyel olarak barındırdığını düşünür (1978: 267-271).

Weber'e göre dinî inanışlar da toplum yapısının oluşumunda ve toplumsal değişimde önemli bir rol üstlenir. Weber bu etkileri farklı dinler üzerinde arar. Örneğin ona göre İslam, Mekke döneminde dünyadan çekilme eğilimi sergileyen dindar gizli kent cemaati olarak gelişirken Medine döneminde ulusal Arap savaşçı dinine ve statü vurgusuna sahip bir dine dönüşmüştür. Din temelli savaşların ilk amacı insanların İslam'a girmesini sağlamaktan ziyade onları vergi vermeye zorlamaktı. Böylece İslam (ve onun müntesipleri), başka dine mensup insanlardan vergi alarak sosyal skalanın zirvesine çıkmaya çalıştı. Bunun sonucunda İslam'ın ilk mensupları vergi ve ganimetlerle zenginleştiler. İslam bu zenginliğin yansımalarını, kılık kıyafet ile olsun, müntesipleri üzerinde görmek istedi. Bu anlamda "statüye uygun bir yaşam" vazedildi. Weber'e göre antik İslam'da ne bireysel bir kurtuluş arayışı ne de mistik bir yönelim vardı. İslam gerçekte hiçbir zaman bir kurtuluş dinî olmamış, hatta kurtuluşla ilgili ahlaki kavramlara yabancı kalmıştı. İslam'ın en erken dönemindeki dinsel vaatleri bu dünyayla ilgiliydi. Servet, güç ve şeref tamamen askeri vaatlerdi ve öteki dünya dahi ancak bir askerin tensel cenneti olarak tasvir edilmekteydi (1978: 625). İslam'ı, içinde Eski Ahit ve Yeni Ahit unsurlarının önemli bir yer tuttuğu Yakın Doğu monoteizminin görece geç bir ürünü olarak gören Weber, İslam'ın kendini Yahudilik'ten çok farklı bir biçimde dünyayla "uyumlu kıldığını" belirtir (1978: 623).

Weber toplumsal değişimin izlerini Antik Budizm'de bu dünyayı reddeden nihai ahlak (1978: 627), erken Hristiyanlıkta ise dünyaya karşı ilgisizlik (1978: 630) olarak arar. Yahudilik bizzat dünyayı değil sadece dünyadaki egemen sosyal sınıfları reddetmesi açısından dünya yönelimlidir (1978: 611).

Weber'in din ve ekonomi arasında aradığı ilişkiler bağlamında en önemli eseri *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'dur. Kapitalizmin ruhu, para kazanmak için bir dizi tutum ve bunun kapsadığı faaliyetlerdir. Kapitalist ruh sınırsız kazancı hedefler. Sonuç, bu ölçüde kazanmanın belli bir sınırdan kurtularak bitip tükenmeyen bir süreç haline gelmesidir. Kazanmaya yönelik bu tutum, bunun kendi adına etik bir görev olduğu savunularak rasyonelleştirilir (Parsons, 2015: 590).

Weber (2013) bu eserinde dinî inançların ekonomik hayatı nasıl etkilediğini vurgular. İstatistikler sermaye sahipliğinde, girişimcilikte ve modern işletmelerin üst düzey yönetimlerinde Protestanların ve Protestan niteliğin baskın olduğunu göstermektedir. Protestanların tarihsel olarak ortalama zenginliklerinin yüksek oluşu bu durumun oluşmasında rol oynasa da başka olguların varlığı da söz konusudur. Dinsel atmosferin yönlendirdiği eğitim, meslek seçimini ve ilerideki meslek yaşamını belirlemektedir. Protestanlar ve Katolikler karşılaştırıldığında Katoliklerin kapitalist kazanca pek fazla ilgi duymadıkları görülmektedir. Öyleyse mezhepler arasındaki farklılaşmanın nedeni dış etkenlerden değil, mezheplerin içsel özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Protestanlık içsel dinamikleriyle kapitalist market anlayışının gelişmesine yardım etmiştir. Protestan ahlakı, seküler dünya düzeni içinde çalışmayı, iş kurmayı ve sermaye arttırmayı teşvik etmiştir (Bodur, 1990: 82; Akyüz & Çapcıoğlu, 2018: 87). Öyle ki modern kapitalist dünyanın ortaya çıkışında Protestan iş ahlakı önemli bir yer tutmuştur. Sonuç olarak kapitalizmin ruhunun, Protestanlığın dinî değerlerine özgü olduğu söylenebilir. Weber'in tüm bu düşünceleri toplumsal değişimde dinî değerlerin de önemli bir rolü olduğunu gösterir.

B. İşlevselci Değişim Modelleri

İşlevselci değişim modelleri de toplumlarda evrimsel anlamda doğrusal değişimi savunur. Yalnız evrimsel ve işlevsel kuramlar arasındaki ana fark, farklılaşma kavramıdır. Bu farklılaşma sonucunda işlevsel açıdan uzmanlaşmış toplumsal yapılar gelişme gösterir (Appelbaum, 1970: 48). Toplumsal yapı bir organizmaya benzer ve bu organizmanın hayatta kalması organları arasındaki mükemmel uyuma bağlıdır. Nasıl ki biyolojik evrime göre organizma kendi varlığının daha ileri formlarına geldikçe organları daha fazla farklılaşır ve bunlar arasındaki uyum ve işleyiş daha karmaşık hale gelir, toplum da daha ileriki merhalelerinde içindeki unsurların farklılaşarak uzmanlaşması ile daha mükemmel bir hale gelir.

İşlevselci modellerde yapı vurgusu fazladır. Sosyal yapı tanımlanması zor olmakla birlikte genel olarak toplumda insanların beraber yaşamalarını sağlayan kurumların (aile, cemiyet, eğitim, hukuk, siyaset, iktisat, din, vb.) istikrarlı birlikteliği olarak anlaşılabilir.

Sosyoloji, toplumu incelerken onun içindeki unsurları ve arasındaki ilişkileri nesnel bir gerçeklik içinde sunmak ister. Böylece bu ilişkileri doğuran nedenleri, onların sonuçlarını, vb. süreçleri anlama ve yorumlama imkânı doğar. Toplumu bireyler oluşturur fakat toplum tek tek bireylerin toplamından fazlasını ifade eder. Toplumu bireyler arasındaki ilişki yumağı meydana getirir. Toplumsal değişim de genel olarak toplumsal yapılarda meydana gelen değişimler olarak düşünülür. Ancak bu noktada, bu değişimde kimin aktif rol oynayıp değişimi meydana getiren, kimin de pasif rol oynayıp meydana gelen değişimden etkilenen taraf olduğu sorusu ortaya çıkar. Acaba toplumsal yapıyı bireyler arasındaki ilişkilerin yönü mü belirlemektedir? Yoksa bireyler arasındaki ilişkiye yön veren, yapının kendisi midir? Eğer ilk soruya olumlu cevap veriliyorsa toplumsal yapılara bireylerin özgür eylemlerinin yön verdiğine inanılıyor demektir. Burada kişiler kendi eylemlerinin faili/aktörüdürler. Eğer ikinci soru olumlu yönde cevaplanıyorsa bu durumda insanların

özgür eylemliliğinin olmadığı, davranışların yapısal sistemler tarafından belirlendiği düşünülüyor demektir. Öyleyse, toplum yapıları bir ilişkiler sistemi, bizim eylemlerimiz de bu sistemin bir sonucudur. İşte yapısalcı/işlevselci görüş, insanların toplum tarafından meydana getirilen sosyal varlıklar olduğunu düşünür. İşlevselciliğe göre toplumsal yapılar ve kurumlar çevresel koşullara yönelik uyumlu bir yanıt olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla yapıları ve kurumları oluşturan insan failliği/aktörlüğü değil, kendilerini üreten çevresel koşullarla ilişkili olarak doğal seçim süreçleridir (Walsh, 2014b: 23-40).

Sosyal yapının gereğinden fazla vurgulanması insan aktörlüğünü (*agency*) pasifleştirmektedir. Aslında insanın davranışlarına karar verirken ne kadar özgür olduğu anlamındaki eylemlilik konusu, işlevselci kuramdan önce de zihinleri meşgul etmiştir. Sosyologlara göre eylemlilik, önceleri insan doğasının ve toplumsal yaşamın dışında doğa güçlerinde aranmıştır. Bu güçler kimi zaman animistik formlar, kimi zaman kişiselleştirilmiş tanrılar kisvesine bürünerek bireysel ve toplumsal hayatı kontrol edip şekillendirmiştir. Daha sonra eylemlilik doğa üstü güçlerden doğa güçlerine indirilmiştir. Artık toplumların fiziksel, biyolojik, iklimsel, coğrafi koşullara bağlı olarak oluştuğu ve değiştiği düşünölmeye başlanmıştır. Eylemlilik sekülerleşerek insana daha fazla yaklaşmıştır. Fakat bu durumda bile hâlâ insanın varlığının dışında konumlanmaktadır. Bundan sonraki aşamada insanın kendi fiilleri konusunda özgürlüğü insanlara atfedilmeye başlandıysa bile, bu güç bütün insanları kapsamamış, peygamber, kahraman, lider, komutan, kaşif, mucit, dahi vb. insanlara hasredilmiştir. İnsanların geri kalanı hâlâ bu önemli şahsiyetlerin ve onların karizmasının tebaası hükmündedir. İnsan eylemine karizmatik şahsiyetler yön vermektedir. Eylem artık kişilere hasredilse bile henüz toplumun geneline atfedilmemektedir (Sztompka, 1993: 191).

İşte işlevselcilerin, çoğu zaman tanımlandığı biçimiyle yapısal-işlevselcilerin, insan eylemliliğine bakışı bu aşamada kalmıştır. Bu

anlayışa göre eylemlerimiz ve dolayısıyla toplumsal değişim tek tek kişiler tarafından değil yapı tarafından belirlenmektedir. Çoğu zaman insan olarak kendi eylemimize kendimiz karar verdiğimizizi düşünsek de aslında bu yanılsamadır, “sahte bir bilinçtir” (bkz. Mahmood, 2005: 6-11). Toplumsal istekleri kendi isteğimizmiş gibi algılamanın sonucunda yaptığımız eylemlerin de kendi isteklerimizin bir sonucu olduğunu düşünürüz. Halbuki, onlar da bizim gerçek isteğimiz değil toplumun bize dayattığı düşüncenin oluşturduğu birer eylemdir. Bir insanın eylemlerinde özgür olması demek, onun davranışlarının gelenek-görenek veya toplumsal baskının sonucu olarak değil, kendi özgür iradesinin bir sonucu olarak ortaya çıkması demektir. Yapısal-işlevselci bakış açısına göre de bu mümkün görünmemektedir. Aşağıda toplumsal değişimi bu çerçevede değerlendiren Emile Durkheim, Talcott Parsons ve Mübecessel Belik Kıray’ın fikirlerine yer verilecektir.

Emile Durkheim (1858-1917)

Emile Durkheim, yaptığı alan araştırmaları ve ortaya koyduğu kuramsal temellerle sosyolojinin en önde gelen isimlerinden olmuş ve çoğu zaman sosyolojinin gerçek anlamda babası olarak adlandırılmıştır. Durkheim, 1893 yılında doktora tezi olarak yazdığı *Toplumsal İşbölümü*’nde toplumsal değişimin yasalarına değinmiştir. Ona göre toplumlar, üretim sürecinde benzer pozisyonlara sahip kişiler arasındaki ilişkilerde ortaya çıkan morfolojik formlardan (mekanik dayanışma), daha yüksek derecede farklılıklar ile karakterize olmuş morfolojik formlara (organik dayanışma) geçerek değişmektedir.

Durkheim’a göre iş bölümünün gitgide yaygınlaştığı ve derinleştiği bir çağdan geçmekteyiz. İşbölümünü genellikle ekonomik gerçekler üzerinden arama eğilimi mevcut olsa da onun toplumsal yaşama bakan yönleri de vardır. Örneğin fabrikalarda iş bölümü yaygınlaşmakta ve uzmanlaşma artmaktadır. Her ne kadar bu evrimsel değişim kendiliğinden ve herhangi bir çabanın ürünü olmaksızın ortaya çıkmış olsa da bu durumun neden ve sonu-

cunu arayan ekonomistler iş bölümünü eleştirmemektedir. Öyle ki ekonomistler bu durumu insan toplumlarının yüce bir yasası ve ilerlemenin bir koşulu olarak görmektedir (Durkheim, 1984: 1). Fakat iş bölümü gerçeği yalnız ekonomi dünyasına özgü değildir. Onun artan etkisi toplumun en değişik alanlarında görülebilmektedir. İster hukuksal ister siyasal veya yönetsel alanda olsun, işlevler gittikçe daha çok uzmanlaşmaktadır. Sanatsal ve bilimsel alanlar da hakeza aynı değişimi yaşamaktadır. Felsefenin tek bilim olduğu zamanlar geride kalmış ve felsefe farklı konu, yöntem ve bakış açılarına sahip birçok inceleme alanına ayrılmıştır. Bilim adamları artık birçok bilim dalına aynı anda hâkim olmayı bırakın, tek bir bilim dalının bile bütün alanlarına hâkim olamaz hale gelmiş durumdadır (1984: 2). Biyoloji de bize canlılar hiyerarşisinde üst basamakta bulunan organizmanın iş bölümünde daha fazla uzmanlaştığını göstermektedir. Dolayısıyla insanoğlunun gelişimi bu konuda nasıl bir pozisyon sergileyeceği ile doğrudan alakalıdır. İşbölümü her ne kadar doğal bir yasa olsa da ona karşı takınılacak tavır ahlaki bir durum sergilemektedir. Bu durumda kendi kendine yeten bir canlı olmaya mı çabalamalıyız, yoksa bir organizmanın parçası mı olmalıyız? Bu konudaki argümanlar genel olarak zamanımıza kadar birbirine üstünlük sağlayamamıştır. Ancak günümüzde iş bölümünün gitgide bir ödev bilincine dönüştüğü görülmektedir (1984: 3). İşte toplumsal değişimin yasalarını da bu değişim belirlemektedir.

Bütün bunlarla birlikte iş bölümünün oluşturduğu bazı kaygılar da mevcuttur. Karl Marx'ın *yabancılaşma* teorisine benzer şekilde iş bölümüne yönelik getirilen eleştirilere karşı Durkheim iş bölümünün önemini vurgulamaya devam eder (1984: 5-7). Ona göre çalışanların üretim güç ve becerisini arttırması sebebiyle iş bölümü toplumların düşünsel ve maddi gelişiminin zorunlu bir gereğidir. Bu anlamıyla medeniyetin de kaynağıdır (1984: 12).

Durkheim iş bölümüne farklılıklar üzerinden yaklaşır. Her ne kadar bizim gibi düşünen ve hisseden, dolayısıyla kendimize benzeyenlere karşı bir yakınlık hissediyor olsak da bunun tersi de

çoğu zaman mümkündür (1984: 16). Aslında farklılıklar üzerinden de bir birliktelik söz konusudur. Böylece eksik yönlerimizi tamamlayıp toplumsal bir birliktelik oluştururuz. Zayıf güçlüye, çekingen girişkene bunun için ilgi duyar, yakınlık kurar, arkadaş olur (1984: 17). Durkheim aynı prensibi evlilik birlikteliği üzerinde de uygular. Evlilik bağı için çiftler arasında belli bir uyumun olması gerektiği doğrudur. Ama bu uyum da birleştirdiği bireylerin arasındaki benzerlik üzerine değil farklılıklar üzerine kuruludur. Erkek ile kadın birbirinden farklı oldukları için birbirlerini tutkuyla ararlar. Elbette burada bahsedilen farklılıklar da gelişigüzel karşıtlıklar değildir. Biri diğerini gerektiren ve tamamlayan farklılıklardır. İşte evlilikteki cinsellik de bu iş bölümünün bir sonucu ve aile birliğinin kaynağıdır (1984: 18). Aile rollerindeki iş bölümü derinleştikçe kadın ve erkek rolleri de farklılaşıyor. Bugün kadınlara atfedilen nezaket gibi özelliklerin eski çağlarda kadına ait bir özellik olmadığı anlaşılıyor (1984: 19). Modern zamanlara geldikçe evliliğin geliştiği ve yarattığı ilişkiler ağının derinleştiği görülüyor. Evliliğin yapılaş koşulları, sona erdirmeye koşulları ve sona erme durumunda ortaya çıkacak sonuçlar, gittikçe daha belirgin ölçülere bağlanıyor. Çeyiz adetiyle, her eşin kendi serveti ve eşinin serveti üzerindeki hakları belirleniyor (1984: 20). Kısaca kadın ve erkek rolleri büyük bir iş bölümü olarak karşımıza çıkıyor. Kadın savaştan ve kamusal işlerden el çekmiş, ev işleri rollerinde uzmanlaşmış bulunuyor. Modern zamanlarda kadın ve erkek rollerinin tekrar yakınlaştığı ve uğraşlarının benzeşmeye başladığı söylenebilir. Fakat bu durumda bile kadının kendi doğasını yaptığı işlere yansıttığı görülmektedir. Öyleyse kadın ve erkek işlerinin tekrar benzeşmeye başlaması gibi görünen bu süreç bile aslında yeni bir farklılaşmanın başlangıcından başka bir şey değildir (1984: 21).

Bütün bu örnekler iş bölümü ile ekonomik üretimin ve verimliğin artışı değil, dayanışmanın -başka bir deyişle toplum olmanın- artışı vurgulamaktadır. İşbölümü bu anlamda toplumun güzelleşmesi ve iyileşmesi için değil, var olabilmesi için gerek-

lidir. Örneğin eşler arasındaki bu iş bölümünü belli bir noktanın altına getirirsek evlilik müessesesi ortadan kaybolur ve yerini geçici hazların hâkim olduğu cinsel münasebetler alır. Bir başka ifade ile cinsiyetler arasındaki bu iş birliği olmasaydı toplumsal yaşam mümkün olamazdı (1984: 21).

Durkheim toplumsal dayanışmanın iş bölümüyle sağlandığını düşünmekle birlikte bu durumu doğrudan gözleyemeyeceğimizi belirtir. Bu sebeple onun yansımalarını hukuk düzeni içinde arar (1984: 24). Bunun üzerinden de mekanik ve organik dayanışma farklılaşmasını açıklar. Ona göre baskıcı hukuk kuralları mekanik dayanışmayı resmeder. Bilinçlerin benzerliği, baskıcı önlemlerin tehdidi altında, herkese aynı inanç ve uygulamaların dayatıldığı hukuk kurallarını doğurur. Benzerlik ne kadar güçlü olursa, toplumsal yaşam o kadar çok dinsel yaşamla karışmaktadır. Diğer taraftan iş bölümü ise bölünen işlevlerin niteliğini ve aralarındaki bağları belirleyen hukuk kurallarını doğurmaktadır. Kuralların ihlali, ceza niteliğinde olmayan birtakım onarıcı önlemlerin alınmasını gerektirmektedir (1984: 172).

Mekanik dayanışma cansız bir yapının öğelerini birbirine bağlayan uyuma benzemesi sebebiyle bu ismi alırken organik dayanışma canlı yapıların birliğini sağlayan uyuma benzetilmiştir (1984: 84). Durkheim'a göre, görece daha basit toplumlar mekanik dayanışmanın özelliklerini sergiler. Bu toplum yapısında henüz iş bölümü derinleşmemiştir. Bu yapıda toplum molekülleri kendi başlarına otonom bir hareket sergilemeyip toplum bütünlüğü içinde hareket eder (1984: 84). Dolayısıyla toplum yapısı, farklılıklar üzerine değil birliktelikler üzerine kuruludur.

Buna karşın, organik dayanışmanın olduğu toplumlarda toplumsal yapı, türdeş unsurların birleşmesiyle değil, her biri özel bir role sahip olan ve kendileri de çeşitli parçalardan oluşan farklı organların birleşmesiyle oluşturulan bir sistemin ürünüdür (1984: 132). Bu durumda organik dayanışma, farklılaşmaya dayalı iş bölümünün ve uzmanlaşmanın arttığı modern toplumlarda görülür.

Durkheim mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçmeyi modern toplumların bir zorunluluğu olarak görür. Ona göre mekanik dayanışmanın giderek alanını yitirmesi ve organik dayanışmanın yavaş yavaş üstün duruma gelmesi tarihin bir yasasıdır. Bir cismin molekülleri arasındaki ilişkiler değiştiğinde biçimi de zorunlu olarak değişir. Öyleyse insanların dayanışma biçimi değiştiğinde toplum yapısı da değişmektedir (1984: 126).

Durkheim toplumsal dayanışmanın her zaman mükemmel şekilde işlemediğinin farkındadır. Ona göre bu durum iş bölümünün hastalıklı biçimlerinden kaynaklanmaktadır (1984: 291). Mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçişte iş bölümünün artması normal şartlarda dayanışma sayesinde toplumsal bütünlüşmeyi gerektirirken bu değişimin hızına toplumsal her olgunun ayak uyduramaması kuralızsızlık (anomi) halini beraberinde getirmektedir. Toplumsal değişim sürecinde iş bölümünün dayanışma sağlayamaması, organlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmiş olmamasından, diğer bir ifade ile anomie durumunda bulunmalarından dolayıdır. Bir kurallar demeti, toplumsal işlevler arasında kendiliğinden kurulan ilişkilerin zamanla aldığı belirli biçimi anlattığına göre, dayanışma içindeki organların yeterli biçimde ve yeter süreyle birbirleriyle temasta bulunduğu bir yerde anomie durumundan söz edilemez (1984: 304).

Durkheim toplumda oluşan bu kuralızsızlık durumlarını intiharın da önemli sebepleri arasında saymaktadır. Kişisel ihtiyaçlar ve bunların sağlanmasının koşulları toplum tarafından belirlenmektedir. Ortak inanç ve uygulamalar kişiyi toplumun bir parçası yapmakta ve ortak bir bilincin oluşmasını sağlamaktadır. Bu düzen bozulduğunda ise birey artık kaldıracabileceğinin üzerinde bir yüke maruz kalmakta ve anomik intihar için şartlar oluşmaktadır (Durkheim, 1951).

