AYBAK 2022 / EYLÜL
Akademisyen Yayınevi Bilimsel Araştırmalar Kitabı

GÜNCEL PSİKOLOJİ VE SOSYOLOJİ ARAŞTIRMALARI II

Editörler
Cahit ASLAN
İsmail SANBERK

ASLAN - SANBERK

Güncel Psikoloji ve Sosyoloji Araştırmaları II

akademisyen.com
ONLINE SİPARİŞ
AKADEMİSYEN KİTABEVİ
Halk Sokak No: 5/A Sıhhıye-Yenişehir/ANKARA
Tel: 0312 431 16 33 - 0312 432 21 84
akademisyenyayinevi
akademisyenktp

Güncel Psikoloji ve Sosyoloji Araştırmaları II

Editörler

Cahit ASLAN

İsmail SANBERK

© Copyright 2022

Bu kitabın, basım, yayın ve satış hakları Akademisyen Kitabevi A.Ş.'ne aittir. Anılan kuruluşun izni alınmadan kitabın tümü ya da Bölümleri mekanik, elektronik, fotokopi, manyetik kağıt ve/veya başka yöntemlerle çoğaltılamaz, basılamaz, dağıtılamaz. Tablo, şekil ve grafikler izin alınmadan, ticari amaçlı kullanılamaz. Bu kitap T.C. Kültür Bakanlığı bandrolü ile satılmaktadır.

ISBN
978-625-8299-79-3

Kitap Adı
Güncel Psikoloji ve Sosyoloji Araştırmaları II

Editörler
Cahit ASLAN
ORCID iD: 0000-0002-9793-4285
İsmail SANBERK
ORCID iD: 0000-0002-1941-6503

Yayın Koordinatörü
Yasin DİLMEN

Sayfa ve Kapak Tasarımı
Akademisyen Dizgi Ünitesi

Yayıncı Sertifika No
47518

Baskı ve Cilt
Vadi Matbaacılık

Bisac Code
PSY023000

DOI
10.37609/akya.2111

GENEL DAĞITIM

Akademisyen Kitabevi A.Ş.

Halk Sokak 5 / A
Yenişehir / Ankara
Tel: 0312 431 16 33
siparis@akademisyen.com

www.akademisyen.com

ÖN SÖZ

Akademisyen Yayınevi yöneticileri, yaklaşık 30 yıllık yayın tecrübesini, kendi tüzel kişiliklerine aktararak uzun zamandan beri, ticarî faaliyetlerini sürdürmektedir. Anılan süre içinde, başta sağlık ve sosyal bilimler, kültürel ve sanatsal konular dahil 2000'i aşkın yayımlamanın gururu içindedir. Uluslararası yayınevi olmanın alt yapısını tamamlayan Akademisyen, Türkçe ve yabancı dillerde yayın yapmanın yanında, küresel bir marka yaratmanın peşindedir.

Bilimsel ve düşünsel çalışmaların kalıcı belgeleri sayılan kitaplar, bilgi kayıt ortamı olarak yüzlerce yılın tanıklarıdır. Matbaanın icadıyla varoluşunu sağlam temellere oturtan kitabın geleceği, her ne kadar yeni buluşların yörüngesine taşınmış olsa da, daha uzun süre hayatımızda yer edineceği muhakkaktır.

Akademisyen Yayınevi, kendi adını taşıyan **"Bilimsel Araştırmalar Kitabı"** serisiyle Türkçe ve İngilizce olarak, uluslararası nitelik ve nicelikte, kitap yayımlama sürecini başlatmış bulunmaktadır. Her yıl Mart ve Eylül aylarında gerçekleşecek olan yayımlama süreci, tematik alt başlıklarla devam edecektir. Bu süreci destekleyen tüm hocalarımıza ve arka planda yer alan herkese teşekkür borçluyuz.

Akademisyen Yayınevi A.Ş.

İÇİNDEKİLER

Bölüm 1 Din Kurumu: Tanımı, Kaynağı ve Dönüşümü Üzerine Tartışmalar 1
Hüseyin HALİL

Bölüm 2 Suriye Göçünün Türk Siyasetine Yansımaları:
Psiko-Politik Bir Değerlendirme 25
Haluk YAMAN

Bölüm 3 Yurtdışında ve Türkiye'de İnternet Bağımlılığı,
Sosyal Medya Bağımlılığı ve Oyun Bağımlılığı İlgili
Yapılan Güncel Çalışmaların İncelenmesi..... 45
Özge CANOĞULLARI

Bölüm 4 Araştırmalar Işığında Ergenlerde Riskli Davranışlar 65
Gülçin UZUNLAR
Serkan DENİZLİ

Bölüm 5 Belirsizliğe Tahammülsüzlük ile İlgili Yapılmış
Lisansüstü Tezlerin Bibliyometrik Analizi 113
Banu SAYINER

YAZARLAR

Dr. Öğr. Üyesi Özge CANOĞULLARI
Artvin Çoruh Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık AD
ORCID iD: 0000-0003-2867-7948

Dr. Öğr. Üyesi Serkan DENİZLİ
Ege Üniversitesi, Eğitim Fakültesi/ Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık AD
ORCID iD: 0000-0002-8623-841X

Arş. Gör. Dr. Hüseyin HALİL
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir AD
ORCID iD: 0000-0002-4814-3508

Dr. Haluk YAMAN
Fırat Üniversitesi İktisadi ve İdari BİIimler Fakültesi, Siyaset ve Sosyal Bilimler AD
ORCID iD: 0000-0001-6536-9042

Uzm. Gülçin UZUNLAR
Uzman Psikolojik Danışman
ORCID iD: 0000-0002-4240-966X

Dr. Banu SAYINER
ORCID iD: 0000-0002-4842-0712

Bölüm 1

DİN KURUMU: TANIMI, KAYNAĞI VE DÖNÜŞÜMÜ ÜZERİNE TARTIŞMALAR

Hüseyin HALİL[1]

GİRİŞ

Sosyolojinin pek çok terimi gibi "kurum" da gündelik hayatta çeşitli kavramları adlandırmak için kullanılmaktadır. Örneğin, korunmaya muhtaç çocukların barındıkları yerler, spor kulüpleri birer kurum olarak adlandırılır. Bunların hepsi de kullanıldıkları bağlamda doğrudur, ama sosyolojik açıdan kurum daha farklı bir kavrama işaret etmektedir. Sosyolojik açıdan kurum, kişilerin temel sosyal gereksinimlerini karşılama amacıyla belirli onaylanmış ve birleştirilmiş tarzlarda oynadıkları oldukça sürekli sosyal örüntü, rol ve ilişki yapısıdır. (Fichter, 1992: 125) Daha açık bir şekilde söyleyecek olursak, kurum kurumsallaşmış davranış örüntüleri, süreç ve rolleridir. Bir alanda yerleşik ve kurumsallaşmış davranışlar o alandaki kurumu oluşturur. Örneğin, din kurumu düzenli dinsel davranış çeşitlerinden oluşur, dolayısıyla belli başlı dinsel davranışlar din kurumuna işaret eder. Ellerini açarak dua etmek, kiliseye veya camiye gitmek, selam vermek gibi birçok dini davranış soyut din kurumunun somut gösterimleridir. Benzer şekilde, okula gitmek, kitap okumak, ders anlatmak gibi davranışlar da eğitim kurumunun tezahürleridir.

Din kurumu toplumun dini ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla geliştirilen sosyal davranış, rol ve ilişkilerden meydana gelen yapıdır. İnsan; ölüm korkusunu yenme, gelecek kaygısını hafifletme, hayat sıkıntısının üstesinden gelme, yaşamın kaosuna karşı kedini güvene alma, doğal olay ve olguların gizemini açıklama, kısaca tabiatın her türlü olay ve olgusunu kontrol altına alma gereksinimiyle, içkin veya aşkın bir güce inanma ihtiyacı hisseder. İşte din kurumu din dışı varlıkların aşkın olanla ilişkisini organize eden, düzene sokan ve aradaki irtibatı sağlayan eylemler (ayin ve ibadetler) bütününe denir. Başka bir açıdan ise din kurumunun tarifini şöyle yapabiliriz; din kurumu *insanın olağan dışına*

[1] Arş. Gör. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir AD, huseyinhalil611990@gmail.com

çıkma ihtiyacını karşılayan davranışlar bütününe denir. İnsan; hayatın zorlukları, bilmeceleri, acımasız gerçekleri, çevre baskıları ve beklentilerinin verdiği acıları unutabileceği ve aşabileceği sürreal / aşkın bir yaklaşıma ve fantastik bir aleme ihtiyaç duyar, işte din kurumu bu ihtiyacı gideren kutsal ilişkiler ve roller toplamıdır.