Son olarak Durkheim'in dinî değişim hakkındaki düşüncelerine bakacak olursak Durkheim dinin olgusal bir gerçeklik olduğunu, bu anlamda da sosyoloji ilminin konusu olduğunu ifade eder. Ona göre dinin geçmişte oynadığı rolü gelecekte de oynaması

artık mümkün değildir. Eski tanrılar yaşlanıp ölürlen yeniileri de doğmamaktadır. Ancak yine de dinin tamamen ortadan kalkacağını söylemek de mümkün değildir. Hiçbir kutsal kitap sonsuza değin yaşayamayacağı gibi, insanlığın artık başka kutsal yasalar algılamayacağını düşünmek için de hiçbir neden bulunmamaktadır (Durkheim, 2010: 583-586).

Talcott Parsons (1902-1979)

Parsons'ın toplumsal değişim üzerine yazıları daha henüz 20 yaşında bir lisans öğrencisiyken yazdığı dönem ödevine kadar geri gider. Parsons burada kişinin toplumla olan ilişkisini bir şişe içerisindeki gaz moleküllerine benzetir. Burada iki türlü etkileşim vardır. Her bir molekül şişedeki diğer moleküllerle sıkı bir bağ gösterir ve aynı zamanda bu ilişki içinde buldukları kabın büyüklüğü, sıcaklığı ve şekli gibi faktörlere bağlıdır. İşte insan da daha kompleks olmakla birlikte bu moleküller gibi diğer insanlarla olan ilişkilerinin etkisi altındadır ve yaşanan fiziksel çevrenin kısıtlamalarıyla karşı karşıyadır (Parsons, 1996[1922]: 13). Öyleyse, bir bebek daha doğar doğmaz çevrenin etkisi başlar. Büyüdükçe bu etki de artarak devam eder. Bu etki sonucunda çocuk yaşamını çevrenin istekleri doğrultusunda düzenler. Bu uyum bilinçli bir tercihin ürünü değildir ve henüz çocuğun bilişsel yeteneği tam gelişmeden uyum süreci tamamlanır. Burada davranışlar bir alışkanlık/huy halini alır. Bu oluşumda tek yönlü bir etkileşim olmasa da toplum ve kurumların kişi üzerindeki etkisi karşısında, kişinin onlara karşı olan etkisi önemsiz denilebilecek kadar azdır. Toplumun kişiler üzerindeki bu etkisi asimilasyonu doğurur. Toplum kişiyi bir hamur gibi yoğurup ona şekil verir. Her ne kadar tek bir kişinin toplum üzerindeki etkisi çok kısıtlı olsa da çok sayıda birey toplum üzerinde aynı yönde etkide bulunursa bu durumda toplumda da değişme gözlenir. İşte bu sebeple toplum ve kurumlar devamlı bir değişim içindedir (Parsons, 1996: 16).

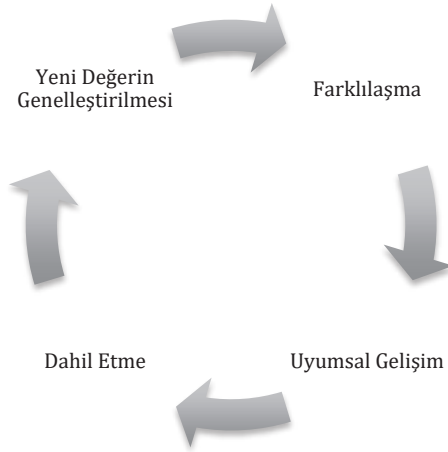
Canlının bu adaptasyonu basit bir uyumu değil aksine yaşayan bir sistemin çevresiyle başa çıkma kapasitesini ifade eder (Par-

sons, 1964: 340). Biyolojik evrim gibi sosyo-kültürel evrim de basitten kompleks formlara doğru farklılaşarak ilerleme gösterir. Fakat bu evrim genel kanaatin aksine belli bir çizgide ilerlemeyip farklı form ve tipler içerir (Parsons, 1977: 24). Değişim, toplumsal sistemin işlevsel ihtiyaçlarını karşılamak için farklılaşma ve bütünlüşme süreçleri sonucunda meydana gelir.

Genetik olarak edindiğimiz konuşma, yemek yeme, cinsel yaşam gibi biyolojik özelliklerimizin uygulanış şekli toplumdaki farklılıklar göstermektedir. Öyleyse eylem öğrenilmiş bir toplumsal üründür (1977: 27). Eğer bu davranışlar toplum tarafından şekillendiriliyorsa bunların da ilkel bir biçimi olması gerekir. Bu düşünce sonucunda Parsons toplumların evrimini ilkel, orta düzey ve modern olmak üzere üç seviyeye ayırır (1977: 25).

İlkel seviyede eylem sistemi henüz bir farklılaşma ortaya çıkarmamıştır. Sosyal, kültürel ve kişilik seviyelerinde farklılaşma oluşmamıştır. Toplumsal ikelliği iki kriter üzerinden bulabiliriz: güçlü dinî bağların varlığı ve akrabalık ilişkilerinin önemi. Bunların yanında teknoloji ve sembolik iletişim de ilkel toplumsal sistemleri tanımlamak için kullanılabilir (1977: 28-29).

İlkel toplumlar fiziksel, biyolojik, kültürel, sosyal ve psikolojik çevrelere daha iyi uyum gösterebilmek için toplumsal tabakalaşmanın bulunduğu bir sistem geliştirmeye zorlanırlar. Yukarıda bahsedildiği gibi toplumun devamını sağlayan işlevler olan farklılaşma ve bütünlüşme bu tabakalaşma sistemi sayesinde varlığını sürdürür. Toplumsal farklılaşma kaçınılmaz bir süreç olmakla birlikte eğer toplumun evrimsel bir gelişimi olacaksa bu ancak sözü edilen farklılaşma ile mümkün olabilecektir. Fakat bu farklılaşma tek başına toplumsal değişimi oluşturmaz. Farklılaşma birbiriyle ilişkili dört ayaklı yapısal değişimin sadece bir ayağıdır. Değişimin diğer parçaları *uyumsal gelişim* (adaptive upgrading), dâhil *etme* (inclusion) ve *yeni değerlerin genelleştirilmesi* (value generalization) süreçleridir (1977: 48) (Şekil 2).



Şekil 2. Parsons'a Göre Toplumsal Değişim Süreçleri (Parsons, 1977: 48-50)

Farklılaşma toplum yapısı için bir toplumsal unsurun iki veya daha fazla unsura bölünerek farklı karakteristikler ve işlevsel önemler kazanmasıdır. Örneğin akrabalık bağıyla kurulu olan bir hane halkı, köy toplumunda hem ikameti hem de tarımsal üretimi temsil eder. Ancak günümüz toplumunda en verimli iş üretimi hane halkı mensuplarının uzmanlaşmış alanlarda çalışmasıyla mümkün olmaktadır. Böylece bir rol iki farklı unsura bölünmüş ve onların işlevleri ayrılmıştır. Benzer işlevsel farklılaşmalar sosyal normlar ve değerler için de geçerlidir.

Eğer farklılaşma daha iyi bir sistemin oluşmasını sağlayacaksa, ortaya çıkan yeni unsurların, yerini aldıkları önceki unsurun ana işlevlerini aynı şekilde yürütmeleri gerekir. Dolayısıyla bu yeni unsurlar *uyumsal gelişim* göstererek önceki unsurun görevlerini yüklenmelidir. Parsons'ın yukarıda verdiği hane halkı örneğinden devam edecek olursak hane halkı ilkel toplumda tarımsal üretim üzerinden ekonomik kazancı temsil ederken bu gelişimin sonucunda modern toplumda ekonomik kazancı hane halkının fabrikalarda çalışma fonksiyonu icra etmektedir. Fabrikaların ekonomi üretimi hane halkının ekonomi üretimine göre çok daha

verimlidir. Evrimsel değişimdeki *uyumsal gelişim* işte budur. Bu değişim yine de eski fonksiyonların tamamen ortadan kalkması anlamına gelmez. Hane halkı ekonomi üretimi anlamında gücünü kaybetse de diğer alanlardaki fonksiyonunu devam ettirebilir.

Farklılaşma ve uyumsal gelişim süreçleri, önceden toplumsal olarak dışlanan fakat sistemin işleyişine katkı sunacağı düşünölen grupları da sisteme dâhil *etme* sürecini zorunlu kılar. Örneğin tabakalaşma sonucunda alt ve üst sınıflar arasındaki ayırım alt sınıfı ikinci sınıf vatandaş gibi hissettirmemeli ve onu da sisteme dâhil etmelidir.

Değişimin son ayağı toplumun değer sistemleri ile olan ilişkisidir. Değişimin oluşturduğu yeni unsurların değeri de *yeni değerin genelleştirilmesi* yoluyla toplumun değer sistemine dâhil edilmelidir (Parsons, 1977: 48-50).

Parsons'ın toplumsal evriminin ikinci aşamasında orta düzey toplumlar bulunur. Burada gelişim yazılı dil ile karakterize olmuştur. Bu düzeyde de yine iki aşama bulunur. İlk aşamada toplumlar ancak zanaat okuryazarlığına ve ilkel kozmolojik din biçimlerine sahip olabilmıştır. İleriki aşamada ise üst sınıfın tamamının okur-yazarlığı söz konusudur ve din de sistematik bir yapı kazanmış ve yazılı gelenek haline gelmiştir. Kurumlardaki dinî ve siyasi yapı çoğu zaman örtüşmeye devam etse de bu ikisi arasındaki farklılaşma belirginleşmeye başlar. Bu durum dinî ve seküler ayrışmanın belirgin hale gelmeye başladığını gösterir. Bu aşamada üç sınıfsal oluşum göze çarpar. En üstte siyasi ve dinî otoriteye sahip karizmatik hükümdarla ilişkili grup bulunur. Orta grup toplumun daha rutin işlevlerinden sorumludur. Buradaki sıradan halk kitlesi toprağa bağlı işlerle uğraşır. Son grup toplumun gelişmesi için önemli roller üstlenen zanaatkarlar ve tüccarları içine alır (Parsons, 1977: 51-52).

Toplumsal evrimin son aşamasında modern toplum bulunur. Avrupa'da yaşanan Rönesans hareketleriyle sanat ve bilime yön veren dinden bağımsız seküler bir kültür oluşmuştur. Böylece

kültürel farklılaşma süreci, toplum ve kültür arasında eskisine nazaran daha keskin bir ayrım oluşturmuştur. Fakat yaşanan farklılaşma bu iki unsuru birbirlerinden uzaklaştırmamış aksine yeni bir bütünleşme oluşturmuştur (Parsons, 1977: 134). Parsons, moderniteye doğru evrilen toplumda ortaya çıkan bu yeni bütünleşmeyi sistemin dört işlevsel zorunluluğu üzerinden açıklar: *uyum, hedefe ulaşma, bütünleşme ve örüntüleri muhafaza etme* (AGIL: *Adaptation, Goal attainment, Integration, Latency*). Her sistem ayakta kalabilmek için bu dört işlevsel gereği yerine getirmelidir. Bu işlevlere uygun bir biçimde toplum analitik olarak dört alt-sisteme bölünebilir: *ekonomi, yönetim, topluluk, örüntülerin devamı* (*Economy, Polity, Societal community, Pattern maintenance*). Uyum işlevinin alt-sistemi olan ekonomi, davranışlarla ve onun üzerinden de fiziksel dünya ile ilgilidir. Hedefe ulaşma işlevinin alt-sistemi olan yönetim, toplumun bireylerinin kişilikleriyle ilgilidir. Örüntülerin muhafazası işlevinin alt-sistemi olan örüntülerin devamı, toplumun kültürel sistemle olan ilişkisi ve onun üzerinden de nihai gerçeklikle ilgilidir (Tablo 1).

Tablo 1. Parsons'ın Eylem Sistemleri

Temel Fonksiyon	Alt-sistem	Değişim Süreci	Yapısal Bileşenler	Sistemler
Uyum	Ekonomi	Uyumsal gelişim	Roller	Biyolojik
Hedefe ulaşma	Yönetim	Farklılaşma	Kolektifler	Kişilik
Bütünleşme	Topluluk	Dahil etme	Normlar	Toplumsal
Örüntüleri muhafaza	Örüntülerin devamı	Yeni değerlerin genelleştirilmesi	Değerler	Kültürel

Özetlemek gerekirse toplumlar da canlı organizmalar gibi çevreye uyumla değişir ve gelişirler. Bu değişim çevrenin istek ve ihtiyaçlarını yerine getirecek işlevsel farklılaşma ve uzmanlaşmayla mümkün hale gelmektedir. Artan işlevsel farklılaşma bunlar arasında uyumu oluşturacak bir bütünleşmeyi ve tabakalaşmayı zorunlu kılar.

Metin boyunca uyum üzerine yapılan vurgulardan anlaşılacağı üzere Parsons, bütün bu değişim süreçleri içerisinde yapının stabil kalması gerektiğini savunur. Burada stabiliteden kasıt toplumun ister hareket halinde ister durağan olsun kararlı bir denge (*stable equilibrium*) durumunu sürdürmesidir. Sistemin denge halinde olması, yapı ve bu yapı içinde süregelen değişimlerin sistemin sınırları içerisinde kalmasını ifade eder. Burada değişime neden olan etkenler, sistem tarafından nötralize edilir ve değişim sistem içinde kalır. Parsons buna örnek olarak vücut sıcaklığımızı korumamızı verir. Dış sıcaklık değişse bile vücudumuz metabolizmamızı yavaşlatarak veya hızlandırarak vücut sıcaklığımızı dengede tutar. Değişimin sistem içerisinde bir dengede tutulamaması yapısal değişimlere neden olur (Parsons, 1985: 256-257).

Mübeccel Belik Kıray (1923-2007)

Mübeccel Kıray 20. yüzyılın ikinci yarısında eserler veren bir sosyolog olarak yapısal-işlevselci değişim modelinin Türkiye'deki önemli bir temsilcisi olmuştur. Kıray bir sosyal yapıya şekil veren değişken ve özellikleri dört ana grup altında toplar; doğal kaynaklar, doğal kaynakları işlemek için kullanılan teknoloji, nüfus ve özellikleri ile sosyal organizasyon. Bu değişkenler arasındaki iletişim, değerler sistemini doğurur. Bu değişkenler birbirlerine bağlı oldukları için toplum çoğu zaman görece bir denge içerisinde. Bu unsurların herhangi birinde meydana gelen değişim var olan dengelyi bozar ve bunun sonucunda diğer unsurlarda da yeni duruma uyum sağlamak için değişim meydana gelir. Bütün bu değişim süreçleri sonucunda toplum yeniden

fonksiyonel bir bütün haline gelir ve tekrar görelî bir dengeye kavuşur (Kıray, 1999: 155, 312).

Değişim devamlı bir süreçtir. Toplumlar değişirken de parça parça değişmezler. Toplumsal değişim, zincirleme bir reaksiyon şeklinde cereyan eder. Bir unsurun değişmesi diğer unsurların da değişimine yol açar. Bütün bu değişim süreçlerinde toplum kendini düzenleyerek yeniden bir bütün haline gelir (Kıray, 1999: 313).

Kıray toplumsal değişim konusunu tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş ve bu sürecin doğurduğu nüfus, göç ve kentleşme hareketleri üzerinden inceler. Ona göre, basit teknoloji tarım ekonomisine dayalı bir toplumda, nüfusun büyük çoğunluğu köy ve kırsal alanlarda yaşamak zorundadır. Bu nüfusun ürettiği artı değer ancak yüzde yirmi civarında bir nüfusun kentlerde yaşamasına izin vermektedir. Sanayi toplumuna geçişle birlikte artan teknolojik imkânlarla insan gücünün önemi azalmaya başlamıştır. Bunun yanında binlerce yıldır görece dengede duran nüfus sayısı, özellikle ortalama insan ömrünün uzamasıyla hızlıca artmıştır. Kırsalda azalan işgücü ihtiyacı ve artan nüfus, geçimin zorlaşmasına neden olarak kente göçü ve kentlileşmeyi arttırmıştır. Bütün bu süreçler, ataerkil aile yapısını ve eskiden köylerde kurulmuş olan ağalık sistemini değiştirmektedir (Kıray, 1999: 155-156, 312-315).

Kıray'ın kent ve köy sosyolojisi üzerine yaptığı saha çalışmaları Türkiye'de son yüzyılda yaşanan hızlı değişime ışık tutması bakımından da önemlidir. 1950'lerden sonra artan teknolojik imkânlar ve 1960'lardan sonra artan kentleşme, Türkiye'yi hızlı bir değişimin içine sokmuştur. Gerçi Kıray bu değişimin hızını modernliğe geçme anlamında yeterli bulmaz. Ona göre toplumsal unsurlar modernleşmenin koşulu olan uzmanlaşma ve farklılaşmanın gereğini yeterince yerine getirememiştir. Türk halkı köyden kente göç etmiş fakat henüz kentli olamamıştır; ama artık köylü de değildir (Kıray, 1999: 315-318). Topraktan ve tarımdan koparak kente gelen nüfus burada işsiz yığınlar oluşturmaya başlamıştır. Bunun nedeni kentin geleneksel yapısının tarımdaki yapı kadar hızlı de-

ğişmemiş olmasıdır. Diğer bir ifade ile kent henüz modern sanayi ve karmaşık iş örgütünü yeterince geliştirememiştir. Bunun sonucunda göçle kente gelenler işçi ya da memur olamamış, sosyal güvencesi olmayan örgütsüz ve verimsiz küçük ölçekli iş girişimlerinde bulunarak kentlileşmişlerdir. Bütün bu süreçler çarpık bir gelişme ve gecekondulaşma olgusunu ortaya çıkarmıştır (Kıray, 1999: 234). İşte burada Türk toplumu bir ara form, daha teorik bir ifade ile tampon bölgeler oluşturmaktadır.

Kıray bu ara formları yaptığı saha çalışmaları üzerinden yorumlar. O zamanlar Yalova'nın bir köyü olan Taşköprü'de yaptığı saha çalışması ile ağalık sisteminin unsurlarını, değişimini ve bunun köy ahalisine yansımalarını tartışır (Kıray, 1999: 272-300). Bu şekilde değişimi mikro ölçekte gözlemlemek ve hangi tip ara süreç ve formların oluştuğunu görmek mümkün olabilecektir. Kıray burada köydeki patronaj/ağalık ilişkisini incelemiştir. Patronaj, siyasal ve ekonomik anlamda güçlü olan bir kişiyle oluşturulan himaye ilişkisini ifade eder. Bizdeki karşılığı toprak ağalığıdır. Modernleşme öncesi patronaj/ağalık her zaman sistemin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Ağa, çeşitli ekonomik hizmetler, siyasal itaat, şeref ve prestij karşılığında köylünün geçimini ve sosyal güvenliğini üstlenmektedir. Ağa ve köylü arasında karşılıklı bir ilişki mevcut olsa da bunun eşit olmayan bir ilişki olduğu açıktır. 1950 yılında Taşköprü'deki ağa, arsalarını bir girişimciye satıp köyden ayrılınca köylü için beklenmedik bir durum oluşmuştur. Ağa, köylüsüne sert kış ya da kıtlık zamanı gibi zor durumlarda borç vererek görece ekonomik ve sosyal bir güvence sağlarken ağanın köyden ayrılmasıyla bu koruma ortadan kalkmıştır. Toprakların yeni sahibi olan işletmeciler, bu tür ağa-köylü ilişkisini sürdürmeyip sadece ücretli emek bulmak ve anonim ilişkiler kurmak istemişlerdir. Köylünün yaşamı ve sorunlarıyla ilgilenmeyip düzenledikleri faaliyetlere katılmamışlardır. Dolayısıyla eski yapı artık temel unsurlarından birini kaybetmiştir (Kıray, 1999: 272-278).

Ağalık ilişkisi bozulan köylüler ağalık kurumunun işlevini yerine getirecek yeni mekanizmalar oluşturmuşlardır. Artık modern

patronlar ortaya çıkmıştır. Yaklaşık on beş yıl içinde Taşköprü'de üç tip patron oluşmuştur. Birincisi arsa satışlarında komisyonculuk yaparken bir diğeri fabrikaların personel şefleriyle anlaşarak onlara işçi bulmakta, üçüncüsü ise tarımsal ürün satışları için dış pazar kanalları oluşturmaktadır (Kıray, 1999: 322). Öyleyse ağalık kurumunun işlevlerinin birkaç farklı patron tipi tarafından paylaşıldığı söylenebilir.

Kıray patronaj ilişkilerinin yansımalarını 1960 ve 1970'li yıllardaki siyasi parti mekanizmalarının işleyişinde de aramaktadır. Özellikle Anadolu'dan büyükşehirlere göçlerde kişiler bu patronaj ilişkilerinin koruyuculuğunu aramaya devam etmişlerdir. Partiler “benim adamımı yolluyorum, ona iş, okul, elektrik” diyerek köyden kente göçen insanlar için yeni güvence ve ulaşılabilirlik kanalları oluşturmuştur (Kıray, 1999: 323). Diğer bir ifade ile partiler ara formlar oluşturmuştur.

Kıray, Türkiye'de 20. yüzyılın ikinci yarısında artan dinsel örgütlenme (cemaat) biçimlerinde de bu patronaj ilişkisini arar. Köyden kente göçün artması, geniş ailelerin savruk bir biçimde farklı kentlere göç ederek dağılmaları gibi süreçler siyasi partilerin sağladığı patronajı da yetersiz duruma getirmiştir. Bunun sonucunda dinî cemaatler bu yeni kentliler için büyük ölçüde güvenilirlik kanalları oluşturmaya başlamıştır. Halbuki dinî cemaatler o zamana kadar böyle bir işlev üstlenmemiştir. Dinsel örgütlenmeler mensuplarına iş bulma, üniversiteye girmek için kurs verme, yurt sağlama, kiralık ev bulma, kredi bulma gibi yeni koruma işlevleri yerine getirmeye başlamışlardır (Kıray, 1999: 324-325).