Din kurumunun, insanın aşkın ile ilişki kurma ihtiyacından kaynaklandığı kabul edilir. (Fichter, 1992) Bu ihtiyaç temelde, insanın herhangi bir şeye dair korku, umut, endişe, beklenti gibi duygularının ve kontrol etme, hükmetme, güvende kalma ve hayatını garanti altına alma gibi istek ve arzuların bir yansımasıdır. İşte bu his ve isteklerin belirli ibadet ve dua formları içinde, aşkın varlık ile kurulan manevi irtibat vasıtasıyla, giderilmesini sağlayan kuruma din kurumu diyebiliriz. Din Kurumu, insanî gereksinimlere cevap verirken içinde farklı sistemler taşıyan bir organizma gibi hareket eder ve işlevlerini organize bir şekilde sürdürür. Şöyle ki; bireylerin davranışlarının doğruluk veya yanlışlığı ile ilgilenen ahlak sistemine, mutlak varlığa şükran sunma ve cemaat ruhu oluşturma ile ilgilenen ibadet ve dua sistemine ve kutsal pratiklerin aksamadan yerine getirilmesiyle ilgilenen din adamları sistemine sahiptir. Bu özellikleri ile din kurumu klasik bir kurumun sahip olması gereken şu dört temel özelliğe sahip olur (Fichter, 1992):

1-Sosyal davranışları kolaylaştırma: Birey dini kurum sayesinde dini topluluğa girmeden önceden planlı ve kurgulu davranış örüntülerini pratiğe geçirir, böylece sosyal cemaate adapte oluşu kolaylaşır. Bu bireyin davranışları artık kendine has bireysel mantığının dışına çıkarak toplumsallaşmış ve otomatikleşmiştir, bu yüzden kazandığı yeni sosyal davranış kalıpları ona garip ve akıl dışı gelebilir.

2-Üyelerine hazır roller verme: Din kurumu bireylere üzerine düşünmeye ve öğrenmeye zaman ayırmalarına gerek kalmadan, sosyalizasyon sürecinde doğal bir yolla önceden planlanmış rolleri, hazır davranış kalıplarını ve sosyal ilişki formlarını temin eder, böylece birey başkalarıyla olan dini ilişkilerinde kendinden hangi davranışın beklendiğini bilir. Cenaze ayinindeki kasvetli ortama uygun üstleneceği hüzünlü ve ağlamaklı rolünü, dua ve niyazda sergileyeceği huşu ve ağırbaşlılık rolünü, cemaata vaaz verirken sahip olması gerektiği coşku rolünü; hatta dini bir konuşmada sesindeki tonlamanın nasıl ayarlanması gerektiğini dahi önceden dini sosyalizasyon sürecinde öğrenir ve ona adapte olur. Bu adaptasyon öyle seviyelere varabilir ki bireyin dini cemaat dışında sahip

olduğu gerçek kimliğini kuşatma altına alabilir, böylece dini gruplar için hazırlanmış davranışlar, din dışı mecralarda sürdürülür. Dini ortamlar için hazırlanmış kılık, kıyafet, davranış şekilleri, dil ve konuşma üslubu, selamlaşmalar, hatta tartışma konuları bile seküler alanlara taşar *(Congregational Excessiveness)*; bu durum zamanla bir toplumsal grubun sembolleri ile diğer grupları baskılaması sürecine de evrilebilir *(Congregational Oppression)*.