İşte bütün bu patronaj ilişkileri Türkiye'de eski yapıdan yeni yapıya geçişte bir eklem noktası oluşturmuştur. Özellikle değişim karşısında değişime ayak uyduramayan ve erişebilirlik kanallarına ihtiyacı daha fazla olan kesimlerin dinsel kanallarla olan ilişki biçimi bu yönde anlamlıdır. Böylece dinsel örgütler hem değişmeyi yavaşlatmış hem de yumuşama yolu ile eski sistemin yeni sisteme eklenmesini kolaylaştırmıştır. Yalnız bu örgütlerde

ortaya çıkan dinsel düşünce eski insanların güncel yaşantısında içselleştirdiği din değildir. Dinin kendisi de bizatihi değişmiştir (Kıray, 1999: 326).

Özetlemek gerekirse toplumsal yapıyı meydana getiren unsurlar arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkisi, değişimin rastgele gerçekleşmesini engeller. Yapının bir unsurundaki değişim diğer unsurları da etkileyerek zincirleme bir reaksiyon gerçekleştirir. Değişim sürekli devam etse de toplum, birbirine bağlı kurum, ilişki ve değerlerin hassas bir denge durumunda kaldığı toplumsal bir sistem olma özelliğini korur. Değişimin hızlı olduğu zamanlarda, yapının hızlı ve yavaş değişen yönleri arasında bir boşluk ortaya çıkar ve bununla beraber düzensizlik ve bunalım baş gösterir. Bu durum, süreç içerisinde tüm kurum, ilişki ve değerlerin aynı zamanda ve aynı hızda değişmemesinden kaynaklanır. İşte burada toplumlar ne yeni ne de eski yapıya ait olan ama bunalım ve düzensizliğin hafifletilmesine yardımcı olan yeni kurum, ilişki, değer ve işlevler oluşturur. Kıray bunları “tampon mekanizmalar” ya da “ara formlar” olarak adlandırır. Toplumsal yapının çeşitli yönleri arasındaki bağlantının devam etmesini ve sisteme uymayan unsurların ortadan kalkmasını işte bu ara formlar sağlamaktadır. Göreli denge durumuna erişilen her aşamadan sonra benzer türde yeniden yapılanmalar kendini defalarca yeniler ve toplumsal değişme böylece sürüp gider (Kıray, 1999: 329-330).

C. Çatışmacı Değişim Modelleri

Yukarıda gördüğümüz organizmacı, evrimsel ve işlevsel değişim modelleri toplumu istikrarlı yapılar olarak görme eğilimindedir. Toplum bir denge halinde durmakta, değişimin kendisi bile toplumsal yapıyı bütünüyle rahatsız etmeyecek şekilde bir denge içerisinde gerçekleşmektedir. Eğer toplum insan vücudu şeklinde bir organizma ise organlar arasında mükemmel bir uyum olması gerekir. Öyleyse toplumsal çatışma arzulanan ve sürdürülebilir bir durum değildir. Dahası, toplumun bekası için tehlike arz eder.

İşte Marksist çatışma kuramı bu konuda tam tersini düşünür. Toplumdaki yapısal unsurlar arasında bir denge yoktur ve bu dengesizlik hali (tabakalaşma, sınıflaşma) çatışma doğurur. Toplumsal değişim de bu çatışma süreçlerinin bir çıktısı olarak gerçekleşir. Toplumsal ilerleme ise sınıf mücadelelerinin oluşturduğu çatışmanın sonucudur. Çatışma, toplumsal yapının her alanına yayılmış durumdadır. Çatışma, toplumsal değişimin kaynağı olduğuna göre, toplum yapısının her an değişim içinde olduğu söylenebilir.

Yalnız, çatışmacı değişim de evrimsel kuramlarda olduğu gibi doğrusal bir değişim öngörür. Burada da sosyal değişim süreçleri genel bir ilerleme mantığı içine oturtulur. Öyleyse çatışmanın amacı toplumları kaosa sürüklemek değil, insan tabiatına daha uygun bir toplum yapısına geçilmesini sağlamaktır.

Çatışma kuramlarında da bireyin aktörlüğü kısıtlıdır. Her ne kadar sınıf mücadeleleri değişimin en önemli unsuru olsa da buradaki mücadele bireyler tarafından değil onların oluşturduğu sınıf tarafından yürütülür. Ayrıca bu sınıf içindeki bireylerin eylemleri sistemin yarattığı yaşam şartları tarafından şekillenir ve belirlenir. İnsanoğlunun kendi dünyasını yaratma gücü kendi bilincinden veya bireyselliğinden değil yapı ve kurumların ortaklaşa olarak yeniden organizasyonundan kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifade ile tarihi insan yapıyor olsa bile bu kendi seçmediği koşullarda gerçekleşmektedir. İnsan bilinci de kendi seçmediği üretim ilişkilerinin yapısıyla şekillenmektedir. Kısaca insan eylemini maddi koşullar belirlemekte ve eylem bu koşulların içerisinde oluşup, koşulların çeperi ile sınırlanmaktadır (Walsh, 2014a: 391; 2014b: 33-35). Bu bölümde Karl Marx ve Ralf Dahrendorf'un fikirleri üzerinden çatışmacı değişim modeli incelenecektir.

Karl Marx (1818-1883)

Karl Marx toplumsal değişimi ekonomi ve üretim ilişkileri üzerinden değerlendirir. Ona göre üretim ilişkileri insanın toplumsal, siyasal ve entelektüel hayatının yönünü belirler. İnsanların varlığını belirleyen şey bilinçleri değildir; aksine, toplumsal ha-

yat, bilinci belirler. Eğer birey kendi düşüncesinin bir ürünü değilse o zaman onu bu değişim süreçlerinden sorumlu tutamayız. Bilakis bu bilinç, toplumsal üretim güçleri arasındaki mevcut çatışmalarla açıklanmalıdır. Gelişmelerinin belirli bir aşamasında toplumun maddi üretici güçleri, o zamana kadar içinde hareket ettikleri mevcut üretim şekillerine ve mülkiyet ilişkilerine ters düşerek onları engellemeye başlar. İşte o zaman toplumsal bir devrim çağı ortaya çıkar. İktisadi temeldeki değişme üst yapıyı dönüştürmeye başlar. Bu anlamda insanlık tarihindeki sorunlar, çözümlerine de gebedir. Geniş anlamda Batı toplumlarında görülen antikçağ, feodal ve modern burjuva üretim tarzları toplumsal-ekonomik şekillenmenin ileriye doğru gelişen formları olarak nitelendirilebilir. Bunun yanında Doğu toplumlarını ise Asya üretim tarzı temsil eder (Marx, 2003a: 423-424).

Marx, burjuva üretim ilişkilerini kendi zamanına göre toplumsal üretim sürecinin vardığı en son nokta olarak görür. Marx'ın diyalektiğinde her tez bir antitezi doğurarak yeni bir sentez oluşturur. Buna göre burjuva üretim biçimi de kendi zıddını oluşturarak sosyalist üretim biçimine geçişi sağlayacaktır (Marx, 2003a: 424).

Üretim tarzları basitçe fiziki varlıkların yeniden üretimi olarak değerlendirilmemelidir. Üretim tarzı aynı zamanda yaşam tarzını da göstermektedir. “Bireylerin yaşamlarını ortaya koyuş biçimi, onların ne olduklarını kesin bir şekilde yansıtır. Şu halde, onların ne oldukları, üretimleriyle, ne ürettikleriyle olduğu kadar, nasıl ürettikleriyle de örtüşür. Demek ki, bireylerin ne oldukları, üretimlerinin maddi koşullarına bağlıdır.” (Marx, 2003a: 19).

Öyleyse insanlık tarihindeki değişimi, üretim tarzlarındaki değişim belirlemektedir. Bu değişimlerde yukarıda bahsettiğimiz üçü, Batı toplumlarının değişim sürecini anlatırken *Asya tarzı* doğu toplumlarının şekillenmesini anlatmaktadır. Marx'ın kuramındaki bütün farklılıkların temelinde üretim ve iş bölümü biçimleri ile mülkiyet ve ona kimin sahip olduğu sorunsalı yatmaktadır. Aslında Marx iş bölümü ve özel mülkiyeti özdeş de-

yimler olarak görür. “Birincisinde faaliyete göre anlatılan şey, ikincisinde bu faaliyetin ürününe göre dile getirilmektedir.” (Marx, 2003a: 32).

Mülkiyetin varlığı tarih boyunca üç farklı şekilde tezahür etmiştir; birincisi aşiret mülkiyeti, ikincisi antik komünal ve devlet mülkiyeti, sonuncusu da feodal ya da zümre mülkiyetidir (Marx, 2003a: 20-22).

İş bölümünün gelişim aşamaları bireylerin kendi aralarındaki ilişkileri belirleyerek farklı mülkiyet biçimlerini temsil eder. Aşiret mülkiyetinde halk avcılık, hayvancılık ve tarımla geçinmektedir. Bu aşama üretim evresinin ilk basamağıdır. Toprakların büyük çoğunluğu işlenemez. İş bölümü pek az gelişmiştir ve sadece aile içi doğal iş bölümünün bir yansımasıdır. Bu sebeple toplumsal yapı da aile yapısının bir yansımasıdır; ataerkil aşiret reisi, onun altında aşiret üyeleri ve en sonda köleler.

İkinci mülkiyet olan komünal/devlet mülkiyetinde birçok aşiret sözleşme veya fetih yoluyla birleşerek tek bir kent oluşturmaktadır. Kölelik devam etmektedir. Ancak köleler üzerindeki sahiplik henüz kolektif olarak yürütülür. Bu da komünal ortak mülkiyeti doğurur. Özel mülkiyet geliştikçe bu bağ çözülmeye başlar. İş bölümü daha belirgin hale gelir.

Üçüncü aşamada feodal/zümre mülkiyeti oluşur. Fetihlerle aratan araziler ve bu arazileri yeterince dolduramayan nüfus feodal mülkiyete geçişe neden olmuştur. Burada da yine bir ortaklık sözkonusu olsa da bu köleler üzerinden değil serfleştirilmiş küçük köylüler üzerinden yürür. Toprak mülkiyetinin feodal yapısına kentlerde lonca mülkiyetleri eşlik etmektedir. Bu iki biçimin de yapısı, sınırlı üretim koşullarına dayanmaktadır: ilkel ve küçük ölçekli tarım ile el emeğine dayalı sanayi. Böylece mülkiyet, bir yandan serflerin emeğinin boyunduruk altına sokulduğu toprak mülkiyetine, öte yandan da küçük bir sermaye yardımıyla kal-faların emeğini yöneten kişisel emeğe dayanmaktadır (Marx, 2003a: 20-22).

İşte bütün bu aşamalardan sonra, iş bölümünün ve özel mülkiyetin yaygınlaşması gelir. İşbölümü ve özel mülkiyet kavramları aslında bireysel çıkar ve toplumsal çıkar arasındaki çelişkiyi de gösterir. Özel mülkiyette kolektif çıkar bireyin çıkarı ile ilişkilendirilir. Bunu sınıf çıkarları takip eder. Sonunda egemen olmak isteyen sınıf kendi egemenliğini sağlamak için kendi çıkarını herkesin çıkarı gibi göstermeye çalışır. Öyleyse devlet içindeki bütün mücadeleler –demokrasi, aristokrasi ve monarşi arasındaki mücadele, oy hakkı uğruna yapılan mücadele vb.— aslında çeşitli sınıfların yürüttükleri gerçek savaşımaların büründükleri aldatıcı biçimlerden başka bir şey değildir (Marx, 2003a: 33).

Öyleyse iş bölümü özel çıkar ile ortak çıkar arasındaki bölünmeyi gösterir. Bölünme, faaliyetin gönüllü yapılmadığına işaret eder. Böylece insan kendi işine hükmedeceğine, kendi eylemi, kendisine karşı duran ve kendisini köleleştiren yabancı bir güç haline dönüşür. İnsana dayatılan ve bireyin onun dışına çıkamadığı, belli bir faaliyet alanına hapsediği bu iş bölümünde, kişi önce işine, sonra kendine *yabancılaşır* (Marx, 2003a: 33).

İşbölümünde sınai ve ticari emek önce tarım emeğinden daha sonra ise kendi içinde ayrılmaktadır. Bütün bunlar insanı kendi emeğinden uzaklaştırır (Marx, 2003a: 20). Özellikle fabrikalarda gördüğümüz seri üretimde her işçi belli bir malın sadece belli bir kısmını üretir hale gelmektedir. Önceden zanaatkâr bir eserin tamamını meydana getirerek onun gerçek anlamda üreticisi olurken seri üretimde iş birbirinden yalıtılmış farklı parçalara bölündüğünden bu sahiplik duygusu kaybolmaktadır. İnsan, bu şekilde makineleştirilmektedir. Öyleyse seri üretim, “parçaları insan olan bir üretim mekanizmasıdır” (Marx, 2003b: 298). Toplumsal faaliyetin iş bölümlerine ayrılması bizi ürünümüzün gerçek sahibi olmaktan uzaklaştırır. Sonuçta, kendi ürünümüz bizim denetimimizden çıkarak bize hükmeder hale gelir (Marx, 2003a: 34).

Marx iş bölümünün doğurduğu yabancılaşmayı ve onun neden olduğu kişisel ve sosyal problemleri aşmanın ancak özel mülkiyetin bulunmadığı komünist sistemle mümkün olacağını düşü-

nür (Marx, 2003a: 33-34). Öyleyse mülkiyet aşamalarında son merhale komünizme geçiştir. Peki komünizme geçiş yukarıdaki süreçlerin doğal bir sonucu olarak kendiliğinden mi gerçekleşecektir yoksa bunun için insanların müdahil olduğu sosyal bir devrim mi gereklidir?

Aslında şimdiye kadar gördüğümüz üzere yapı-fail ikiliğinde Marx yapıdan yana bir tavır sergilemektedir. Marx'a göre "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre değil; kendi seçtikleri koşullar içinde değil, doğrudan karşı karşıya kaldıkları, belirlenmiş olan ve geçmişten gelen koşullar içinde yaparlar." (Marx, 2003a: 323). Bu anlamda bireyin rolü oldukça kısıtlıdır ve sistemin oluşturduğu olasılıklarla şekillenir ve belirlenir. Bireyin aktör olarak rolü, ancak sınıf mücadeleleri içerisinde mümkündür. Öyleyse insanoglunun kendi dünyasını yaratma gücü, kendi bilinç ve bireyselliğinden değil, yapı ve kurumların ortaklaşa ve uygulamalı olarak yeniden organizasyonundan kaynaklanmaktadır (Walsh, 2014a: 390-391). Bu durumda Marx'ın, aktörlüğü birey düzeyinde olmasa bile sınıf düzeyinde mümkün gördüğü söylenebilir.

Yapının insanı nasıl sınırlandırdığı Marx'ın din üzerine yaptığı değerlendirmelerde de görülebilir. Din insanı özün düşsel gerçekleşmesidir. İnsan gerçek dünyada kendi varlığının gereğini gerçekleştiremediği için dine sığınmaktadır. Bu anlamda dinsel açlık, bir yandan gerçek açlığın dışavurumu, bir yandan da gerçek açlığa karşı protestodur. Böylece din, baskı altındaki insan için bir rahatlama alanı, kalpsiz dünyaya anlam katan bir sığınak, ruhsuz olayların ruhu haline gelmiştir. Din bu anlamda insanlara geçici bir mutluluk ve haz sağlayan afyondur. Halbuki gerçek mutluluğa ulaşmak bu sahte mutlulukların ortadan kaldırılması ile mümkün olacaktır (Marx, 2013: 34-35).

Ralf Dahrendorf (1929-2009)

Ralf Dahrendorf Amerikan sosyolojisinde işlevselciliğin yükseldiği 20. yüzyıl şartlarında Marksist kuramı yeni toplumsal ko-

şullara uygun hale getirmeye çalışmıştır. Marx'tan sonra sanayi toplumlarında görülen değişim, Marx'ın öngörülerinin birçoğunun yanlış çıktığını göstermektedir. Marx'ın sınıf kuramını üstüne bina ettiği 19. yüzyıl sanayi toplumu 20. yüzyıla gelindiğinde önemli değişimler geçirmiştir. Bu değişimler sınıf kavramını yeniden gözden geçirmeyi zorunlu kılmaktadır (Dahrendorf, 1959: 36). Dahrendorf, bu ihtiyaç içerisinde yeni bir sınıf kuramı geliştirmiş ve toplumsal değişmeyi sınıflar arası çatışma süreçleri üzerinden aramıştır.

Dahrendorf *Sanayi Toplularında Sınıf ve Sınıf Çatışmaları* isimli eserinde, çözümlemesine sınıf ve tabaka kavramları arasındaki farkı anlatarak başlar. Ona göre tabaka kavramı betimleyici bir kavram olup, gelir, prestij ve yaşam tarzı gibi belli ortak özellikler barındıran insanların hiyerarşik bir düzende benzer konumlar içermesi durumunu anlatır. Buna karşın sınıf kavramı ise analitik bir kavramdır ve sadece sınıf teorisi çerçevesinde anlaşılabilir. “Sınıflar” belli yapısal durumların sonucunda ortaya çıkan ve yapı değişikliklerine neden olan ilgi gruplarıdır. Çoğu zaman bu iki kavram karıştırılmaktadır (Dahrendorf, 1959: ix).

Zenginlik ve yoksulluk, hükümlanlık ve boyun eğme, mülk ve mülksüzlük gibi ayrımlar Sanayi Devrimi'nden önce de mevcuttur. Bu bakımdan Sanayi Devrimi sadece eski toplumsal tabakanın yenisi ile değişmesi şeklinde algılanabilir: toprak sahibi ve soyluların yerini kapitalistlerin; işçi ve köylülerin yerini proleterlerin aldığı bir değişim. Fakat bu bakış açısı aşırı basitleştirici ve yanıltıcı olur ve Sanayi Devrimi'nin toplum yapısında meydana getirdiği derin değişikliği görmeyi engeller. Sanayi toplumu sadece kişilerin toplumsal pozisyonlarının değiştiği genel bir değişimi ifade etmemekte, aynı zamanda toplumu toplum yapan norm ve değerlerin de değişimini içermektedir. Bu anlamda Sanayi Devrimi öncesi toplumlarda gördüğümüz tabakalaşma kaba şekilde mülk, güç ve prestijin derecelendirilmesidir. Bunlar da geleneksel otoriteye bağlı olarak görece bir düzen içerisinde binlerce yıldır süren bir toplumsal düzen oluşturmuştur (Dahrendorf, 1959: 5).

Fakat Sanayi Devrimi'nden sonra bu düzen bozulmuş ve iki yeni tabaka gün yüzüne çıkmıştır: girişimciler ve işçiler. “Burjuva” ve “proleterya”dan oluşan ve önceki tabakalaşmalarda gördüğümüz geleneksel sınıflandırmaları içermeyen bu iki yeni tabaka, birbirlerine bağlı bir şekilde büyümektedir. Bu iki yeni tabaka, sahip olup-olmama ve tahakküm eden-edilen ayrımlarıyla karakterize edilmiştir. Modern anlamdaki sınıf kavramı da bu yeni tabakalaşmada kendini gösterir (Dahrendorf, 1959: 6).

Dahrendorf'a göre Marx toplumsal değişimin köklerini sanayi üretimi çerçevesinde şekillenen kapitalist düzende arama noktasında haklı olsa da bu değişimin yönü konusunda yanılmıştır. Özellikle anonim şirketlerin varlığıyla mülk sahipliği ve şirket yöneticiliği pozisyonları ayrılmış, bunun sonucunda da işçi ve yönetici arasındaki mesafe azalmıştır. Teknoloji ve sanayide görülen değişimler işçiler arasında kalifiye ve vasıfsız işçi ayrımını doğurarak beyaz yakalı ve mavi yakalı işçi ayrımını oluşturmuştur. Bütün bunlar Marx'ın öngördüğü biçimde homojen bir işçi sınıfının oluşmasının önüne geçmiştir. Yalnız, çatışma gruplarının bileşenlerinde meydana gelen bu değişimler çatışmanın ortadan kalktığını göstermez. Çıkar çatışmaları başka şekillerde varlığını sürdürmektedir (Dahrendorf, 1959: 41-52).

Birçok sosyal bilimci beyaz yakalı işçilerin ve bürokratların yeni bir orta sınıf meydana getirdiğini düşünse de Dahrendorf bu grubu yeni bir sınıf olarak görmez. Bu durum burjuva ve proleterya sınıfının bir uzantısıdır sadece; bürokratlar burjuva sınıfının bir uzantısı, beyaz yakalı işçiler ise proleteryanın bir uzantısıdır. Böylece her iki sınıf da bu uzantılarla daha kompleks ve heterojen hale gelmişlerdir. Beyaz yakalı işçiler mavi yakalı işçiler gibi çalıştıkları iş yerinin mülküne sahip olmama anlamında birbirlerine benzeseler de toplumsal özelliklerinin birçoğunda mavi yakalılardan ayrılmaktadırlar. Benzer şekilde bürokratlar da otoritenin uygulayışı bakımından eski iktidar sınıfından farklılık göstermektedir. Öyleyse Marx'ın öngördüğü şekilde iki geniş ve homojen karşıt grubun çatışmasından söz edilemez (Dahrendorf, 1959: 56-57).

Toplumsal tabakalaşma örüntüleri Marx'tan sonra önemli değişimler gösterse de bu değişimler hiyerarşik statü ayrışmasının varlığını etkilememiştir. Gelecekte sosyo-ekonomik statünün getirdiği bu hiyerarşinin ortadan kalkacağını söylemek de mümkün görünmemektedir. Toplumda kişiler tarafından istenen ve tercih edilen unsurlar ve meslekler toplum üyeleri arasında eşit veya adaletli dağılmamaktadır. Otorite ilişkileri devam etmektedir. Bugün de eski iktidar gücü gibi hükümet, parlamento ve mahkeme üyeleri devlet gücünü kullanarak vatandaşların hayatlarını etkileyecek kararlar almaktadırlar. Öyleyse eski tahakküm ve itaat ilişkileri varlığını başka şekiller altında devam ettirmektedir. Bütün bunlar toplumsal eşitsizlikleri sürdürmekte ve toplumsal çatışmalara kaynaklık etmektedir (Dahrendorf, 1959: 70-71).