3-Toplumun bütünlüğü ve istikrarını sağlar: Din kurumu dini gruba tayin ettiği davranış modelleri, ilişki yolları ve sosyal roller ile, insan davranışlarını istikrarlı ve uyumlu hale getirerek, grubun iç bütünlüğünü, dayanıklılığını ve devamlılığını temin eder. Söz konusu davranış modelleri kurumsallaşmış ve yerleşik hale gelmiştir, dini cemaati adeta bir ağ gibi bir arada tutma özelliğini kazanmıştır; diğer bir deyişle toplumsallaşmış dini davranışlar dini grubu ayakta tutan sütun vazifesi görürler. Dini bir anlam ifade eden özel günler ve geceler, ve onlarda yapılan ritüelleşmiş davranışlar toplumu bir araya getirmeyle kalmaz, toplumsal ruh ve heyecana da bir ivme kazandırır. Hristiyanlarda *Noel (Christmas),* Yahudilerde *Roş Haşanah (רֹאשׁ הַשָּׁנָה),* Müslümanlarda *Kurban ve Ramazan*, Hindularda *Mahà Kumbh Mela* bayramlarının toplumsal bilinci arttırarak sosyal bütünlüğü ve istikrarı sağladığından kuşku duyulamaz. Öte yandan toplumun istikrar ve sürekliliği için dini bir motivasyona zaruri olarak ihtiyaç olmadığı da açıktır, bazen yarı dini sistemler bazen de tamamen seküler sistemler din kurumunun işlevini görerek toplumsal dayanıklılığa omuz verebilir. Hiç şüphesiz 1789 Fransız İhtilali ve 1923 Cumhuriyetin İlanı, toplumun özgürlük (liberté), eşitlik (égalité), kardeşlik (fraternité) yönlerini güçlendirmede, biz bunlara dayanışma, barış, güven ve istikrar kavramlarını da ekleyebiliriz, ve toplumu daha sağlam ve istikrarlı bir çizgiye taşımada dini bir motivasyona veya dini davranış modelleri salık vermeye ihtiyaç duymadan, önemli gelişmeler kaydettikleri daima göz önünde bulundurulması gereken köşe taşlarıdır.

4- Din Kurumu bireylerin davranışlarını kontrol eder. Din kurumu, toplumun istikrarını korumak ve ana düşünceden sapmaları önlemek amacıyla, bazen dini baskı uygulamaktan çekinmez. Din kurumu tarafından belirlenen mutlak sınırları aşanların; önceden din kurumu tarafından belirlenmiş düşünce ve davranışlara uymamak, rolünü yerine getirmemek, yeni ve kurumsallaşmamış düşünceler beyan etmek ve davranışlar sergilemek gibi nedenlerle, bazı dini cezalar ile cezalandırılmalarında sakınca görülmez. Bu bazen bir dinin kuralını çiğnemek ile tezahür eder: Müslüman bir cemaatin bir üyesinin içki içmesi gibi; bazen dinin ana düşüncesine veya inancına aykırı bir düşünce beyan etmekle

olur: Luther'in Protestanlığı kurarak Katolik kilisesi tarafından aforoz edilmesi gibi (Gallaher, 2021); bazen de din kurumunu zora sokacak yeni bir şey keşfetmek ile olur: Galileo'nun Kepler ve Kopernicus'un yeni uzay ve evren modelini kabul etmesi sonucu kilise tarafından soruşturulup hapsedilmesi gibi (Helden, 2021).

Bu son maddeyi dikkate aldığımızda din kurumunun bazı olumsuz yönlerine değinmek yerinde olabilir (Fichter, 1992):

1-Değişim ve gelişimi engelleyerek *sorumluluk karmaşasına* yol açabilir: Toplum, yerleşik ve alışık davranış tarzlarından sıkılabilir ve her alanda olduğu gibi din alanında da çağa uygun yenilikler ve aktüel reformlara ihtiyaç duyar. Fakat dini kurumda değişimin pek mümkün olduğu söylenemez. Zira dini davranış ve düşünceler kutsalın emanetleri gibi algılandığı için, onlarda gerçekleşecek en ufak yenilik bu sorumluluğu üstlenenlere ağır bedeller ödeterek toplumdan izole edilmelerine neden olabilir. İşte bu korku dolayısıyla, böyle gerekli bir değişimi kimin yapacağı sorusu *sorumluluk karmaşasına* neden olur. Böyle bir durumda toplumun diğer üyeleri geri çekilip yerleşikliğin rahatsızlığı ve uygunsuzluğunu kabul etmeyi yeğleyebilirler. Bohemya Krallığında yaşayan reformist Jan Hus'un 1415 yılında Katolik kilisesi tarafından aforoz edilip idam edilmesi din kurumunun değişimi engelleyebilecek kadar güçlü ve sağlam bir yapıya sahip olduğunun bir kanıtıdır.