İşte bu otorite yapısı altında oluşan sınıflar çatışma içerisindedir. Çatışma, değer yargıları anlamında olumlu ya da olumsuz olabilir: Sosyal düzeni bozduğu için olumsuz ya da sosyal kontrolü yıktığı için olumlu. Çatışma olgusuna değer yargılarından bağımsız şekilde bakıldığı takdirde, çatışmanın toplumsal sistemlere ve onların değişmesine yaptığı katkı daha rahat görülebilir. Çatışma, toplumsal değişimin hem nedenidir hem de yönünü belirleyici unsurdur. Hayatın her alanında çatışma mevcuttur. Hatta hayatın varlığı için gereklidir. Bu anlamıyla da çatışmanın “iyi” ve “istenen” bir unsur olduğu ifade edilebilir (Dahrendorf, 1959: 206-208). Çatışmanın hayatın her alanında var olduğu düşünülünce, işlevselcilerin iddia ettiği anlamda toplumsal bir durağanlıktan söz edilemez. Toplum her an ve her noktada değişim içerisindedir (Ritzer & Stepnisky, 2014: 268).

Çatışma hayatın her anında ve her alanında var olduğuna göre, çatışmanın yok edilmesi de düşünülemez. Peki devletler çatışmayı ortadan kaldırmak için baskı uygularlarsa ne olur? Dahrendorf'a göre toplumsal çatışmaları kontrol altına almak için baskı uygulanması etkili bir yöntem olamaz. Çünkü, bu baskı sonucunda oluşan enerji birikmesi eninde sonunda bir yanardağ gibi patlar. Öyleyse çatışmayı bastırmak için oluşturulan yapılar uzun dö-

nemde ayakta kalamazlar ve bu yapıların yıkılması daha hızlı ve radikal değişikliklere neden olur (Dahrendorf, 1959: 224). Bu düşüncelerden yaklaşık 30 yıl sonra Berlin duvarının yıkılması ve komünizmin çökmesi Dahrendorf'a göre haklılığının ispatıdır. Çatışmaya karşı uygulanan baskı komünizmin yıkılması ile sonuçlanmıştır (Dahrendorf, 1997: 85). Toplumsal çatışma baskıyla değil ancak düzenlemeler yoluyla kontrol altına alınabilir. Burada üç ön koşul bulunmaktadır. Öncelikle çatışmanın varlığı kabul edilmelidir. İkinci olarak çıkar gruplarının örgütlenmesi gerekir. Üçüncüsünde ise çatışmadaki karşıt grupların aralarındaki ilişkinin çerçevesini belirleyecek belli başlı formel kurallar üzerinde anlaşması icap eder (Dahrendorf, 1959: 224-226).

Çatışmanın getirdiği yapı değişimleri egemenlik pozisyonlarının değişimidir. Sınıf çatışmalarının ilk etkileri hâkimiyet pozisyonlarında görülür. Daha sonra değişim buradan topluma yayılır. Bu anlamda otoriteyi elinde bulunduran kişilerin değişimi tek başına yapısal değişim değildir fakat yapısal değişime neden olacak yeni değerlerin oluşması için bir araçtır (Dahrendorf, 1959: 231-232). Dahrendorf üç çeşit yapısal değişimin varlığından bahseder. İlki yönetimi elinde bulunduran kişilerin tamamının veya çoğunun değişmesi durumudur. Yönetim kademesini oluşturan bütün parlamento üyelerinin, yüksek bürokratların ve bütün resmî görevlilerin muhalefet tarafından tek seferde değiştirilmesi çok nadir görülen bir durumdur. Onun için bu durum devrimsel değişim olarak da adlandırılabilir. Yapısal değişim en hızlı bu şekilde gerçekleşir. İkincisinde ise yönetim kademesinin bir kısmı değişmektedir. Tarihte, özellikle modern tarihte gördüğümüz değişimler bu şekilde gerçekleşmiştir. Bu parçalı değişim devrimsel olmaktan çok evrimsel değişime işaret eder. Burada yönetimi oluşturan grup daha küçük bir grubu da yönetime ortak yapar. İktidar paylaşımı günümüz demokrasilerinde gördüğümüz büyük partinin küçük partiyle koalisyon oluşturması şeklinde yapılıır. Böylece önceden iktidar olanaklarından dışlanmış olan bazı gruplar iktidar sınıfına sızma imkânı bularak alınacak olan kararlar üzerinde etkili olmaya baş-

larlar. Üçüncü tür değişimde ise sınıf çatışması iktidar sahiplerinin yeni iktidar sahipleri ile yer değiştirmesini içermez. Burada yöneticiler değişmeden karşıt sınıfın fikirlerinin bir kısmını dikkate almaya ve buna uygun politika ve kanunlar uygulamaya başlarlar. İktidar sınıfının değişmeden muhalif sınıfın isteklerinin dikkate alınması kulağa garip gelse de tarihte örnekleri vardır. Tabii ki böyle bir değişim, en yavaş olan evrimsel değişime işaret eder (Dahrendorf, 1959: 232-233).

III. Çok Yönlü Değişim

Yukarıda da görüldüğü üzere, modern öncesi ve modern dönem filozof ve aydınları genel olarak toplumsal değişimi döngüsel ve doğrusal açıklamalar çerçevesinde yapı merkezli değerlendirmişlerdir. 20. yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren aktör-yapı ikilemindeki toplumsal değişim kuramlarının ağırlık merkezi de değişmeye başlamıştır. Artık birey ve onun eylemi daha fazla merkeze alınmaya başlanmıştır. Modernizmin evrimsel ve tek yönlü değişim anlayışı eleştiriye tabi tutulmuş, 20. ve 21. yüzyıl insanını anlatmada başarısız olmaya başlamıştır. Bireyselliğin arttığı bir dünyada, bireysel tercih ve düşüncelerin her gün daha fazla vurgulandığı günümüz kültürel atmosferinde sosyal teorilerin yapı merkezli açıklamalarının kabul edilebilirliği azalmaktadır. Bunun sonucunda bireyi daha fazla merkeze alan akımlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Burada da iki farklı temel gruplaşmanın varlığından bahsedilebilir. Kimi, modernizmin sona erdiğini düşünerek postmodern bir döneme girdiğimizi belirtirken kimi de modernitenin şekil değiştirerek bile olsa varlığını sürdürdüğünü iddia etmektedir.

A. Yeni Modernist Modeller

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tek tip doğrusal ilerleme ve değişimi savunan kuramlar ciddi eleştirilere tabi tutulmuştur. Topluların yapı anlamında mükemmel doğru evrileceğini düşünen kuramlar 20. yüzyılın getirdiği toplumsal problemleri anlama ve açıklamada yetersiz kalmaya başlamıştır. Yaşanılan

iki dünya savaşı, etnik ve dinî milliyetçiliğin artması ve bunun sonucunda Almanya'da Yahudilerin, Bosna'da Müslümanların soykırımı uğraması, komünizmin çökmesi, iktisadi bozukluklar, vb. toplumsal süreçler değişim olgusunda doğrusal olmayan süreçlerin varlığını göstermiştir. Dünya üzerindeki farklı toplumların farklı değişim süreçleri içinde olduğu, Batı tipi modernleşme sürecinin bir zorunluluk olmadığı yadsınamaz bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmıştır.

İşte burada yeni modernist modeller ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu modellere göre modernite devam etmekte ama artık tek bir moderniteden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Bu bölümde modernitenin farklı şekillerde bile olsa varlığını devam ettirdiğini düşünenler arasında bulunan Anthony Giddens'in görüşlerine yer verilecektir.

Anthony Giddens (1938 -)

Anthony Giddens modernitenin günümüzde önemli değişimler geçirdiğini kabul etmekle birlikte postmodern bir zamana geçtiğimizi de düşünmez. Farklı şekillerde bile olsa modernitenin devam ettiğini düşünür ve bunu üst/geç-modernite olarak adlandırır (Giddens, 2010: 13).

Ona göre modernite teriminin ve ona yüklenen anlamların gözden geçirilmesi gerekmektedir. Modernite gündelik toplumsal hayatın doğasını kökten değiştirmekte ve yaşantılarımızın kişisel yanlarını dahi etkilemektedir. Moderniteyi kurumsal düzeyde anlamaya çalışmak gerekir. Fakat modern kurumların yol açtığı köklü dönüşümlerin doğrudan bireysel hayatla ve bu sebeple benlikle iç içe geçtiği unutulmamalıdır (Giddens, 2010: 11). Modern toplumsal hayatı kurumsal düşünürselliğinin yanı sıra, yerinden-çıkarıcı mekanizmaların (disembedding mechanisms) genişlemesine eşlik eden kapsamlı zamansal ve mekânsal yenden-organizasyon süreçleri karakterize eder. Toplumsal ilişkileri yerel mekanlardan koparan bu yerinden-çıkarıcı mekanizmalar, geniş zamansal-mekânsal uzaklıkları aşarak onları yeniden bir

araya getirir. İşte zaman ve mekanın yeniden-organizasyonu ve bu yerinden etmeler, modernitenin önceki yerleşik kurumsal özelliklerini radikalleştirir ve küreselleştirir. Böylece gündelik toplumsal hayatın içeriği ve doğası değişime uğrar (2010: 13).

Modernite gelenek-sonrası bir döneme işaret etmekle birlikte bu dönemde hâlâ rasyonel bilgi gelenek ve alışkanlığın sağladığı kesinliklerin yerini almamıştır. Bilimsel kuşku her alandadır. Yani iddialar büyük ölçüde doğru olabilir fakat prensip olarak her zaman gözden geçirilmeye açıktır (2010: 13).

Giddens modernizmin getirdiği sorunlara da işaret ederek değişim çabasında bunların rolünü inceler. Nasıl ki boşanmadan sonra bir yas evresi geçirerek yeni bir kimlik oluşturmak toparlanmanın anahtarıdır, modern çağın toplumsal koşulları da hepimizi bu “kendini bulma” sürecinden geçirmektedir. Bu aktif bir müdahale ve dönüşüm sürecidir (2010: 26). Geç-modernitenin karakteristik özelliği akla mutlak güvene getirilen şüpheciliktir. Bu da bir risk kültürü doğurmaktadır. Buradaki risk, etkinliklerimizin hiçbir yanının öncede belirlenmiş bir yönde ilerlemediğini ve olumsal durumlara tamamen açık olduklarını kabul etmektir. Giddens bu düşüncelerle Ulrich Beck’in risk toplumu nitelendirmesinin doğru olduğunu kabul eder (2010: 45-46). Giddens günümüz toplumlarındaki dinsel duyarlılığın ve manevi hayatın artmasını da yukarıdaki şüphecilik ve risk senaryolarına bağlar. Aynı zamanda din ve maneviyat, modernite tarafından bastırılan duyguların geri dönüşünü de ifade eder (2010: 259).

Ne yapmalıyım? Nasıl davranmalıyım? Nasıl biri olmalıyım? Bütün bunlar geç-modern çağın koşullarında yaşayan herkes için merkezi önemdeki sorulardır. Giddens’a göre her ânı düşünüm-sel olarak yaşamak gerekir. Böylece düşünce, duygu ve bedensel duyumların farkındalığı artar. Farkında olmak öncelikle değişme potansiyeli yaratır. Sonra gerçek hayatta değişmeyi teşvik eder. Nihayetinde de bizzat değişime yol açar (2010: 98). İşte burada toplumsal değişimi kimin yaptığı ile ilgili bu metin boyunca tartıştığımız aktör-yapı düalizmi tekrar karşımıza çıkar.

Aslında Giddens aktör-yapı (öznellik-nesnellik) düalizminin bir parçası olmak istemez. Kendisi her iki açıklama türünün de avantajlı ve dezavantajlı yönlerinin farkındadır. Aktör temelli açıklamalarda fail sosyal analizin merkezine yerleştirilirken yapı merkezli açıklamada kurumlar merkeze alınır. Nesnelci açıklamalar toplumun ve toplumsal kurumların daha kalıcı olduklarını belirterek toplumun tekil üyelerinden daha fazla ilgiye değer olduklarını düşünmektedir. Büyük çaplı toplumsal dönüşümleri anlamak için bu gereklidir. Diğer taraftan öznelci anlayış ise insanın yaptığı eylemleri kendi niyetiyle yapma ve eylem koşullarını anlama kapasitesinin olduğu düşündüğünden bu açıklama biçimleri de haklıdır (Giddens, 2005: 576). Her iki perspektifin de haklı yönleri olduğu düşünülünce, her ikisi de diğer perspektifin odaklandığı yönleri açıklama bakımından yetersizdir denilebilir. Nesnellik, failde var olan niyet ve eylemin belli sebeplere dayanmasını açıklamada yetersiz kalırken öznelci taraf, olgular ve uzun dönemli tarihsel değişme süreçlerini anlama konularında yetersiz kalmaktadır (2005: 577). İşte Giddens “yapının ikiliği” olarak adlandırdığı bu iki kutbu *yapılaşma teorisi* ile birleştirmeye çalışır.

Yapının ikiliği anlayışına göre, yapı aslında insan eylemi dışında bir şey değildir. Öyleyse yapının insan eylemini kısıtlamasından söz edilemez. Yapı tekrar tekrar düzenlediği insan etkinliklerinin aracı ve sonucudur. Bu süreçte bir taraftan aktörler kendi eylemlerini inşa ederken diğer taraftan da bu eylemler söz konusu sistemleri yeniden inşa eder (2005: 579). Öyleyse yapı artık eyleme karşı bir engel değil, aksine eylemin gerçekleşmesini sağlayan unsurun hem kendisi hem de bu eylemin sonucudur.

Yapılaşma teorisi eylemin toplumsal (işlevsel) belirlenimi gibi merkezi bir kavram yerine, toplumun üretimi ve yeniden üretimi kavramlarını temele alır. Burada, toplumsal bütünleşme her yerde ve her koşulda faillerin muhtemel başarısı ve eylemin düşünümsel rasyonelleşmesinin koşulları altında yürütülen vasıflı üretim olarak değerlendirilir. İnsan eyleminde ahlaki sorumluluk gibi vasıflar bulunduğundan bu eylemlerin amaçsal bileşeni do-

ğada bir karşılığa sahip değildir. Böylece yapılaşma teorisi işlevselciliğin statik-dinamik düalizminde gördüğümüz soyut ikilikleri yıkar. Değişim, etkileşim sisteminin yeniden üretilişinin her koşuluna dâhil edilir. Bu üretim edimiyle toplum yeni koşullar dizgesinde yeniden yaratılır (Giddens, 2011: 132). Giddens yapısal-işlevsel teoriyle karşılaştırdığı kendi yapılaşma teorisini Tablo 2’de göreceğimiz üzere şemalaştırmıştır.

Tablo 2. Yapısal-İşlevselci Teori ve Yapılaşma Teorisi Karşılaştırması

Yapısal-İşlevselci Teori	Yapılaşma Teorisi
Sistem: Dengeleyici nedensel döngüler olarak anlaşılan eylemin karşılıklı bağımlılığı	Sistem: a. Dengeleyici nedensel döngüler; b. Geribildirimle öz-düzenleme; c. Düşünsel öz düzenleme olarak anlaşılan eylemin karşılıklı bağımlılığı
Yapı: İstikrarlı eylem modeli	Yapı: Üretici kurallar ve kaynaklar
İşlev: Sistemin parçalarının sistemin bütünlüğüne katkısı Olumsuz/bozuk işlev: Sistemin parçalarının sistemin çözülmesine etkisi	Yapılaşma: Etkileşim sistemlerinin yapının ikiliği aracılığıyla oluşumu
Görünür işlev: Sistem bütünleşmesine eylemin niyetlenen katkısı Gizli/bozuk işlev: Sistem bütünleşmesine eylemin niyetlenilmeyen etkisi	Toplumun üretimi ve yeniden üretimi: Etkileşimin, eylemin rasyonelleşmesinin sınırlı koşulları altında kurulması

Kaynak: Giddens, 2011: 131.

Giddens 20. yüzyılın ortasına kadar sosyolojiye hâkim olan ana akım düşüncüyü “ortodoks uzlaş” olarak adlandırır. Bu düşün-

ceye yön veren üç temel özellik bulunmaktadır: *natüralizm*, *toplumsal nedensellik* ve *işlevselcilik*. Natüralizm, sosyal bilimlerin doğa bilimlerine göre modellenmesi gerektiğini ve sosyal bilimin mantıksal çerçevesinin doğa bilimindeki benzer sorunlara işaret ettiğini vurgular. Toplumsal nedensellik, insan olarak bizlerin fiillerimizin yegane oluşturucusu olduğumuzu düşünsek de aslında farkında olmadığımız nedenler doğrultusunda hareket ettiğimizi belirtir. İşlevselcilikte ise biyolojik bütünlüklere benzeyen olgular üzerinden yapılar anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Günümüzde ise sayısız denebilecek kadar çok kuram bunların yerini almıştır. Etnometodoloji, sembolik etkileşimcilik, yeni Webercilik, fenomenoloji, yapısalcılık, hermenötik ve eleştirel kuram, vb. bunlar arasında sayılabilir. Giddens bu denli farklı yaklaşımlar içerisinde kendimizi nereye konumlandıracağımızı bilemediğimizi ifade eder (Giddens, 2011: 85-86). Giddens'in teorilerin bu kadar geniş bir yelpazeye yayılmasından hoşnut olmadığı anlaşılmaktadır (2011: 87). Kendisi bunlar arasında bir sentez oluşturmak ister. Ona göre insan eyleminin doğası üzerine yapılan tartışmalarda bizi meşgul eden insan failliğinin rolünü açıklamak zordur. Ne var ki bu durum bizi teorik çoğulculuğu gözü kapalı kabul etmeye itmemelidir. Öyleyse ortodoks anlayış terk edilmeli, ondan sonra ortaya çıkan kuramlardan da fikir birliği oluşturularak ortaya bir sentez konulmalıdır (2011: 88). Bu sentezde *bilgili insan faili* kavramı tekrar gündeme gelmelidir. Sosyal bilimler bunu vurgulamalı ve insan olarak yaptığımız çoğu şeyi kasıtlı olarak yaptığımızı ve eylemlerimizin sebeplerinin farkında olduğumuzu unutmamalıdır (2011: 90).

B. Post-Modernist Modeller

20. yüzyılın ikinci yarısında gördüğümüz toplumsal değişimleri kimi yazar da modernitenin çeşitlenmesi olarak değil, modernitenin sonu olarak görmüştür. Artık toplumlar modern sonrası şeklinde adlandırılabilir bir döneme, postmodern döneme geçmektedir. Modernitenin getirdiği tek tip açıklamalar modern insanı ve onun zihin dünyasını yansıtmada başarısız olmaya baş-

lamıştır. Modernite kendi açıklamalarının doğruluğunu savunduğu da gelenekselleşmiş bir kalıba dönmeye başlamış, yeni durum ve unsurları açıklamada elastikiyetini kaybetmiştir. Hatta kendi doğruluğundaki ısrarı insanı özgürleştirme iddiası altında evrensel bir baskı sistemine dönmesine neden olmuştur (Harvey, 1992: 13).

Bu yeni dönemde modernitenin getirdiği toplumun bütüncül şekli ve örgütlenmesi, dönüşüme ve değişime maruz kalmıştır. Başta medya, haberleşme ve bilgi sistemlerinde olmak üzere küreselleşen bir dünyaya geçiş başlamıştır. Tüketim kültürü vurgulanmış, toplumlar daha heterojen hale gelmeye başlamış, insan haklarına verilen önem artmış, toplumsal hareketler gelişim göstermiştir. Normatif denetime, mutlakçı bilgi şekillerine, evrensel inanç ve standartlara heterojenlik ve farklılık uğruna karşı çıkmıştır (Thomas & Walsh, 2014: 493).

Geleneksel toplumlar devlet ekonomisi altında toplumsal birlik-teliğin ve istikrarın devamını önemsemektedir. Formal bir sosyal güvenlik kurumu bulunmayıp aile, akraba ve daha geniş çerçevede toplumla yardımlaşma ve paylaşma kültürel normlarla güvence altına alınmıştır. Dinî ve toplumsal değerler hayatın merkezindedir. Bütün bunlar geleneksel otorite yapısını oluşturmuştur. Modern toplum yapısına geçişle birlikte artık iktisadi büyüme vurgusu ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu büyüme sanayileşme, kentleşme ve bireyselleşme yoluyla elde edilmek istenmiştir. Dinî ve toplumsal değerler merkezi rollerini kaybetmeye başlamıştır. Geleneksel otorite yerini yasal otoriteye bırakmıştır. Modernizmin sadece maddi hayata yönelik vurguları insanı insan yapan duygusal alanın dışlanmasına neden olmuş, insanı üretim sürecindeki bir makineye dönüştürmüştür. İşte postmodernite bu maddesel varoluşa karşı insani bir çıkış sürecidir. Burada artık insanın mutluluğu ve iyi-oluşu merkeze alınmaya, öznel değerlere vurgu yapılmaya ve her türlü otorite baskısına karşı çıkılmaya başlanmıştır. Bu değişim süreçleri Tablo 3'te özetlenmiştir (Inglehart, 1997: 74-80).

Tablo 3. Geleneksel, Modern ve Postmodern Topluların Farklılaşması

	<i>Geleneksel</i>	<i>Modern</i>	<i>Postmodern</i>
<i>Temel İstek</i>	İstikrarlı bir devlet ekonomisi içinde hayatta kalmak	İktisadi gelişimi en üst seviyeye çıkarmak	Öznel iyi oluşu en üst seviyeye çıkarmak
<i>Değer Sistemi</i>	Geleneksel dinî ve toplumsal normlar	Başarının motive edilmesi	Öznel değerlerin vurgulanması
<i>Otorite Sistemi</i>	Geleneksel otorite	Yasal otorite	Her türlü otoritenin reddi

Kaynak: Inglehart, 1997: 76'dan uyarlanmıştır.