Jan Hus, Roma Katolik kilisesinin reforme edilmesini talep eden bir muhalifti, adına Hussites adı verilen reformist bir Hristiyan hareketini başlatıp henüz 15. yüzyılda din kurumunu seküler amaçlara hizmet edecek şekilde dönüştürmeyi amaçlayarak, Protestanlığın ilk kıvılcımlarını ateşledi. Hussites, azizlere ve suretlere hürmet, oruç tutmak, gereksiz bayramları kutlamak, yemin etmek, ölüler için şefaat etmek, kilisenin günahları affetmesi, hastaların yağlanıp meshedilmesi gibi İncil'de temeli olmadığına inandıkları her şeyi reddettiler; hepsinden öte ekmeğin ve şarabın İsa'nın eti ve kanına dönüştüğü inancını *(transubstantiation)* kabul etmediler. Onlar kendi rahiplerini kendi atamak, özgürce tanrının sözlerini anlatabilmek, statüsüne bakmadan büyük günah işleyenlere cezalarını vermek ve gerektiğinde kilisenin mülkünü istimlak edebilmek istiyorlardı. Onların en büyük amacı, daha önce yine Roma Katolik Kilisesi tarafından aforoz edilmiş olan John Wycliffe'ın hakim kiliseye karşı takındığı muhalif tavrını takınarak, dini hiyerarşiyi ortadan kaldırmak ve havariler dönemindeki Hristiyanlığa geri dönmekti. (Kaminsky, 1967). Bu şekildeki dini reform çıkış-

ları açıkça din kurumuna savaş açmak anlamına geldiği için, Hussites Katolik Roma Kilisesinin desteklediği kuvvetlerce bastırılmaya çalışıldı. Biz benzer bir tabloyu İslam modernizm veya tecdîd hareketinde de görebilmekteyiz. Hareketin lideri Muhammed Abduh'un verdiği fetvalar konservatif kitle tarafından tepkiyle karşılandığı bilinmektedir. Şapka giymenin veya Batılıların giyimini andıracak bir giysinin tekfir edilmeye götürmesi, dönemin hakim din kurumunun sahip olduğu katı apolojik tutumunun bir göstergesidir. (Halil, 2020). Son bir örnek de İslam'ın erken döneminden vermek gerekir; İslam inanç yapısı ve düşüncesini rasyonalize etmek için, Aristotales ve Platon felsefesinin etkisinde ruh, nefis, yeniden diriliş, Allah'ın bilgisi, evrenin ebediliği vb. konularını işleyen ve yeni teoriler geliştiren İslam filozofları ve akılcı akımlara mensup ilim adamları, hakim ortadoks İslam geleneği temsilcilerince tekfir edilmiştir (Erdoğan, 2014).

2-Din kurumu bazen *toplumsal ilerlemeyi ve kişisel gelişimi* engelleme eğiliminde olabilir: Din kurumu sosyal istikrarın teminatı olan yerleşik sosyal davranış ve ilişkilerin koruyucusu olduğu için, sosyal dönüşüme ve bireysel gelişime karşı katı bir tavır sergileme eğiliminde olabilir. Malinowski ve Parsons, din kurumunun hakim yapıya mevcut sosyal düzeni tehdit edebilecek yıkıcı olaylarla başa çıkma konusunda yardımcı olarak sosyal değişimi engellediğini savunur. Benzer şekilde Tylor da dinin tutucu olduğunu ve sosyal alandaki değişimlere karşı koyduğunu savunur (Güçlü, 2017). Marx'a göre dini inançlar, yoksulluk ve ıstıraptan bir erdem yaratarak mevcut, eşitsiz sosyal düzeni haklı çıkarmaya ve sosyal değişimi önlemeye hizmet eder. Sahte mutluluklar vererek yanılsamalı bir dünya vaat eder. Din aynı zamanda insanlara, bu hayatta toplumsal değişimi getirmek adına bir devrim için çabalamanın anlamsız olduğunu öğretir. Bunun yerine, 'iyi bir Hıristiyan olmaya' odaklanmak daha iyidir ve o zaman bir değişime ihtiyaç kalmadan cennette adil bir şekilde ödüller alınabilir. Bu şekilde din insanları acıları doğuran topluma (yerleşik sisteme) başkaldırmaktan caydırarak, onları uyuşturan bir afyon ve aldatıcı bir teselli halini alır (Marx, 2009). Kilise bu şekilde, değişimi ve ilerlemeyi önlemek adına, halkı var olan feodal eşitsiz sosyal düzenin köleleri ve bekçileri haline getirmişti. Orta Çağ Avrupasında meşruiyetini din kurumundan alan ve toprağa dayalı aristokratların işine gelen bu durum, feodal sistem ile kiliseyi aynı sosyal düzen içinde konumlandırmıştı. Ayrıca köylüler; kilisenin adaletli, eşit ve refah bir yaşam getirmek için gerekli olan devrimsel mücadelenin anlamsız olduğunu ileri süren