Özetlemek gerekirse postmodernizmde modernizmin getirdiği bütün sembolik düzenlemelerin çözülmesi söz konusudur. Öyleyse postmodernizm için modernitenin değişmesi denilebilir. Postmodernite modernitenin değişen yönlerini anlatmakla birlikte bir sonraki basamakta neyin geleceği ile ilgili belli bir öngörü sunamaz. Özne/nesne ayrımında da özne merkezleştirilmekte ve yapıdan yana bir durum sergilenmektedir. Bu bakımdan modernitenin eylemlilik konusunda insana vermediği özgürlüğü postmodernite de pek vermiyor görünmektedir. Takip eden bölümde Zygmunt Bauman'ın fikirleri üzerinden postmodernitenin değişim hakkında neler sunduğu incelenecektir.

Zygmunt Bauman (1925-2017)

Bauman toplumu bütüncül olarak değerlendiren genellemeci yaklaşımların yanlışlığına işaret eder. Bir zincirin gücü, onun en zayıf halkasının gücü kadardır. Zincirin ortalama gücünü hesaplayarak işe koyulursak yanlış yaparız. İşte toplum değer-

lendirmelerinde de bu yanışa dūřmekteyiz. Bütünün niteliğinin, parçalarının ortalama niteliğiyle ölçülebileceğini düşünmek bu yanışı doğurmaktadır. Toplumları incelerken ortalaması alınmış gelirler, yaşam ve sağlık standartlarına bakarız. Üst ve alt tabakalar arasındaki uçuruma nadiren dikkat ederiz. Eřitsizliđin artışını ancak ekonomik bir sorunun habercisi olarak okuruz. Eřitsizliđin toplumun bütününe verebileceği zararların tartışıldığı görecek nadir anlarda ise, vurgulanan çoğunlukla asayış ve düzenin bundan ne yönde etkilenebileceğidir. Bütün bu yaklaşımlar bizi bireyin durumunu anlamaktan, onun fiziksel ve ruhsal sağlığına bakmaktan alıkoymaktadır (Bauman, 2013: 8-9).

Bauman'a göre bireye önem verilmemesinin sonucunda alt sınıflara da önem verilmemektedir. Alt sınıfın statüsü mültecilerin, yabancıların ve kaçak göçmenlerin statüsü gibi değerlendirilmektedir. Bu gruplar toplum üyelerinin sahip olması gereken haklardan mahrum bırakılıp, toplumsal organizmanın doğal ve elzem parçalarından sayılmayan yabancı bir kısım gibi algılanmaktadır. Öyle ki, kanserli bir doku gibi en makul tedavi yönteminin kesip çıkarma olduğu düşünölmektedir. Bu grupların başına gelenler savaş terimi gibi "tali hasar" olarak algılanmaktadır (2013: 10-12).

Bauman, öznel-nesnel düalizminde sosyolojinin nesnellie hapsedilmesini eleştirir. Bilime nesnel olgular ačasından bakmak, insanların nesnelere şeklinde budanmasına, kısıtlanmasına ve indirgenmesine sebep olmuştur. Bauman, bilim adına bunun yapılmasını da aslında sosyologların kişisel egoları olarak görür (2013: 203-205).

Bauman, yazılarında da bireyi merkeze konumlandırır ve bu tavrını okuyucusu ile paylaşır. Örneğin *Sosyolojik Düşünmek* isimli kitabında eserinin kendisi de dâhil sıradan insanların deneyimlerine derinlemesine bakılmasına yardım etmek için ve hayatımızda görünüşte bildik olayların nasıl başka bir gözle görülüp başka bir biçimde yorumlanabileceğini göstermek için kaleme alındığını belirtir. Günlük hayatımızda karşımıza çıkan ama de-

rinlemesine düşünmek için zaman ve fırsat bulamadığımız durumlar incelemeye tabi tutulur. Bauman, bilgileri düzeltmeyi değil genişletmeyi; bir yanlışın yerine sorgulanamaz bir doğruyu koymayı değil, bugüne kadar tartışmasız kabul edilen inançları eleştirel bir gözle incelemeyi; kesinlik iddiasındaki görüşleri çözümlenme ve sorgulama alışkanlığı oluşturmayı hedeflediğini belirtir (Bauman, 1998: 27).

Peki sosyoloji genel olarak neden özneyi değil de nesneyi, bireyi ve onun eylemini değil de yapıyı incelemeye odaklanmıştır? Bu sorunun cevabını Bauman modernitenin özünde arar. Ona göre, modernite sebep ve sonuçların bağlantıları arasında fen bilimlerinin sunduğu kesinliği sosyal bilimlerin alanında da görmek istemiştir. Olayların kestirilemeyeceği eylem yerine bunların tahmin edileceği yapı merkeze alınmıştır. Böylece eylemler hem kestirilebilir hem de sonuçları hesaplanabilir hale gelmiştir. Eylemleri yönlendirmek ve geleceği şekillendirmek de bu şekilde mümkün olabilecektir. Öyleyse “yapı” fikri ihtimallerin manipüle edilmesini anlatmaktadır. Belirli olayların diğerlerinden daha muhtemel olması bir ihtimaller hiyerarşisi oluşturarak “yapılanmış” bir ortam oluşturmaktadır. Modern öncesi dönemin din temelli düzeninin yıkılmasından sonra modernite bu şekilde kendine yeni bir düzen tesisi yapmaya ve onu muhafaza etmeye çalışmıştır (Bauman, 2005: 83-84; 2003: 10).

Bu anlamıyla modernite “müphemliğe karşı savaş” demektir. İnsan hayatının bağlamı artık bir rastlantıya terk edilemezdi. Modernite, boş noktaların ve durumların olmadığı bir kurallar setine, her durum için belirsiz olmayan bir reçetenin bulunduğu bir dünya düzenine işaret etmekteydi. Bu dünyayı oluşturmak için de öncelikle geçmişin tortularından temizlenmek gerekiyordu. Modernite burada iradenin potansiyel “yapabilirim” ile “istiyorum” arasındaki uyumsuzluğunun oluşturduğu müphemliği ortadan kaldırmak için yapıdan yana bir tavır sergiledi. Bireysel istekler yapının bir parçası haline getirildi (Bauman, 2005: 84-88).

Halbuki, Bauman'a göre, eylemin kendisi müphemliğin ana kaynağıdır. O ne kadar sınıflandırılmaya, yapılaştırılmaya çalışılsa da müphemlik hiçbir zaman tamamen yok olmayacaktır. Her sınıflandırma o sınıflandırmanın içerisine yerleştiremediğimiz durumlar için yeni belirsizlikler oluşturacaktır (Bauman, 2003: 11-12). Bauman yapı kavramını dosyaların sınıflandırılarak oluşturulduğu bir dosya dolabına benzetir. Bu dosya dolabında her bir dosyanın belli bir yeri olacak ve her olay bu dosyaların birinin altına yerleştirilerek sınıflandırılacaktır. Böylece bir dosya dizini oluşturulacaktır. Fakat Bauman bu tür bir dosya dolabının toplumbilimleri için imkânsız olduğunu belirtir. Öyleyse müphemliğin kaynağı da tam olarak böyle bir sınıflandırma yapılamıyor oluşudur (Bauman, 2003: 11; 2005: 86).

Bauman çarpıcı bir şekilde modernitenin yansımalarını Holokost (Yahudi soykırımı) üzerinde arar. Ona göre Holokostun kendisi modernliğin bir ürünüdür. Yahudi toplama kampları modern fabrika sisteminin bir uzantısı olarak işlev görmüştür. Burada mal üretmek yerine hammadde insanlar, son ürün ise ölümdür. Demiryolları bu hammaddeyi fabrika gibi işlev gören toplama kamplarına taşımıştır. Kimyagerler tek seferde ve en ucuz şekilde insanları öldürecek zehirli gazları, mühendisler ölenlerin bedenlerinin yakılacağı kazanları, yöneticiler de bu sürecin etkili şekilde yürütüleceği bürokratik yapıyı tasarlamışlardır. Bauman, Feingold'dan aktardığı bu analogide moderniteyi ve onu yönlendiren ruhu arar. Ona göre bu bileşenlerin ve bu durumu mümkün kılan şeylerin hepsi, uygarlığımız ve onun öncelikleri anlamında, "normaldir" (Bauman, 2007: 21-22).

Tarihte kitlesel kıyımlar ve mezhepsel düşmanlıklar hep var olmuştur. Bu anlamda Holokost insanlık tarihi için yeni bir durum değildir. Fakat onu öncekilerden farklı kılan özelliği modernite ile olan ilişkisidir. Akılsal, planlı, bilimsel bilgilerle ve uzmanlıkla yürütülen ve ustaca koordine edilen bir fiil olarak Holokost modern öncesi muadillerinden ayrılır (Bauman, 2007: 125). Modern öncesi dönemin kitlesel terörüne yön veren kırgınlık ve

öfke gibi duygular ilkeldir ve çok sayıda Yahudi'nin öldürülmesi için yeterli değildir. Çünkü kitlesel heyecanlar çabuk sönebilir. İşte burada kalabalıkların yerini bürokrasi, ortak öfkenin yerini otoriteye itaat almıştır. Çağdaş kitlesel cinayetler öfke patlamalarıyla şekillenen olasılıklara bırakılmamış ve iyi hesaplanmış bir düşüncenin ürünüdür. “Modern soykırım, bir amacı olan soykırımdır.” (Bauman, 2007: 127-128).

Modern soykırım aslında yöneticilerin istekleri doğrultusunda toplumu planlama ve bilinçle tasarlama konusudur. Buna göre toplum yeniden oluşturulabilir, bilimsel olarak tasarlanmış genel bir plana uymaya zorlanabilir. Hatta tüm bunlar yapılmalıdır. Yöneticiler yabancı otları temizleyen ve bahçesini güzelleştiren bahçıvanlar gibi toplumdaki ayrı dinî ve etnik unsurları temizlerler. “Modern kültür, bir bahçe kültürüdür. İdeal bir yaşamın tasarısı ve insan ilişkilerinin kusursuz düzeni olarak tanımlar kendini.” Bahçe olan her yerde yabancı otlar olacağına göre bunların temizlenmesi gerekir. “Toplumu bahçe gibi gören tüm görüşler toplumsal varlığın bazı bölümlerini yabancı otlar olarak niteler. Bunlar, diğer yabancı otlar gibi ayrılmalı, kısıtlanmalı, yayılmaları önlenmeli, yerinden çıkarılmalı ve toplumsal sınırlarının dışında tutulmalıdır; tüm bu yollar yetersiz kalırsa öldürülmelidir.” (Bauman, 2007: 128-130).

İşte moderniteye yön veren bu “düzen” hastalığı 20. yüzyılın sonlarına doğru değişmeye başlamış ve yerini içinde kaosu da barındıran daha akışkan bir modernliğe bırakmıştır. Önceden irrasyonel olarak adlandırılıp çöpe atılan değerler ve kavramlar geri dönüşüme tabi tutulmaya başlanmıştır. Bu yeni kavramlar hareketliliği, akışkanlığı, esnekliği ve kısa ömürlü olmayı içermektedir (2013: 64-65). Modernite bu yeni dünyada durağan bir şekle sabit olamamakta, girdiği kabın şeklini almakta, bu anlamda da akışkan bir modernite oluşturmaktadır. Akışkan modern zamanlar kişisel tercihleri ve bu tercihlerden sorumlu olmayı vurgulamaktadır. Günümüzde kültürü, yasaklar değil teklifler, normlar değil önermeler oluşturmaktadır. Kültür bugün normatif kurallarla de-

ğil, cazip tekliflerle bezenmiştir. Günümüz kültürü artık var olan durumu koruma isteğini değil, devamlı bir değişimi talep etmektedir. Bütün bu değişim talepleri Aydınlanma çağı düşüncesinden farklı olarak tek bir yöne veya önceden belirlenmiş bir yöne işaret etmemektedir. Bu anlamda akışkan modernite açık uçlu ve çok yönlü bir değişimi vurgulamaktadır (Bauman, 2011: 11-17).

Toplumsal Değişim Kuramlarına Getirilen Eleştiriler

Toplumsal değişimle ilgili kuramlar geliştirilirken her düşünürün yaşadığı çağ ve dönemin toplum yapısı çerçevesinde bir değişim modeli resmetmeye çalıştığı söylenebilir (Akdoğan, 2004: 68). Bu durumda, her toplum ve çağ için uygulanabilecek mutlak bir değişim modelinin geliştirilemeyeceği açıktır. Değişim kuramları oluşturuldukları zamana kadar olan süreçleri değerlendirmekte ve bu süreçler doğrultusunda da gelecek için çıkarımlarda bulunmaktadır. Uzun vadeli değişimlerde ise tahmin edilemeyen birçok yeni unsur toplumsal değişim süreçlerine dâhil olmaktadır. Örneğin, Sanayi Devrimi öncesi yaşamış bir düşünürün Sanayi Devrimi'ni tahmin etmesi ve buna göre bir değişim kuramı oluşturması düşünülemez. 20. yüzyılın başında yaşayan bir düşünür ulaşım ve iletişim olanaklarının geliştiğini fark ederek bu çerçevede bazı öngörülerde bulunabilir fakat kara ve hava yolu taşımacılığının bu kadar gelişeceğini tahmin edemezdi. Dolayısı ile bu durumun toplumların değişimine nasıl etki edeceğini öngöremezdi. 25-30 yıl önce kitle iletişim araçlarının toplumsal etkileri üzerine kafa yoran bir sosyal bilimci kuramlarını ancak televizyon, radyo, sinema, tiyatro, yazılı basın vb. araçları ve bunların etki düzeylerini düşünerek oluşturmak durumunda kalmıştır. Halbuki bugün internet başında geçirilen zaman televizyon başında geçirilen zamanı geçmiş durumdadır. 2010 sonrası Arap Baharı ve 2013 yılındaki Gezi Parkı protestolarında gördüğümüz üzere sosyal medyanın etkisi artık diğer kitle iletişim araçlarının önüne geçmiştir. İnternet çağı öncesi oluşturulan bir kuramın internetin neden olacağı toplumsal değişimi öngörmesi düşünülemez. Kısaca her toplumsal değişim kuramı,

oluşturulduğu çağ ve mekanın verileri ile sınırlı kalmıştır. Öyleyse her kuramın eksik görülüp eleştirilecek yanlarının olması muhtemeldir. Bu eleştirilerin bir kısmına aşağıda değinilecektir.

Organizmacı değişim ve onun temsilcisi İbn Haldun'dan başlayacak olursak İbn Haldun'un düşüncelerinin, doğal olarak yaşadığı çağın tarih ve coğrafya bilgisi ile sınırlı kaldığı görülmektedir. Devletlerin ve dolayısıyla medeniyetlerin doğumu ve ölümü için her biri 40 yıl olmak üzere üç nesil ömür biçmesi (İbn Haldun, 2011: 392-394) determinist bir bakış açısı sunup insanoğlunu kısır bir döngünün içine hapsetmektedir. Döngüsel değişim toplumlar hakkında bir karamsarlık içermektedir. Özellikle büyük buhran ve savaş dönemlerinden geçen kişilerde döngüsel değişim çerçevesinde değerlendirmelerin arttığını söylemek yanlış olmaz (Comte, 2009: 53).

Buna karşın, doğrusal değişimi savunan kuramlar toplumsal değişimi geriye dönmesi olanaksız bir evrim çizgisi üzerinde görür. Toplumların bu çizgi üzerindeki yeri gelişmişlik düzeylerini gösterir. Bu anlayışa göre Batı tipi modern toplum bu evrimin en son ve en mükemmel halidir. Bu bakış açısı değişime değer yargıları yükleyerek değişim kuramlarını bir teori olmanın ötesinde bir ideoloji haline getirmiştir. Değişim için en mükemmel yol belirlenmiş, toplumların Batının refah devletine ulaşmasının yolunun buradan geçtiği anlatılmaya çalışılmıştır. Bu anlamıyla Batı merkezli bir yaklaşım olarak dünyanın geri kalan toplumlarının kültürel ve yapısal özellikleri görmezden gelinmiştir. Değişimde tek tipçi bir anlayış o yolu takip etmeyen veya en azından istenilen hızda takip etmeyen toplumları toplumsal mühendislikle o yola sokmaya çalışmak demektir. Türkiye'de özellikle erken Cumhuriyet döneminde örneklerini gördüğümüz Batı tipi çağdaşlaşma anlayışı bu tek çizgili değişim düşüncesinin bir sonucudur. Batı toplumları evrimsel toplumsal değişimin son halkası ise biz de çağdaşlaşma uğruna bu çizgiyi takip etmeliyiz düşüncesi oluşmuştur. Bunun sonucunda da halk, devlet eliyle "çağdaştırılmaya" çalışılmıştır.

Halbuki evrimsel değişim hakkındaki kuramlar daha 20. yüzyılın ortasına gelmeden Batılı yazarlar tarafından da eleştirilmeye başlanmıştır. Robert K. Merton'un ifadesiyle Comte, Marx ve Spencer gibi düşünürler tarafından tarihsel bir sosyolojiye dayanarak insanlığın bütün seyrini tek bir bakış açısına hasreden değişim kuramları terk edilmiş, toplumsal değişimi döngüler, basamaklı süreçler ve aşamalı ilerlemeler şeklinde gören anlayışlara itibar edilmemeye başlanmıştır (1957: 107).

Aslında kuram denilince sistematik gözlemler sonucunda tekrar tekrar test edilerek doğrulanmış, kanıtlarla desteklenmiş, iç tutarlılığa sahip, tekrar düzenlenebilme elastikiyeti olan, yanlışılanabilir, inanç, değer ya da ahlak sistemlerine değil olgulara dayanan kapsamlı önermeler kastedilmektedir. Halbuki erken dönem kuramlarının bu temel kaideleri ihlal eden yönleri vardır. Bu ihlaller özellikle evrimci kuram çerçevesindeki öngörülerin gerçekleşmesi zorunlu yasalar gibi anlaşılmasına neden olmuştur. Örneğin Comte'un sosyolojiye isim babalığı yaparken kullandığı "toplumsal fizik" kavramı, sosyal bilimlerin de fen bilimleri gibi yadsınamaz ve her zaman tekrar edilebilir kanunları olacağını düşünöldüğünü göstermektedir. Bu durum da kuramların ideolojiye dönüşmesine yol açmıştır.

İşlevselci ve çatışmacı kuramlar da içlerinde evrimsel değişimin özelliklerini barındırmaktadır. Bu bakımdan yukarıda getirdiğimiz eleştirilerin benzerleri bu iki kuram için de zikredilebilir. İşlevselci kuramlar, toplumu oluşturan her parçanın devamlı bir ahenk içinde işlev gördüğünü varsaymaktadır. Buna karşın çatışmacı kuramlar toplumsal yapının her unsurunun devamlı çatışma ve rekabet halinde olduğunu iddia etmektedir. Bu iki kuram zaten zıtlıkları itibarıyla birbirlerini reddetmektedir. İşlevselci kuram toplumdaki uyumsuzlukları ve sapma davranışlarını açıklama bakımından zayıfken çatışma yaklaşımları toplumsal uzlaşmayı açıklamada zorlanır. Dolayısıyla toplumun ahenkli yönleri incelenirken işlevsel yaklaşımlardan, rekabet halindeki unsurları incelenirken çatışmacı yaklaşımlardan faydalanılabilir.

Her iki kuramda da yapının aşırı vurgulanması insan failliğinin önemini düşürmektedir. Özellikle işlevsel kuramlarda tüm toplumsal kurumlar sistemin birer alt unsuru olarak bireyi uyum yönünde şekillendirmektedir. Çatışma kuramında da eyleme bireyin kendisi değil sınıf bilinci neden olmaktadır. Bu durumda bireyin kendi isteğinin bir sonucu olarak yaptığını düşündüğü davranışlar her iki kurama göre de sahte bir bilincin kandırmacasından başka bir şey değildir.

Bireyselleşmenin arttığı ve bireysel farklılıkların daha fazla vurgulandığı günümüz toplumlarında bu tür açıklamaları kabul etmek gittikçe zorlaşmaktadır. Bu düşünce biçimi kendiliğinden iki insan tipi doğurmaktadır; bir tarafta toplumsal yapının ve onun getirdiği dayatmaların farkında olup kendini bunlardan soyutlayarak özgürleşen insan, öteki tarafta ise yapının esiri olmuş ve bunun farkında olmayan insan. Bu ayırmda genel olarak halkın çoğunluğu ikinci kefeye konulmakta ve kendilerine kandırılan nesnelere bakılmaktadır. Bu düşünce şekli halka yukarıdan bakan bir anlayış biçimi oluşturmaktadır. Özellikle toplumdaki genel din ve ahlak anlayışından kopan kişilerin dinî ve ahlaki konulardaki söylemlerinde bu dilin sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Bu yolla adeta kişisel nefretler sosyolojik kuramlara yedirilmektedir.

Örneğin Mısırlı kadın cami cemaatiyle yaptığı çalışmasında Saba Mahmood kendisini “ilerici” olarak tanımlayıp, görüşme yaptığı dinî grubu terazinin öbür ucuna, “gerici” tarafa koyarak kadınların yaptıkları ibadetlerin aslında toplumsal ve ataerkil baskının sonucunda ortaya çıktığını iddia etmektedir. Ona göre, camiye giden bu kadınlar her ne kadar yaptıkları ibadetleri kendi istekleriyle yaptıklarını zannetseler de aslında “kendilerinin idrak edebileceklerinin çok ötesinde” otoriter bir geleneğin içine hapsediklerini anlayamazlar (Mahmood, 2005: 32). Benzer düşüncelere Türkiye’de başörtüsü konusunda sıklıkla başvurulduğu görülmektedir. Özellikle bazı seküler gruplar başörtüsünü toplumsal baskının bir sonucu görmekte, başörtüsünü kendi is-

teğiyle taktığını ifade eden bireylerin aslında farkında olmadıkları bir toplumsal yapının esiri olduklarını ifade etmektedirler.

İşte aktör-yapı ikileminde yapıyı savunan yazarlar genelde bu şekilde kendilerinin yapının getirdiği oluşumun farkına vardıklarını ama halkın büyük çoğunluğunun bunu idrak edemediğini düşünme eğilimindedirler. Eğer aktör-yapı ikileminde kazanan taraf gerçekten her zaman yapıysa, bu durumda kendini “ilerici” sanan bu kişiler de aslında başka bir yapının kurbanı olmalıdır; eğer bir taraf ahlak ve dinin kurbanı ise diğer taraf da seküler değerlerin kurbanıdır.

Tek yönlü ve tek çizgili doğrusal değişimi savunan kuramlara yönelik eleştiriler 20. yüzyılın ortalarından sonra daha da artmış ve sonuç olarak bütünüyle bunlara bağlı olarak geliştirilen tek tipçi kuramlar değişime uğramaya başlamıştır. Değişimin yönünü belirlemeye çalışan kuramların kendilerinin değişmesi ironik bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Ama bu durum aynı zamanda değişimin devamlı var olan bir toplumsal gerçeklik olduğunu bize tekrar hatırlatmaktadır.

Yeni kuramların ortak özelliği tek çizgili doğrusal değişimin daha fazla eleştiriye tabi tutularak terk edilmesidir. Burada da yine iki akım göze çarpmaktadır. Bir tarafta modernizmin terk edilmediğini, değişimin hâlâ modernizmin içinde olmakla birlikte birçok farklı doğrultuda ilerleyebileceğini savunanlar; diğer tarafta değişimin artık modernizmin içinde tanımlanamayacak kadar farklılaştığını, modern değerlerin terk edildiğini, modern sonrası, post-modern bir duruma geçildiğini savunanlar. Her iki gruptakiler de birbirini eleştirmektedir.

Özellikle post-modern kuramlardaki muğlaklık göze çarpmaktadır. Modernizm yıkılmıştır ama yerine neyin inşa edildiği belli değildir. Modernizme getirdiği eleştiriler sebebiyle postmodernizm kavramı İslam dünyasında ilgi görmüştür (Aydın, 2017: 214). Ancak postmodernite de dine alan açmamaktadır. Postmodernizmin toplumsal değişim konusunda küreselleşmeye yaptığı

vurgular önemsenebilir. Fakat küreselleşme sürecinde de Batı eksenli dünya görüşünün kendi düşünce dünyasını küresel değerler olarak sunduğu gerçeği gözden kaçırılmamalıdır.

Modernizm anlayışında bir değişim olduğu açıktır. 2000'li yıllar öncesinde bu değişimin şiddetinin yüksek olduğu düşünülerek modernizmin tamamen terk edileceği varsayımları oluşmuştur. Buna karşın daha geç dönem yazarları bu değişimin de modernizm sınırları içerisinde kaldığını düşünmüşlerdir. Modernizmin terkedilmediğini, sadece biçim değiştirdiğini iddia eden kuramlara baktığımızda, her ne kadar tek çizgili açıklamaların terk edilmeye çalışıldığı görülse bile, bu yeni yaklaşımların, eski Batı merkezli açıklamaları tamamen terk ettiğini söylemek de pek mümkün görünmemektedir.

Kısaca toplumsal değişimi inceleyen her kuramın belli eksikleri bulunmaktadır. Her ne kadar önceki bölümlerde belirttiğimiz üzere bazı yazarlar değişim kuramlarını sınıflarken büyük ölçekli, küçük ölçekli gibi tanımlamalar kullanarak kuramların farklı zamansal boyutlarda açıklamalar yaptıklarını iddia etseler de aslında bütün bu kuramlar uzun vadeli değişimleri anlatmaktadır. Bizim çalışma konumuz olan *son 15 yılda Türkiye'de dinî algı ve temayüllerde meydana gelen değişimi* tespit ise toplumsal değerlerin oluşumu ve değişimi anlamında oldukça kısa bir zamana denk gelmektedir. Bu sebeple yukarıda incelediğimiz kuramların çalışmamıza doğrudan katkısı kısıtlı kalmaktadır. İncelediğimiz konu itibarıyla yukarıdaki kuramlardan birini seçip son 15 yıldaki değişimi tamamen onun üzerinden açıklamak mümkün değildir. Yine de bu kuramların genel olarak çalışmamıza ışık tutacağını da belirtmek gerekir.

Toplumsal Değişim ve Din İlişkisi

Din, toplumsal yapıyı oluşturan kurumlardan bir tanesidir. Toplumsal değişme denilince kastedilen aslında yapıyı oluşturan kurumlarda meydana gelen değişimdir. Yalnız kurumlara yapıyı oluştururken birbirlerinden soyutlanmış şekilde varlık göster-

mezler. Her kurum diğerleriyle belli bir ilişki içindedir. Bu durumda toplumsal değişme dediğimiz olgu yapının neresinde başlarsa başlasın yapının her unsuru üzerinde belli bir etkisi olacaktır. Öyleyse din de değişim süreçlerinin hem faili hem de nesnesi konumunda bulunabilir (Akyüz & Çapcıoğlu, 2008: 377). Bu ilişkinin yönü ve derecesi birçok unsura bağlıdır. Şimdi kısaca dinin toplumsal değişimi yavaşlatıcı ve hızlandırıcı etkilerinden bahsedilecektir.

Toplumsal Değişimi Yavaşlatıcı Bir Unsur Olarak Din

Dinin genel olarak değişim süreçlerini engellemeye veya en azından yavaşlatmaya çalıştığı söylenebilir. Çünkü toplumsal yapılar ve onları oluşturan kurumlar değişime karşı bir direnç içindedir. Özellikle din ve kültürün iç içe geçmişliği ve çoğu zaman birbirlerinden ayırt edilememesi değişime karşı gösterilen direnci artırır. Toplumsal değişimin tamamen engellenemeyeceği düşünülünce bu direnç belli bir noktadan sonra kırılmaya ve değişim istekleri doğrultusunda tavizler verilmeye başlanır.

Her değişim kısa vadede toplumsal gerginlikler oluşturur. Toplumlar, istikrarı önemseyerek var olan toplumsal durumu sürdürmek isterler. İşte bu noktada dinin yardımı devreye girer. Toplumda ana akım olarak tek bir din bulunuyorsa, bu dinin o toplum sisteminin yapısal bir unsuru haline geldiği söylenebilir. Yapının değişmesi her şeyden önce dinin toplumsal konumunun da değişeceği anlamına gelmektedir. Yapı zaten dinî düşüncenin kültürle harmanlanmasıyla oluşturulmuş durumdadır ve din bu yapıdan fayda sağlamaktadır. Her türlü yapısal değişiklik büyük bir olasılıkla dine de zarar verecektir. Bu durumda dinin (dini kurumların, din adamları sınıfının) eski otoritesinin azalması muhtemeldir. İşte bu sebeple din toplumsal değişime karşı istikrardan ve var olan düzenin korunmasından yana bir tavır sergiler.

Değişimin kaos ve düzensizlik getireceği, toplumsal huzuru bozacağı gibi argümanlar kullanılarak dinin müntesiplerinin değişime karşı direnmesi istenir. Aslında burada kastettiğimiz anlam

dinin kendisinin değil, din adamları sınıfının değişime karşı çıkmasıdır. Çünkü kendileri, değişen düzen sonucunda toplumsal statülerinin ellerinden gitmesinden korkmaktadırlar.

Katolik ve Ortodoks Hristiyanlıkta gördüğümüz ruhban sınıfı, Şia İslam'ındaki imamet müessesesi ile dinî tarikat ve cemaatler gibi dinî otoriteyi kullanan kurumların toplumsal değişime daha fazla direnç göstermeleri olasıdır. Toplumsal değişimlerin bir kısmı dinî yapılanmalardaki bu çeşit hiyerarşik oluşumlara zarar verici niteliktedir. Dinî otoritenin yetkisinin bir kez sarsılması bu otoriteyi her alanda sorgulanır hale getirerek dine daha büyük yıpranmalara sebep olur. Bu bakımdan dinî kurumlar genel olarak toplumsal değişimi kendi varlıklarına bir tehdit unsuru göremek istememektedirler.

Dinin iktidarı meşrulaştırma gücü de değişimin önündeki engellerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Din tarafından meşrulaştırılan iktidarlar sorgulanamaz hale gelmekte ve bu durum değişim isteklerine ket vurmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber'in vefatından sonra din ve devlet otoritesi tek kişinin elinde toplanarak hilafet kurumu oluşturulmuştur. Halife hem devlet başkanlığı rolünü yürütmekte hem de Hz. Peygamber'in temsilcisi olma iddiası ile dinî önderliği üstlenmektedir. Bu durumda, otoritesini dine dayandıran bir devlet anlayışının ve yönetim biçiminin değişmesini istemek o dinin müntesipleri için zorlaşmaktadır.

Aynı meşrulaştırma gücünün iktidarı sahiplenme için de kullanıldığı görülmektedir. Yine hilafet kurumu örneği üzerinden devam edersek halifenin hangi kavimden olacağı ile ilgili tartışmalar yüzyıllar boyunca İslam dünyasını meşgul etmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra yerine kimin geçeceğiyle ilgili tartışmalar sırasında Mekkeliler Medinelilere göre azınlıkta olmakla birlikte hilafet makamının Kureyş kabilesinde kalması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Kureyş kabilesinde kalan halifelik makamı için Hz. Peygamber'in "İmamlar Kureyş'tendir." dediği rivayet edilmiştir. Erken dönem birçok İslam alimi bu hadisin sahih olduğunu düşünerek hilafetle ilgili verdikleri hükümleri bu

çerçevede şekillendirmiştir. Her ne kadar İslam'ın kabileciliği yasakladığı, takvanın ancak amelle mümkün olduğu, yöneticilik pozisyonlarının herkese açık olduğu genel bir kural olarak ifade edilse de konu halifelik makamı olunca bu hadis dayanak gösterilerek hilafetin Kureyş'te kalması gerektiği belirtilmiştir. Konuyu inceleyen Mehmet Sait Hatiboğlu, bu hadisin varlığından şüphe duyarak oturdukları makamın sallanmakta olduğunu fark eden Kureyşlilerin halifelik yoluyla istikballerini garantiye almaya çalıştıklarını belirtir. Öyle ki, “Kureyş düşmanlarını tesirsiz kılmakta en emin yol, Peygambere avukatlık yaptırmak olacaktır.” (Hatiboğlu, 1979: 166). İşte böylece hilafet makamının başındaki kişi meşruiyetini dine dayandırmaktadır. Meşruiyetin kaynağı din olunca da en cevval muhalefet bile sessiz kalmakta, değişim isteklerinin önü kesilmektedir.

Dinlerdeki kaza-kader ve ahiret inançları da değişimi yavaşlatan unsurlar içermektedir. Özellikle çatışmacı değişim teorileri açısından bakarsak haksızlığa uğrayan sınıfların buna karşı bir değişim isteği içinde olmaları gerekir. Uğranılan haksızlıkların takdiri ilahi ve kader düşüncesi çerçevesinde değerlendirilmesi bu durumların ilahi bir isteğin sonucunda oluştuğuna ve değiştirilemeyeceğine olan inancı artırır. Bu düşünce de insanları pasifliğe itmektedir. Ahiret inancı da benzer şekilde uğranılan haksızlığın karşılığının ölümden sonra alınacağını öngörür. Bu durumda toplumsal düzeni değiştirmek için çabalamaktansa –ki bu çaba çoğu zaman daha fazla haksızlığa uğramaya neden olmaktadır– ahirette bunun karşılığını almak daha kolay hale gelmektedir.

Değişime karşı en yüksek direnci içinde kast sistemi barındıran dinlerin gösterdiği söylenebilir. Çünkü din burada aynı zamanda toplumsal sınıfı da belirleyen bir unsurdur. Örneğin Hindu kast sisteminde (varna) toplum dört sınıfa bölünmüştür; din adamları sınıfını oluşturan *Brahmanlar*, asker sınıfını oluşturan *Kşatriyalar*, tüccar ve çiftçi sınıfını oluşturan *Vaisyalar* ve bu üç sınıfa hizmet etmekle yükümlü bulunan *Sudralar*. Bunların haricinde konumları itibarıyla kast sistemine katmaya değerli bulunmaya-

cak kadar en alt sınıfı oluşturan, diğer bir ifade ile aslında beşinci kastı oluşturan *Paryalar/Dalitler* vardır. Bilinen adları ile “dokunulmazlar”. Fiziki anlamda dokunulmaması gereken kişiler olarak kabul edilirler. Bu sınıftakiler kast sistemi içindekilerin yapmak istemediği kanalizasyon temizliği, hayvan leşlerinin kaldırılması, vb. en kötü görevleri yerine getirirler. İbadet mekanlarına girme, umumi çeşmeleri kullanma gibi en temel haklardan bile mahrum bırakılmışlardır. Her ne kadar kast sistemine göre bir sınıf ayrımı Hindistan’da artık yasal olarak suç olsa da özellikle Dalitlere karşı toplumsal alandaki ayrım devam etmektedir (Sikka, 2012: 45-46).

Kast sistemi Hindu kültürünün ve toplumsal yapısının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Kast yapısına dinî bir içerik kazandırılarak halk tarafından benimsenmesi sağlanmıştır. Bu sisteme uygun davranış benimsemeyen bireyler kasttan atılmakta ve toplumsal tecride maruz bırakılmaktadır. Kast yapılanması hayatın her alanına müdahil olmaktadır. Sisteme zarar vermemesi için kastlar arası evlilik yasaklanmış, gündelik yaşamın her alanı doğumdan ölüme varıncaya kadar kast kurallarıyla kontrol altına alınmıştır. Kasta aykırı davranışları engellemek için Hinduizm’in kutsal metinlerinde kastın görevleri belirtilmiş, bu görevlerin icra edilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Kast sistemine uygun bir yaşantı benimsenmemesi durumunda da kişiyi ve toplumu bekleyen felaketler detaylı bir biçimde ele alınmıştır (Kutlutürk, 2014a: 156-158). Böyle bir din sisteminin her türlü toplumsal değişime karşı çıkacağı ve değişimi engellemeye çalışacağı aşikârdır. Her türlü değişim kastın en tepe noktasını oluşturan din adamları sınıfı olan Brahmanlar için bir tehlikedir. Bugün 200 milyonluk nüfuslarıyla Hindistan toplumunun yaklaşık altıda birini oluşturan Dalitlere karşı uygulanan toplumsal ayrımcılık ve her yıl 40 binden fazlasını fiili olarak etkileyecek şekilde bu grubun üyelerine karşı yürütülen sistematik şiddet (Crime in India 2016, 2018) düşünülünce dinle beslenen bir kast sisteminin yasalara rağmen değişime olan direnci daha açık görülebilir.

Kast sistemi ölümden sonra da bir hayatın var olacağı inancıyla koruma altına alınmaktadır. Burada semavi dinlerde gördüğümüz ahiret inancı bulunmasa da ölümden sonra insanların *reenkarnasyona* uğrayacağına inanılır. Dünyadaki iyilik ve kötülüklerin karşılığı cennet ve cehennemle değil, tekrar dünyaya geldiğinizde bir alt veya bir üst kastta doğmanızla verilir. Burada da devreye *karma* öğretisi girer. En üst kast olan Brahman sınıfında doğabilmek için içinde bulunulan kastın görevleri eksiksiz yerine getirilmeli ve bu duruma rıza gösterilmelidir. Bu kısırdöngüden kurtulmanın yolu öncelikle Brahman sınıfına yükselmekten ve oradan da bireysel ruhun evrensel ruha dönüşerek reenkarnasyon sürecinin sonlanmasından geçer. Kadınların bu süreci başlatmak için öncelikle bir sonraki doğumlarında erkek olarak dünyaya gelmeleri gerekir. Böylece aşağı kastlardakilerin ve kadınların sömürüsü büyük bir tepkiyle karşılaşmadan günümüze kadar varlığını sürdürmüştür (Kutlutürk, 2014b: 149-152). Kısaca, aşağı kasttakilerin toplumsal düzene karşı değişim istekleri karma ile belirlenen ve reenkarnasyonla oluşan ölüm sonrası hayat inancıyla kontrol altına alınmıştır.

Dinlerin insanlara sağladığı görece bir huzur ve mutluluk vardır. Aslında alan araştırmaları dindarlık ve mutluluk arasındaki ilişkinin olup olmadığı konusunda ikiye bölünmüş durumdadır (Lewis & Cruise, 2006). Kimi araştırmalar dindarlıkla mutluluk arasında bir ilişki bulamamakta (Lewis, Maltby, & Burkinshaw, 2000), kimileri mutluluğun artması anlamında bu ilişkinin çok zayıf olduğunu belirtmekte (Snoep, 2008), kimileri de dindar insanların daha mutlu olduğu sonucuna varmaktadır (Stark & Maier, 2008). Bu farklı sonuçlara rağmen literatürde dindarların mutlu olduğunu gösteren sonuçların ağırlığının daha fazla olduğu ifade edilmelidir. Türkiye üzerine yapılan çalışmalar da dindar insanların daha mutlu olduğunu göstermektedir (Yorulmaz, 2016). Konu hakkındaki literatür genel olarak ele alınınca “Dinlerin insanlara sağladığı görece bir huzur ve mutluluk vardır.” hipotezinin geçerli olduğu söylenebilir. Mutlu bir bireyin var olan toplumsal düzenin devamından yana olacağı iddia edilebilir.

Marksist teoriler de dinin insanlara huzur ve mutluluk getirdiğini düşünürler. Yalnız buradaki mutluluk sahte bir mutluluktur ve gerçek mutluluğu aramanın önüne geçmektedir. Karl Marx'a göre din, baskı altındaki insan için bir rahatlatma alanı, kalpsiz dünyaya anlam katan bir sığınak, ruhsuz olayların ruhu haline gelmiştir. Din bu anlamda insanlara geçici bir mutluluk ve haz sağlayan afyondur. Halbuki gerçek mutluluğa ulaşmak bu sahte mutlulukların ortadan kaldırılması ile mümkün olacaktır (Marx, 2013: 34-35). İşte din sağladığı bu sahte mutluluklarla toplumsal değişime ket vurmaktadır. Bu durumu bir hastanın eksik veya yanlış tedavi alması durumunda karşılaşacağı sonuçlar üzerinden bir örnekle daha belirgin hale getirebiliriz. Örneğin bir hastanın karnı ağrımakta ve tedavi için acil ameliyata alınması gerekmektedir. Fakat bu sırada doktor dışında bir kişi hastaya ağrılarını dindirmek için ağrı kesici teklif eder. Bu ağrı kesiciyi alan hasta karın ağrısından kurtulur ve kendisini bu sıkıntıdan kurtaran kişiye teşekkür edip minnet duyar. Ortada bir ağrı kalmayınca da kişi sorunun ortadan kalktığını düşünerek tedavi aramayı bırakır. Halbuki bu ağrı kesicinin sağladığı sahte bir mutluluktur. Bu sahte mutluluk hastanın sağlık sorununu örtbas ederek tedavi olup sağlığına kavuşması engeller. Gerçek anlamda tedavi olmayan hasta da uzun vadede sağlığını tamamen kaybederek ölür. İşte Marksist teori de dinlerin sağladığı huzur ve mutluluğun yanlış bir tedavi yönetimi olduğunu ve bu şekilde toplumsal değişimin önünü tıkadığını düşünmektedir.

Dinler, değişimi çoğu zaman kendi varlıklarına bir tehdit olarak gördüklerinden, değişime karşı aldıkları tedbirler de tehdidin boyutuna göre değişir. Bunlar arasında en ağır cezaların dinden çıkanlara uygulandığı söylenebilir. Klasik dönem İslam hukukçuları İslam dininden çıkan (irtidat eden) erkeğin cezasının ölüm olduğu hususunda görüş birliği içindedirler. Çoğu mezhep bu kişinin malvarlığına da el konulacağını hüküm altına almıştır. Kadına ölüm cezası üzerinde fikir birliği bulunmayıp Hanefî ve Caferî gibi kimi İslam mezhepleri, mürtet kadının tövbe edene kadar hapsedilme-

sini uygun görmüştür. Kadın ve erkek arasındaki bu farklı uygulamalar dinden çıkma olayının salt bireysel bir vaka olarak düşünülmediği, erkeğin fiziksel gücü ve toplumsal konumu itibarıyla etki gücünün daha yüksek olacağına göz önüne alınarak bu çeşit bir fihhi hükmün oluşturulduğu şeklinde değerlendirilebilir. Hanefi mezhebi, mürtet kadının fikirleriyle etkili olacağı düşünüldüğü durumlarda kadınlara da ölüm cezası uygulanması gerektiğini belirtir. Diğer bir ifadeyle, din değiştirme gibi bireysel bir davranışın toplumsal etkilerinin olacağına düşünüldüğü ve bundan çekinildiği anlaşılmaktadır. Kısaca fakihler bu çeşit bir ceza ile dinin muhafazasını sağlamak istemişlerdir (İnce, 2008: 88-91).