"tevekkülcü" tavrıyla yoksul ve mülksüz bırakılmıştı. Fakat, bu sistem sanayi ve ticarete dayanan Burjuva sınıfının çıkışıyla değişmeye başladı. Bu yeni sınıf toprağa dayalı zenginliği reddedip para ve sermayeyi gerçek zenginlik olarak gören, köylü sınıfını kölelikten azat edip fabrikalarda işçi sınıfına dönüştüren kapitalizmi yeni sosyal ve ekonomik model olarak kabul etti. Bu modele göre köylüler artık aristokrat sınıfının topak sermayesine muhtaç köle ve aşağılık işçi grubu değil, kendi sermayesini kendi emeğiyle kazanan kısmen daha özgür bireylerdi. Feodal sistemde toplum içinde kaybolmuş bir birey, aristokratların malı ve kilisenin hizmetkarı iken, kapitalist sistemde görece toplumdan daha bağımsız ve dini olarak daha özgür bir birey pozisyonundadır. Bu şartlar açıkça kilisenin egemenliğini tehdit eder niteliktedir, çünkü kilise otoritesinin geleceği için aklı başında, birey olma bilincine sahip ve toplumdan bağımsız kişisel kararlar alabilen bireylerden daha tehlikeli hiçbir şey yoktur. Bu tespiti Durkheim'ın "Din, bireylerin toplumla ilişkilerini düşündükleri bir sistemdir" ya da "Dinsel olan toplumsal olanla özdeştir" ve Marx'ın "Dine karşı mücadele topluma karşı mücadeledir" şeklinde kısaca özetlenebilecek tarifleri de desteklemektedir (Marx, 2009; Durkheim, 2005).

DİNİN TANIMI

B. Malinowski'ye göre, din insanı ölüme ve çürümeye teslim olmaktan kurtarır, diğer bir deyişle insanların yüzleşemeyeceği en açık gerçek olan yok oluş düşünesi karşısında psikolojik bir cankurtaran işlevi görür (Malinowski, 2000; Topses, 2020). Ona göre, İnsan, yaşamını ölümün gölgesinde sürdürür, yaşamı sevip onun nimetlerine sevinen kişinin tehdit edici sondan korkması gerekir. Yüzünü ölümden çok yaşamın vaatlerine çevirir. Ölüm ve ölümün inkârı - ölümsüzlük - bugün de olduğu gibi insanın düşleri içinde her zaman en yakıcı temayı oluşturur. Ona göre din, bu düşün gerçekleşmesinde bir numaralı rolü oynar ve ölümü yok oluşa değil yepyeni bir dünyaya ve varoluşa açılan kapıyı temsil eder (Malinowski, 2000).

Malinowski, animizm, animatizm, totemizm ve fetişizm gibi tüm "izm"lerin hep birlikte dinin içeriğini oluşturduğuna kanaat getirir, dolayısıyla ona göre bunlardan birisi tek başına din temasını oluşturamaz. Dinin kökenlerinden izm'li tanımlar terkedilmelidir, çünkü din, her şeye dokunabilmesine ve her şeyi kutsayabilmesine karşın, herhangi bir objeye ya da bir sınıf objeye tutuklu değildir. Gördüğümüz gibi din toplumla ya da toplumsalla aynı derecede az öz-

deşken, "o yalnız yaşama aittir, çünkü ölüm belki de öbür dünyaya en geniş ufku açmaktadır" biçimindeki belirsiz anlatımla hâlâ tatmin olabiliyoruz. "Yüksek güçlere bir sesleniş" olarak dinin yalnız büyüden ayrımı yapılabilir, genel olarak tanımı yapılamaz; ama bu yorumun bile biraz düzeltilmesi ve tamamlanması gerekiyor." (Malinowski, 2000).