Dinden çıkmanın hukuk düzeni bakımından suç sayılması ve ölümlü cezalandırılması diğer dinlerde de görülür. Örneğin Yahudilikte Eski Ahit'te dinden çıkanın cezasının ölüm olacağı açık bir biçimde belirtilmiştir: “Öz kardeşin, oğlun, kızın, sevdiğin karın ya da en yakın dostun seni gizlice ayartmaya çalışır, senin ve atalarının önceden bilmediğiniz, dünyanın bir ucundan öbür ucuna dek uzakta, yakında, çevrenizde yaşayan halkların ilahları için, ‘Haydi gidelim, bu ilahlara tapalım’ derse, ona uymayacak, onu dinlemeyeceksin. Ona acımayacak, sevecenlik göstermeyecek, onu korumayacaksın. Onu kesinlikle öldüreceksin. Onu önce sen, sonra bütün halk taşa tutsun. Taşlayarak öldürün onu. Çünkü Mısır’dan, köle olduğunuz ülkeden sizi çıkaran Tanrınız Rab’den sizi saptırmaya çalıştı.” (Tesniye, 13: 6-10). Aslında bir sonraki cümlede bu ağır cezanın nedeni belirtilir: “Böylece bütün İsrail bunu duyup korkacak. Bir daha aranızda buna benzer kötü bir şey yapmayacaklar.” (Tesniye, 13: 11). Hükmü tekrar vurgulamak gerekirse, bu ceza ile başkalarının da dinden çıkma gibi bir yola tevessül etmeleri önlenmek istenmiştir. Eğer bu fiil bireysel olmaktan çıkıp topyekün dinden çıkma şeklinde cereyan ederse bu durumda o kentte yaşayan bütün halk ve hayvanlar kılıçtan geçirilecek ve bütün mallar yağmalanarak kent meydanında yakılacaktır. İbret olması için de bu kent sonsuza dek yıkıntı halinde bırakılacak ve kesinlikle onarılmayacaktır (Tesniye, 13: 12-16).

Hristiyanlıkta da daha Roma döneminde 4. yüzyıldan itibaren Hristiyanlıktan çıkanlara ölüm cezası verilmeye başlanmıştır. Kilisenin otoritesi arttıkça bu cezaların kilise eliyle yürütülmesine başlanmıştır. Orta Çağ'da Hristiyanlıktan dönen veya dinî esaslara baş kaldıran kimseleri cezalandırmak için Katolik kilise mahkemeleri olan Engizisyon mahkemeleri kurulmuştur. 12. yüzyılda dinden kopan ve uzaklaşanların tutuklanması, aforoz edilmesi ve mallarının ellerinden alınması için Papa yetki verip bu işi kutsal cihat ilan ederek bu yolda gayret gösterenlere endüljans (günahların affedilme beratı) vermiştir. İleriki yıllarda bunu Engizisyon mahkemelerinin kurulması izlemiştir. Engizisyon incelemesi sürecinde kişiye önce “inayete erişme” süresi tanınır, yanlışında ısrar etmesi durumunda mahkeme süreci başlatılırdı. Sorgulama sürecinde işkence tekniklerine başvurulur, yanlış inanç ve kanaatlerinde direnenler diri diri yakılmak suretiyle cezalandırılırdı. Eğer kişinin suçlu olduğu öldükten sonra anlaşılırdıysa bu durumda naaşı mezardan çıkarılarak yakılırdı. Ölümüne mahkum edilen suçlu pişman olduğunu belirtir ve samimiyetle tövbe ederse cezası ömür boyu hapse çevrilirdi (Demirci, 1995: 238-241). Engizisyon mahkemelerinin değişime karşı nasıl direndiği –ve kısmen başarılı olduğu– Galileo'nun hayat hikayesinde görülebilir. Kilisenin ve İncil'in, dünyanın evrenin merkezinde olduğunu ve bütün galaksinin dünya etrafında döndüğünü düşündüğü bir çağda Galileo (1564-1642), dünyanın merkez olmadığını ve dünyanın güneşin etrafında döndüğünü belirtmiştir. Fakat, onlarca yıllık gözlemleri sonucu ulaştığı ve doğru olan bu bilimsel bilgiyi başına gelecekleri bildiği için çıkarıldığı Engizisyon mahkemesinde savunamamıştır. Yine de hapis cezasından kurtulamamıştır. Özetle, dinler müntesiplerinin dinden uzaklaşmaları veya dini terk etmeleri gibi bir değişim sürecini en ağır şekilde cezalandırarak bu yolun açılmasını engellemeye çalışmaktadırlar.

Dinî metinlerin ilahi ve değişmez bir karakter göstermesi de değişime karşı direnç gösteren taraflarındandır. Bu metinlerin tek

tarafli ve tek anlamli okunmaları sonraki çağlarda gelen mün-tesipleri için sorun oluşturmaktadır. Dinî metinle toplumsal hayatın uyumsuzluğu artarak bu metinler yeni çağın toplumsal anlayışına direnen temel yapı taşlarına dönüşmektedir. Değişim taraftarları da ya dinî metinleri yeniden yorumlamak istemekte ya da metinlerin sıhhatini ve gerçekten ilahi vasfı olup olmadığını tartışarak metinleri inkar yolunu seçmektedirler. Veya son seçenek olarak toptan o dinden uzaklaşmaktadır. Bu seçeneklere yönelen kişilerse genelde oldukça küçük bir azınlığı oluşturmaktadır.

Kısaca değerlendirecek olursak dinler toplumu her alanda kontrol etmeye çalışmaktadır. Değişim isteği ise çoğu zaman bu kontrolün dışında toplum yapısını oluşturan diğer unsurlar tarafından başlatılmaktadır. Bu durumu dinler kendi varlık ve otoriteleri için tehlike olarak görmektedir. Değişimin önüne geçebilmek için de ilahi cezalandırma ile insanlar korkutulmakta, devlet otoritesi de din adamları tarafından kullanıldığı zamanlarda ilahi ceza korkutması ile yetinilmeyip aynı zamanda dünyevi cezalar da dinî otoriteler tarafından uygulanmaktadır.

Toplumsal Değişimi Hızlandırıcı Bir Unsur Olarak Din

Yukarıda gördüğümüz üzere dinlerin genel olarak değişime direnen yapılar oldukları söylenebilir de bu durum aslında toplumda müesses olarak bulunan ana akım dinler için geçerlidir. Dinler yeni oluşum dönemlerinde veya yeni bir alana yayılma sürecinde toplumsal değişimin sürükleyici unsuru olurlar. İslam'ın ortaya çıktığı dönemde Arap Yarımadası'nda meydana getirdiği sosyal ve kültürel değişim, en bariz örnek olarak karşımızda durmaktadır.

Dinin yayılma ve gelişme sürecinde değişim, eski kurumların, âdet, gelenek ve göreneklerin kabulü, adaptasyonu veya reddi şeklinde gerçekleşmektedir. Yeni din kendi bünyesi ile tam olarak uyuşacağını düşündüğü vasıfları benimseyerek devam ettirmekte, kısmen uygun olanları ise kendi potası içinde eriterek dönüştürmektedir. Bunların mümkün olmaması halinde ise tama-

mıyla reddederek onların yerine ikame edeceği başka değer ve kurumlar ihdas etmektedir. Örneğin, İslam kendisinden önceki Arapların yaşantısını cahiliye dönemi olarak isimlendirip kötülense bile önceki yaşantının bütün unsurlarını toptan reddetmemiş, yeni dinin süzgecinden geçen davranışları devam ettirmiştir. Hz. Peygamber cahiliye döneminde yapılan misafir ağırlama, yetime ikram, komşu ile iyi geçinme gibi faziletli davranışların İslam devrinde de devam ettirilmesini sahabelerinden istemiştir (İbn Hanbel, Müsned, III, 425). Buna karşın İslam'la kesinlikle uyuşmayacak olan iman, ibadet, dinî emir ve yasaklar konularında toptan bir ret söz konusudur. Kısaca dinler oluşum ve yayılma süreçlerinde hayatın her alanında oldukça hızlı bir toplumsal değişime neden olmaktadır.

Dinler değer ve önem verdikleri konuların da gelişmesi anlamında öncü roller üstlenebilmektedir. Max Weber (2013) Batı'da kapitalizmin gelişiminin temellerini Protestanlık mezhebinin unsur ve öğretilerinde arar. Ona göre Protestanlık, sermaye arttırmayı ve biriktirmeyi teşvik eden yapısı ve iş ahlakı anlayışıyla modern kapitalizmin ortaya çıkmasına hizmet etmiştir.

Robert Bellah benzer izleri Japon dinlerinde gördüğünü belirtmektedir. Ona göre Japonya'nın iktisadi kalkınmasının temellerinde de toplumda hâkim bulunan dinin öğretileri vardır. Sonuç odaklı değerlere, çalışkanlığa ve ekonomiye yapılan vurgular sayesinde Japonya dinî değerlerini sürdürerek hızlı bir endüstrileşme süreci yaşamıştır. Bütünleştirici değerlerin öncelendiği bir toplumla sonuç odaklı bir toplumu karşılaştırsak birincinin toplumsal birlikteliği daha fazla vurguladığını ve sistemin devamını önemseydiğini, ikincinin ise güç ve zenginliği daha fazla önemseyerek sonuç odaklı düşündüğünü söyleyebiliriz (Bellah, 1970: 188-194).

Bellah bu değerlendirmelerini Talcott Parson'ın izinden giderek dinin işlevselliği üzerinden yapar. Ona göre her din dünyayı aşan bir gerçekliğin peşinden gitme iddiasında olsa da aslında yaptığı, aşmak istediği dünyaya sarılmaktan başka bir şey değildir.

Her din dünyayı kendi imgesiyle yeniden yaratmaya çalışsa da aslında var olan dünya imgesinde kendisinin yeniden yaratılmasıdır. Din, insanı aşma çabası içinde olsa da eninde sonunda bir insan ürünüdür. Bellah bu düşünceleriyle Japonların sadece çalışkanlıklarını değil II. Dünya Savaşı sırasında gösterdikleri açgözlülüklerini de dinlerine bağlar. Japonya'nın olumlu anlamda endüstriyel gelişiminde din bir etkense aynı şekilde II. Dünya savaşındaki Japonya'nın rolünde de dinin bir etken olması gerekir (Bellah, 1970: 196). Michio Morishima da aynı şekilde Japonya'nın kapitalist gelişim sürecinde Konfüsyüsçülüğün izlerini arar. Çin ve Japon Konfüsyüsçülüğü karşılaştırıldığında Japonlarıninkinin daha dünyevi bir hal sergilediği görülür. Bu sebeple Çin ve Japonya'nın ekonomik gelişimleri farklı bir süreç izlemiştir (Morishima, 2001: 203).

Dinin toplumsal değişim konusunda takındığı tavır iktidar sınıfıyla olan ilişkisine göre de şekillenmektedir. Kimi dinler iktidar sınıfıyla daha yakın ilişki kurarak bu sınıfın gücünü meşrulaştırmakta, kimi ise mistik bir yapı göstererek kişisel kurtuluşa odaklanmaktadır. Üçüncü bir kategori olarak da bazı dinler bu iki karşıt anlayış arasında bir yer edinmektedir (Morishima, 2001: 194). Bireysel kurtuluşu öne çıkaran dinlerin toplumsal değişime olan katkılarının daha cüzi kalacağı söylenebilir. Buna karşın iktidar sınıfıyla yakın temas kuran dinler kendi anlayışlarının iktidar eliyle topluma yayılmasını sağlayarak daha hızlı bir değişime kapı açar.

Aynı durum dinlerin millî veya evrensel olma iddiaları durumunda da geçerlidir. Millî dinler (Yahudilik vb.) aynı etnik grup içerisinde kalmakta ve genel olarak yayılmacı bir tavır sergilememektedir. Evrensel dinler (İslam, Hristiyanlık, Budizm, Hinduizm, Sihizm vb.) ise öğretilerinin yayılmasını isteyerek daha çok müntesip bulmayı hedeflemektedir. Millî dinlerin değişime olan dirençleri daha fazla olurken evrensel dinler daha esnek bir yapı sergiler. Genişleme çabasında olan dinler toplumsal değişim üzerinde daha fazla etki yapacaktır. Genişleme çabasında

İslam'da tebliğ ve irşat faaliyetleri ile Hristiyanlıkta misyonerlik faaliyetleri ön plana çıkmaktadır.

İslami tebliğin rolü daha çok dinin, Müslüman olmayan kişi ve gruplara duyurulması, ilan edilmesi, anlatılması gibi bilinç düzeyinde kalmıştır. Buna karşın Hristiyanlıkta gördüğümüz misyonerlik ise sıradan bir tebliği değil “ne yapıp edip insanların Hristiyanlığa kazandırılmasını” ifade eder. Misyonerlik 16. yüzyıldan itibaren Avrupa'nın sömürgeleştirdiği bölgelerde toplumların Hristiyanlaştırılması için etkili bir biçimde kullanılmıştır. Bu faaliyetler Kilise ve Avrupalı devletlerin ortak menfaatleri üzerinden sürmüştür. Kilise, sömürgeci güçlerin sağladığı ekonomik, askeri ve siyasal destekle yörede daha rahat faaliyet göstererek yerel halkın Hristiyanlaşması ile kendi dinine müntesipler katarak genişleme ve nüfuzunu artırma imkânı bulmuş; buna karşın Batılı devletler de misyonerler vasıtasıyla yöredeki idarelerini pekiştirerek yeni inanç yoluyla sömürgelerin asimilasyonunu gerçekleştirmişlerdir. Böylece kurulan bu düzen sayesinde yerel unsurların doğal ve maddi kaynaklarının sömürülmesi mümkün olmuştur. Hatta misyonerlik faaliyetlerinin Afrikalı yerlilerinin köleleştirilmesi ve bu kölelerin kıta dışına çıkarılmasında da sömürgeci devletlere yardımı olmuştur (Gündüz, 2005: 193-197).

Diğer bir ifade ile misyonerlik faaliyetleri “yumuşak güç” olarak kullanılmıştır. Joseph S. Nye'nin literatüre kattığı bu terime göre, devletlerin sert ve yumuşak olmak üzere iki tür gücü bulunur. Sert güç, askeri ve ekonomik gücü ifade ederken; yumuşak güç, kültürel ve sosyal gücü ifade etmektedir. Sert gücü kullanmak hem maliyetli hem de eziyetli bir süreç olup, istenilen sonucu da her zaman getirmeyebilir. Yumuşak güçte ise yapılması istenilen davranış cazip hale getirilmekte veya öyle gösterilerek karşı devleti, kurumu, kişiyi fiili olarak zorlamadan veya tehdit etmeden bu davranış kendiliğinden gerçekleşmektedir (Nye, 2004: x). Aslında önceki bölümlerde bahsettiğimiz eylemlerimizi yaparken ne kadarının toplumsal baskının değil de gerçekten kendi isteğimizin bir sonucu olduğu (*agency*) durumu burada

kişi özelinde değil devlet düzeyinde meydana gelmektedir. Yumuşak güçle yapılması istenen davranışlar o devletin, toplumun, kurumun veya kişinin kendi isteklerine dönüşmektedir. Sömürgeci Batı dünyası misyonerliği de kendi kültürel hegemonyasını yaymak için yumuşak bir güç olarak kullanmış ve hâlâ (Nye, 2004: 10) kullanmaya devam etmektedir. Kısaca misyonerlik faaliyetleri sonucunda birçok koldan çok hızlı bir toplumsal değişim mümkün olmaktadır.

Din, sömürgecilik için bir araç olarak kullanıldığı gibi tam tersine dinin sömürgeciliğe karşı bir araç olarak da kullanıldığı olmuştur. Özellikle İslam dünyasında sömürgeciliğe direnme ve sömürü düzeninin ortadan kaldırılması için İslam'ın araçsallaştırıldığı görülmektedir. II. Dünya savaşından sonra sömürge altında yaşayan Asya ve Afrika Müslüman toplumlarında İslam, milliyetçi hareketlerin meydana gelmesinde, bağımsızlık için oluşturulan toplumsal hareketlerin ortaya çıkışında ve bunlar için gerekli finans ve insan kaynaklarının toplanmasında önemli bir rol üstlenmiştir (Smith, 1975: 5). 1950 sonrası dönemde yoğun bir şekilde karşılaştığımız bu hareketleri birçok kişi İslami canlanma olarak okumaktadır.

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren din, sadece sömürgeciliğe karşı değil, her türlü haksızlığa karşı oluşturulan toplumsal hareketlerin ve değişim isteklerinin de motivasyon kaynaklarından biri haline gelmiştir. Latin Amerika örneğine baktığımızda Hristiyanlığın çok uzun yıllar sömürgeciliğin bir aracı olarak kullanıldığı görülmektedir. Ancak Katolik Hristiyanlık Latin Amerika'da yayılıp halkın çoğunluğu bu dine geçince artık Hristiyanlık bu toplumlar için de vazgeçilmez bir unsur haline gelmiş ve gelekselleşerek o toplumların kültürel bir parçası haline dönüşmüştür. Böylece din mahallileşmiştir. Mahallileşen bir din, içinde bulunduğu toplumu koruma ve kollama içgüdüğü oluşturmakta ve o toplumu kalkındırmak istemektedir. Latin Amerikan Katolik Kilisesinin bu süreçlerden geçtiği ve artık kendi mensuplarının refahını arttırma çabası içine girdiği söylenebilir. İşte böylece

Latin Katolik Kilisesi toplumsal haksızlıkları ortadan kaldırma ve sosyal refahı sağlama anlamında toplumsal bir değişim gerçekleştirme çabası içine girmiştir (Smith, 1975: 3). Hatta bu çaba için 1960 ve 1970'lerde muhafazakâr tabanlı askeri rejimlerden yana durmaktansa halkın sorunlarına daha fazla eğilen sol tabanlı hareketlerle iş birliği yapılmıştır (Daudelin & Hewitt, 1995: 233).

1960'larda Latin Katolik Kilisesinin attığı adımların aslında Katolik dünyasındaki genel değişimin yansımaları olduğu söylenebilir. 1870'de I. Vatikan Konsili ile Papa'nın yanılmazlığı kararı alındıktan sonra dünya çok hızlı bir değişim sürecinin içine girmiştir. Kilise de kendini modern gelişmelere ayak uydurmak zorunda hissederek yeni bir konsil ile doktrin, teşkilat ve dinî anlayış bakımından yenilenmeye gitmek istemiştir. Bunun sonucunda da 1960'ların başında II. Vatikan Konsili gerçekleştirilmiştir (Taşpınar, 2011: 108-109). Konsilin 7 Aralık 1965 tarihindeki son oturumunda Kilisenin gelişen zaman ve şartlara göre dini, İncil'in ışığında yeniden yorumlaması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Konsildeki ifadeleri özetleyerek devam edecek olursak dünya çok hızlı ve derin değişimlere sahne olmakta, bu durum dinî inançları da etkileyecek şekilde sosyal ve kültürel dönüşümlere yol açmaktadır. Her büyüme krizinde olduğu gibi bu dönüşüm de insan hayatı için ciddi zorluklar barındırmaktadır. Öyle ki her ne kadar insanoğlunun gücü her alanda artsa da herkesin sosyal refahını sağlamak mümkün olmamıştır. İnsan ırkı ilk defa böylesine bir zenginliğe, kaynak ve ekonomik güç bolluğuna ulaşmış olsa da dünya nüfusunun büyük bir bölümü hâlâ açlık ve sefaletle boğuşmakta, sayısız insan cehaletten muzdarip durumda hayatlarına devam etmektedir. İnsanlar daha önce karşılaşmadıkları bir şekilde yeni sosyal ve psikolojik durumların kölesi haline gelmiş durumdadırlar. Bugün dünyanın birliğine duyduğumuz ihtiyaç ve insanların birbirine olan bağılıklarının zorunluluğu daha açık bir şekilde bilinmesine rağmen hâlâ karşı kamplara bölünmeye devam edilmektedir. Siyasi, sosyal, ekonomik, etnik ve ideolojik tartışmalar hâlâ acı bir şekilde sürmektedir. Bütün bunlar insanlığın bütün

birikimini küle çevirecek savaş tehditlerini canlı tutmaya devam etmektedir. Evet gerçekten artan bir fikir alışverişi bulunmaktadır fakat anahtar kavramlar farklı ideolojik sistemlerde oldukça farklı anlamlar taşıyor durumdadır. Sonunda da insan manevi değerlere başvurmadan daha iyi bir dünya arayışına girmektedir (II. Vatikan Konsili, *Gaudium et Spes*, 1965: 4. Md.). İşte bu düşüncelerle Katolik Kilisesi modern dünya insanın sorunlarını anladığını ve dinin de bu sorunların çözümü için aktif bir şekilde kullanılacağını deklare ediyor. Bu anlamda da dinin özü terk edilmeden farklı sosyal, siyasi ve hatta dinî gruplarla da diyalog içine girileceği ifade ediliyor (II. Vatikan Konsili, *Gaudium et Spes*, 1965: 28. Md.). Böylece Katolik Kilisesi toplumsal istek ve değişimin önünde bir engel olmadığını, onun yanında bulunduğunu belirtiyor.

Aslında dinler toplumsal değişime direndikleri ölçüde müntesiplerini diğer dinî veya seküler hareketlere karşı kaybetmektedir. Değişim isteği içinde olan kitleler bunun karşılığını yerleşik inanç içinde bulamayınca farklı inançlara yönelmekte hatta kendileri yeni bir inanç sistemi oluşturmaya kalkmaktadır. Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı toplumlarında görmeye başladığımız *yeni dinî hareketler* inancın modern dünyaya uyarlanması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Hristiyanlıktan uzaklaşan kitlelerin inanma ihtiyaçlarını bu şekilde gidermeye çalıştıkları söylenebilir. Bu hareketler, temel özellikleri itibarıyla yerleşik dinlere karşı çıkmakta ve tamamen yeni bir oluşum içine girmektedir. Aslında eski inançtan gelen birçok unsur yeni şekillerde yaşatılmaya devam edilse de mezheplerden farklı olarak dinin özüne dönme veya dinde reform gerçekleştirerek dini yeni toplumsal şartlara uygun hale getirme gibi düşünceler bulunmaz. Farklı kültür ve dinlerden uygun görülen unsurlar bu yeni dine dâhil edilerek senkretik bir yapı oluşturulur. Bu hareketlerin en çok gençler ile yüksek tahsilli ve beyaz yakalı orta sınıf mensupları arasında ortaya çıkması toplumsal değişim olan isteğin bir göstergesidir (Kirman, 2010: 35-72). Yeni dinî hareketlerin ortaya çıkış nedenlerini anlamak için birçok ku-

ram kullanılmaktadır: rasyonel seçim, beyin yıkama, görelî yok-sunluk, kaynak mobilizasyonu, vb. Hepsinin ortak noktası olarak değişim isteğinin varlığından bahsedilebilir; öyle ki, önceki dinin cevap veremediği ihtiyaçlar yeni bir din ile giderilmeye çalışılmaktadır. Yeni dinî hareketler göstermektedir ki yerleşik dinlerin toplumsal değişime karşı belli direnç noktaları vardır. Bu noktalara gelindiğinde ya dinî anlayışlar değişmekte ya da yeni anlayışa uygun başka bir din ihdas edilmektedir. Böylece, toplumsal değişim talepleri yeni dinler eliyle yürütülmektedir.

Dinler sosyalleşme yoluyla da değişime katkı sunmaktadır. İnsanın zihniyet dünyası, inançları, ahlaki ve kültürel değerleri, içinde yetiştiği toplum tarafından doğumundan itibaren şekillendirilmektedir. Bu süreç boyunca kişi toplumsal normları resmî veya gayri resmî yollarla öğrenmekte ve bunları bilinçdışı bir yolla içselleştirerek yaşadığı toplumun bir parçası haline dönüşmektedir (Zuckerman, 2009: 92). Bu şekilde sosyalleşme yoluyla toplum kendi kültürel değerlerini sonraki nesillere aktarma imkânı bulur. Sosyalleşme, toplumun kendisine yeni müntesipler katmasının yoludur. Dinsel sosyalleşme sürecinde de kişi toplumun dinsel kültürünü kazanır, bu kültürü kişiliği ile bütünleştirerek dinî hayatında da toplumsal çevreye uyum sağlar (Okumuş, 2014: 443). Böylece tek tek kişiler üzerinden toplumsal bir değişim süreci devam ettirilir.

Dinler, müntesiplerinin diğer dinlere karşı tavırlarını şekillendirerek de toplumsal bir değişime yol açmaktadır. Francis Fukuyama'ya göre 20. yüzyılın başında gördüğümüz dünya savaşları ve Yahudi soykırımı gibi katliamlar bizi insanlığın geleceği açısından endişeye sevk etse de sonraki gelişmeler insanlığın tamamen farklı bir seyir izlediğini göstermiştir. Komünizm çökmüş, demokrasiye geçiş hızlanmış, insana değer veren liberal devlet anlayışı ve serbest piyasa dünyaya hâkim olmuş durumdadır. İnsanlığın ideolojik evriminin sonu, liberal Batı demokrasi anlayışının yönetim biçimlerinin en son merhalesi olarak dünyaya hâkim olmasıdır. Bu düzen dünya üzerinde öyle yayılacaktır ki artık tarihin sonunun geldiği söylenebilir (Fukuyama, 2006). Fukuyama bu

düşünceleri geliştirirken henüz 1990'ların başıdır. Sonraki gelişmeler dünyanın onun düşündüğü gibi bir çizgiyi takip etmediğini göstermektedir. Dinin toplumlara yön verici gücü kaybolmamıştır. 1995'te Bosna'da Sırp tarafından Müslümanlara yapılan soykırım, 2017 ve sonrasında Myanmar devleti tarafından Arakanlı Müslümanlara uygulanan etnik temizlik ve daha nice örneklerin gösterdiği üzere din temelli anlaşmazlıklar devam etmektedir. Din hâlâ toplumların fikir yapılarının oluşumunda ve değişiminde önemli bir rol oynamaya devam etmektedir. Dinî düşünceler toplumları mobilize etmede ve karşıt gruplarla çatıştırmada önemli bir motivasyon kaynağı olarak toplumları dönüştürmektedir.

Bu minvalde Samuel Huntington da 21. yüzyılın medeniyetler çatışmasına sahne olacağını belirtmiştir. Huntington 1990'ların başında Fukuyama'nın aksine tarihin sonu denilebilecek bir çağa gelmediğimizi düşünür. Ona göre yeni dünyadaki çatışmaların asıl kaynağı ne ideoloji ne de ekonomi olacaktır. İnsanlığı bölecek olan çatışmaların kaynağı kültürel kodlar olacaktır. Dünya siyasetine medeniyetlerin çatışması rol verecektir. Medeniyetleri artık zayıflayan lokal kimlikler veya ulusal kimlikler değil, din belirlemektedir. Huntington dünyayı dokuz medeniyete ayırmaktadır: Batı, Latin Amerika, Afrika, İslam, Çin (Sinik), Hindu, Ortodoks, Budist ve Japon medeniyetleri (Huntington, 2011). Eğer din, medeniyetlerin oluşumunda ve çatışmasında aktif bir şekilde rol alıyorsa bu durumda dinlerin günümüzde de toplumsal değişimi sağlayan ana faktörlerden biri olduğu söylenebilir.

Özetlemek gerekirse dinler yayılma dönemlerinde hızlı bir toplumsal değişimin kaynağı olmakta, ana akım inanç sistemi haline geldiklerinde ise değişimi kendi varlıklarına bir tehdit olarak görüp statükonun korunmasından ve mevcut durumun devamından yana bir duruş sergilemektedir. Yalnız statükodan yana tavır alma durumu Katolik Kilisesinde gördüğümüz gibi inananlarının sosyo-ekonomik durumlarının düzeltilmesi uğruna terk edilebilmektedir. Dünya hayatına daha fazla önem veren dinlerin toplumsal değişime daha toleranslı yaklaştıkları anlaşıl-

maktadır. Dinler yeni sahalarda yayılma ve misyonerlik uğruna emperyalist güçlerle iş birliğine giderek yine toplumsal değişimi hızlandırmaktadır. Din “yumuşak bir güç” olarak da değişime hizmet etmektedir. Dinin değişime yeterince ayak uyduramadığı durumlarda 20. yüzyıl ortalarından itibaren gördüğümüz üzere “yeni dinî hareketler” ortaya çıkarak toplumsal ihtiyaçlara cevap vermiştir. İnsanın sosyalleşme süreci de bir değişimi ifade ettiğine göre, dinler bu süreçte de aktif rol almaktadır. Yine dinler, daha geniş ölçekte de günümüz medeniyetlerinin yapı taşlarını oluşturarak toplumsal çatışmalara veya iş birliklerine yön verebilmektedir. Kısaca dinin toplumsal değişimi teşvik edici ve hızlandırıcı rolü birçok alanda kendini göstermektedir.

İslam’ın Toplumsal Değişime Bakışı

Dinlerin toplumsal değişimi yönlendirici ve engelleyici rolleri üzerinde yukarıda yaptığımız değerlendirmede bazı örneklerini gördüğümüz üzere İslam’ın toplumsal değişimi destekleyici ve hızlandırıcı yanları bulunduğu gibi, değişime karşı direnç gösteren ve engellemeye çalışan yönleri de mevcuttur (Erdoğan, 1991: 45).

İslam, Hz. Peygamber döneminde hayatın her alanında hızlı bir toplumsal dönüşümün kaynağı olmuştur. Hz. Peygamberin vefatından sonra da hadislerin toplanma ve İslam fikhinin esaslarının oluşturulması sürecinde yaklaşık iki asır boyunca İslami dinamizmin yüksek olduğu görülmektedir. İlk dönem İslam fakihleri Kur’an ve sünnet (nass) hükümlerini esas alarak yeni toplumsal şartlara uygun dinî hükümlerde (icthâh) bulunmuşlardır. Bu dönemde Müslümanlar İslam fikhî çerçevesinde bilmedikleri konularda İslam alimlerine danışıp dinî yaşamlarını bu şekilde sürdürmüşlerdir. İlerleyen yıllarda İslam fikhî daha sistematik hale gelmiş ve dinle ilgili olabileceği düşünülen her alan için dinî esaslar tasnife tabi tutulmuştur. Dinî hükümler artık ansiklopedik bir bilgi gibi önceki müelliflerin hüküm ve eserlerinde aranmaya başlanmıştır. Böylece mezhepleşme sürecinin de ilk adımları atılmıştır. Hicri 4. yüzyıla gelindiğinde ise artık din ile

ilgili her hükmün mezhepler tarafından oluşturulduğu kanaati hasıl olmaya başlamış ve korumacı bir tavırla içtihat kapısının kapandığı ifade edilerek sadece önceki mezheplerin hükümleri taklit edilmeye başlanmıştır (Karaman, 1999: 242). Bu anlayışın gelecek bin yıl boyunca İslam dünyasına hâkim olduğu görülmektedir. Bu durum dini statik bir hale sokmuş ve her türlü değişim isteğine şüphe ile yaklaşılmasına neden olmuştur.

19. yüzyıl sonundan itibaren Sanayi Devrimi'nin toplumsal etkilerinin Müslüman toplumlarda daha fazla hissedilmeye başlanması, yeni toplumsal sorunlara getirilmesi gereken dinî yorum ihtiyacı, modernizmin getirdiği Batılılaşma tehdidi vb. etkiler altında içtihat kapısının tekrar açılması tartışmaları başlamıştır. Aslında İslam'da Kilise gibi merkezi bir otorite bulunmadığına göre kimse formel anlamda içtihat kapısını kapatmış olamaz fakat Cabiri'nin düşüncesiyle, kapanan, içtihat yapacak kimselerin zihinleridir. Dolayısıyla açılması gereken de bu zihinlerdir (Cabiri, 2009: 80). Bu tartışmalar günümüze kadar devam etse de somut adımların atıldığını söylemek pek mümkün değildir. İchtihat konusunda elbette bireysel anlamda birçok çaba mevcuttur fakat bunların toplum tarafından genel bir kabul görmediği hatta henüz ilahiyat dünyasındaki akademisyenler tarafından bile yeterince sahiplenilmediği söylenebilir.

Değişim önlenemez bir toplumsal gerçeklik olduğuna göre dinler var olan değişimi inkar edemezler. Ama değişime değer yararı yüklenemez. İslami literatür de değişime olumlu ve olumsuz anlamlar yüklemiştir. Olumlu değişim, ihya, ıslah, teceddüt, tekamül, vb. kelimelerle tarif edilirken; olumsuz değişim tağyir, tahrif, inhiraf, ifsat, tebeddül, vb. kelimelerle açıklanmıştır (Hizmetli, 1997: 91).

İslam'ın ana kaynağı olan Kur'an'ın Allah tarafından korunduğu ayetle sabittir.² Tarihi kanıtlar da bu durumu desteklemektedir. Dolayısıyla Yahudilik ve Hristiyanlık için söz konusu olan dinin

² “Şüphesiz o zikri (Kur'an'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz.” (Hicr, 9: 261).

özünün tahrif edilmesi anlamındaki bir değişimden İslam için bahsetmek mümkün değildir. Dinin ikinci kaynağı olan Sünnet konusunda hadislerin sıhhati meselesi ise, en azından bazı hadisler söz konusu olduğunda, her zaman için bir tartışma konusu olmuştur. Tabii ki elde Kur'an ve Hadis metinleri bulunsa bile bu metinler daima yoruma açık kalmıştır. Dinî anlayış ve yaşıntıdaki değişimler kimi zaman yeni yorumlarla desteklenmek istenmiştir. Yalnız, dinî yeniden yorumlama çabalarının her zaman bir madalyon gibi iki yüzü bulunmuştur. Bir taraf bu çabayı tamamen iyi niyetin bir ürünü ve dinin de bir gerekliliği olarak görüp olumlu yaklaşmış, diğer taraf ise tam tersine bunu dinin özüne zarar veren kötü niyetli bir çabanın sonucu olarak görmüştür. Kısaca bakış açısına ve yoruma göre değişime hem olumlu hem de olumsuz anlamlar yüklenebilmektedir.

Kur'an'da da değişim olumlu ve olumsuz anlamlarıyla zikredilmektedir. Bununla birlikte olumsuz değişime ve bu değişimin yaşanmasıyla maruz kalınacak sonuçlara daha fazla vurgu yapıldığı söylenebilir. Birçok ayette Allah'ın hükümlerine uymayan toplumların helaka uğrayıp ortadan kaldırıldığı vurgulanmaktadır.³ Aynı şekilde Müslümanlara da eğer Allah'ın hükümlerini takip etmezlerse benzer bir sonun kendilerini beklediği hatırlatılmaktadır.⁴ Bu metin boyunca tartıştığımız fail-yapı ikiliğini hatırlayacak olursak Kur'an'ın insanı kendi eylemlerinin faili olma konusunda merkeze oturttuğu söylenebilir (Eyüpoğlu, 2003: 49). Kur'an'da, bir toplum kendini değiştirmedeği sürece Allah'ın o

³ “Biz nimetler içinde şımaran nice memleket halkını helak etmişizdir.” (Kasas, 28: 58).

⁴ Bkz. “Eğer Allah yolunda sefere çıkmazsanız, sizi elem dolu bir azap ile cezalandırır ve yerinize sizden başka bir toplum getirir.” (Tevbe, 9:39);

“Eğer Allah'tan yüz çevirecek olursanız, yerinize başka bir toplum getirir de onlar sizin gibi olmazlar.” (Muhammed, 47: 38);

“Biz onların yerine kendilerinden daha hayırlı insanlar getirmeye kadiriz.” (Mea-ric, 70: 41);

“Onları yaratan, organlarını birbirine bağlayan ve onlara bu sağlam bünyeyi veren Biz'iz. Dilediğimiz vakit elbette onların yerine başkalarını getirebiliriz.” (İnsan, 76: 28).

toplumun durumunu değiştirmeyeceği ifade edilir.⁵ Öyleyse değişim insan iradesi ile oluşmaktadır. Toplumsal değişimin iyi veya kötü hangi yönde ilerleyeceğini insan belirlemektedir.

Ayetlerden anladığımız üzere her ne kadar teoride değişimin yönünü belirleme gücü insanın elinde olsa da pratikte bu gücün dinî ve ahlaki açıdan olumsuz anlamda değişime daha yatkın olduğu görülmektedir: “Çünkü nefis, daima kötülüğü emreder.” (Yusuf, 12: 53). Cürüm işlemek insanın doğasında bulunmaktadır. Yapılan ameller de cennete gitmek için yeterli görülmemektedir: “Hiç kimse kendi ameliyle cennete girmez.” (Buhari, Rikak, 18; Müslim, Münafikin, 71-73). Dinde istenen, yapılan yanlışların fark edilerek bunlara tövbe edilmesidir. İnsanın hataya meyilli olmasının doğalılığı, bu hataların da yaratılışın gayeleri arasında görülmesine neden olmuştur: “Eğer siz günah işlemeseydiniz, Allah sizi helak eder ve yerinize, günah işleyip peşinden tövbe eden kullar yaratırdı.” (Müslim, Tevbe, 9). Fakat bu teorik düşünce gerçek hayatta işlememektedir. İnsanların ancak belli bir kısmı cennete gidebilecektir: “Onların çoğu öncekilerden, azı da sonrakilerdendir.” (Vakıa, 56: 13-14); “Ant olsun ki cehennemini hem cinlerden, hem insanlardan (suçlularla) dolduracağım.” (Hud, 11: 119; Secde, 32: 13).

İnsanlık tarihi boyunca uyarıcı olarak (Kehf, 18: 56) binlerce peygamberin (İbn Hanbel, Müsned, V, 266) gönderilmiş olması da toplumların bozulma anlamındaki değişime daha yatkın olduğunu göstermektedir. Öyleyse toplumlar peygamberler vasıtasıyla dinî, ahlaki ve içtimai anlamda en üst seviyeye çıkarılmakta fakat belli bir süre sonra bu düzen bozularak çöküş devrine girilmektedir. Bu çöküşün sonunda kimi zaman o toplum helak edilerek yerine yenisi ihdas edilmekte,⁶ kimi zaman da yeni bir

⁵ Bkz. “Bir millet kendilerinde bulunan (güzel meziyet)i değiştirmedikçe Allah onlara verdiği nimeti değiştirmez.” (Enfal, 8: 53).

“Bir millet kendi durumlarını değiştirmedikçe Allah onların durumlarını değiştirmez.” (Rad, 13: 11).

⁶ “Onlardan önce nice nesilleri helak ettiğimizi görmediler mi? Yeryüzünde size vermediğimiz imkân ve iktidarı onlara vermiştik. Onlara bol bol yağmur yağdırmıştık. Topraklarından nehirler akıttık. Sonra da günahları sebebiyle onları helak ettik ve arklarından başka bir nesil var ettik.” (Enam, 6: 127).

peygamber vasıtasıyla⁷ toplumun istenilen düzene dönmesi sağlanmaktadır. Ayrıca birçok ayette her milletin belli bir ömrünün olduğu ifade edilmektedir.⁸ Bu durumda İslam'ın döngüsel bir değişim modeli savunduğu söylenebilir.

Döngüsel değişim modelleri genel olarak kendi içlerinde determinist bir yapı sergilemektedirler. Ancak Kur'an'daki değişim modeli mutlak anlamda determinist/kaderci bir yaklaşım göstermez. İnsanın failliği tamamen ortadan kaldırılamaz. Zaten insanın kendi eylemlerinden sorumlu olma anlamındaki failliği tamamen ortadan kaldırılırsa dindeki mükâfat ve ceza gibi sonuçların adil olmayacağı açıktır. Bu durumda insanın iradesi dışında cereyan eden bir alan (sünnetullah)⁹ ve iradesi içinde cereyan eden bir alan¹⁰ olmak üzere iki farklı alanın bulunduğu ifade edilebilir (bkz. Şentürk, 2014: 31).

Döngüsel değişimle ilgili kodların İslam düşünce dünyasına da yön verdiği söylenebilir. Bu dönüşümde öncelikle toplumlar bozulmakta ve onları kurtaran bir peygamber gelmektedir. Bu düzen ilk insandan son peygambere kadar benzer şekillerde binlerce yıl devam etmiştir. Fakat Hz. Muhammed son peygamberdir. İslam toplumu bozulmaya başladığında onu düzeltmek için yeni bir peygamber gelmeyecektir. İslam asrısaadet dönemiyle

7 “Öyleyse Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin ve Allah’a karşı gelmekten sakının. Şayet yüz çevirirseniz bilmiş olun ki elçimize düşen sadece apaçık tebliğdir.” (Maide, 5: 92).

8 “Her milletin belli bir eceli vardır. Onların eceli geldi mi, ne bir an geri kalabilirler, ne de öne geçebilirler.” (Araf, 7: 34).

“Hiçbir toplum ecelini geçemez ve ondan geri de kalamaz.” (Hicr, 15: 5);

“Hiçbir ümmet, kendi ecelinin önüne geçemez, onu geciktiremez de.” (Müminun, 23: 43).

9 “Daha önce gelip geçenler hakkında da Allah’ın kanunu böyledir. Allah’ın kanununda asla değişme bulamazsın.” (Ahzab, 33: 62); “Allah’ın öteden beri işleyip duran kanunu (budur). Allah’ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın.” (Fetih, 48: 23); “Sen Allah’ın kanununda hiçbir değişiklik bulamazsın. Sen Allah’ın kanununda hiçbir sapma bulamazsın.” (Fatır, 35: 43).

10 “İşte bu bir öğüttür. Dileyen, Rabbine ulaştırın bir yol tutar.” (İnsan, 76: 29; Müzzemmil, 73: 19; Nebe, 78: 39); “Allah, gökleri ve yeri, hak ve hikmete uygun olarak herkese kazandığının karşılığı verilsin diye yaratmıştır. Onlara zulm edilmez.” (Casiye, 45: 22).

içtimai olarak zirve noktasını yaşamıştır ama o günden bugüne tedricî bir gerileme içindedir. Ayetlerde bahsi geçen toplumların helak edilerek yerlerine yeni toplumlar ihdas edilmesi yoluyla gerçekleşen dönüşümün, İslam'dan sonra artık uygulanmayacağı hadislerde belirtilmiştir.¹¹ Bu durumda İslam ümmetini tekrar asrısaaadet dönemi standartlarına çıkaracak bir dönüşüm peygamber vasıtasıyla veya helakla olmayacaktır.

İşte burada devreye Mehdi ve Mesih inançları girmektedir. Buna göre ahir zamanda –ki toplumsal bozulmanın en yüksek olduğu zaman— genellikle Hz. İsa ile özdeşleştirilen bir kimsenin çıkıp yeryüzünde adil bir düzen ve yönetim kuracağına inanılmaktadır. Şiiilikte bu düşünce daha mücesssem bir haldedir. Tarihteki bunalmış dönemlerinde bu çeşit kurtarıcı inançlarının arttığı görülmektedir (Coşkun, 2004: 96). Sosyal sarsıntılara ve zulme maruz kalan veya kaldığını düşünen toplumlarda kurtarıcı inançları hızla yayılmaktadır. Mehdi inancının oluşumundaki kaynağı kimi Yahudilik gibi dış dinlerde (bkz. Meral, 2019a; 2019b) kimi Şia gibi iç dinamiklerde arasa da sonuç olarak bu inanç İslam dünyasına hâkim bir şekilde yerleşmiştir. Sünni İslam'daki yaygın inanışa göre Mehdi'nin zuhuru kıyamet alametlerinden biridir. Hz. Peygamber soyundan gelecek olan bu zat Medine'de doğup, Mekke'de mehdiliğini ilan edecek, ilahi emirleri hayata geçirerek sünnetleri ihya edecektir. Bidatler ortadan kaldırılacaktır. Meleklerin yardımıyla oluşturulan ordularla dünyanın tamamına hâkim bir İslam devleti kurulacaktır. Ehli Kitap Müslüman olacak, zulüm kaldırılıp adalet tesis edilecek, herkes zenginleşecek, düşmanlıklar kaldırılıp barış tesis edilecektir. Bu sırada Hz. İsa yer yüzüne geri dönecek ve beraberinde Deccal ortadan kaldıracaktır (Yavuz, 2003: 371-373). Kısaca Müslümanları yeni bir asrısaaadet dönemi beklemektedir.

¹¹ “Ben, Rabbimden, benim ümmetimi helâk etmemesini istedim. Rabbim benim bu duamı kabul buyurdu. Dedi ki: ‘Onların helâki kendi aralarında olacaktır. Günah işledikleri zaman ben onları birbirine düşürecek ve vurduracağım.’ Ben bunun da kalkmasını diledim; ama Rabbim, bunu kaldırmadı.” (Müslim, Fiten, 20).