Ona göre din, hedefi kendisinin gerçekleştirilmesiyle tamamlanan kendi içine kapalı eylemler bütünüdür. Yani, bu eylemler dinin meydana getirilebilmesinde amaçları oluştururlar, büyüdeki gibi başka bir amaca hizmet eden araçlar değildirler. O dini büyü eyleminden ayırırken din ile ilgili önemli tespitlerde bulunur. Bu tespitlerden birincisi, *büyü basit iken dinin daha kompleks oluşudur*. Büyünün pratik kullanılışı, sınırlı, çerçevesi belli bir yönteme dayanır, bu yöntemde tılsım, ayin ve uygulayıcının durumu her zaman sıradan/basit bir üçlü oluşturur. Oysa karmaşık görünümleri ve amaçlarıyla dinin basit bir yöntemi yoktur ve birliği ne eylem biçimlerinde, ne de içerik düzgünlüğünde görülür, tam tersine önce, yerine getirdiği işlevde, inancın ve ayinlerinin değerinde görülür. Dinde tümüyle doğaüstü bir inanç dünyamız vardır: Totemin, koruyucu ruhun, soy babasının iyicil güçleri ve gelecekteki yaşamın hayali, ilkel insan için doğaüstü, ikinci bir gerçeklik oluşturur. Ona göre doğaüstü ikinci gerçeklikler dini, büyüden daha karmaşık bir hale getirir (Malinowski, 2000). Bu tespitlerden ikincisi, *büyü seleften halefe aktarılan özgül ve uzmanlık gerektiren bir sanat iken, din ilkel koşullar altında herkesin işidir, herkes onu eşit ve aktif paylaşır*. Soyun her üyesi inisiasyona kendisi katlanmak, sonra da onu bizzat başkasına uygulamak zorundadır. Ölene herkes ağlar, herkes yas tutar, mezar kazar ve ölüyü anar, sonra da zamanı gelince herkes için yas tutulur ve herkes anılır. (Malinowski, 2000).

Malinowski, ilkel insanların dini için dogmaları sergilemede, ahlaki gerçekliğin kolektif biçimde gösterilmesinde ve manevi geleneğin aktarılmasında açıklık ve şeffaflığın önemli roller oynadığını belirtir. Onun bu yöndeki düşüncelerini şu şekilde özetleyebiliriz:

Dogmalar toplumsal törenlerde açıkça sahnelenir ve doğaüstü varlıkların kimliği toplumsal birlik ile teyit edilir. Herkese açık ve şeffaflıkla teyit edilen dogmalara hem toplumsal hem bireysel krizlerde ve felaketlerde başvurulur: Kolektif eylemlerde, o anda inancın avutuculuğuna ve gerçeğin onaylanmasına en az ihtiyaç duyanlar buna ihtiyacı olanlara yardım ederler. Böylece ruhsal felaket ve ruhsal sıkıntıda, yazgının kötü, yokedici güçleri bir karşı güvenlik sistemiyle

parçalanmış olur. Acı veren bir kayıpta, ergenlik krizinde, tehdit eden tehlikede ve kapıda bekleyen bir felakette, zenginliğin iyi veya kötü kullanılabileceği zamanlarda din düşünülecek ve uygulanacak doğru biçimi saptar, toplum da bu kararı kabul eder ve hep bir ağızdan tekrarlar.

Ahlaki normlar ve gerçeklikler üyelere açık olmalıdır, diğer bir deyişle ahlak bilgisi herkes için ulaşılabilir, açık ve genelde biliniyor olmak zorundadır. Ahlaki anlayışta farklılık olmaz, genel davranış standardı bulunur ve her üye toplumun kendinden ne beklediğini bilir: Toplumsal bağın kararlılığı, görevlerle yükümlülüklerin karşılıklılığı, birlik olanağı, her toplumda, her üyenin kendisinden beklenenleri bilmesi olgusuna temellenir; kısaca söylenirse, bir genel davranış standardının bulunması olgusuna temellenir.

Manevi geleneğin çarpıtılma ve değiştirilmesi tehdidine karşı açıklık, şeffaflık ve kolektif bir çabaya ihtiyaç vardır: İnanmış kişi, gerçek kabul ettiği ve onayladığı şeyin gerçekten korunacağından ve aynen alındığı biçimiyle aktarılacağından, onun her türlü çarpıtma veya değiştirme olasılığının üstünde olduğundan kesinlikle emin olmak zorundadır. Her dinin, geleceğinin otantikliğini garanti edecek somut, güvenilir koruyucuları olmalıdır. Yüksek dinlerde kutsal yazıların otantikliğinin olağanüstü önemini, metinlerin orijinalliğine ve yorumların doğruluğuna gösterilen olağanüstü ilgiyi hepimiz biliriz. İlkel halklar ise belleklerine güvenmek zorundadırlar. Fakat onlar hiçbir kitabı ya da yazısı, hiçbir teoloji enstitüsü olmadığı halde, metinlerinin tamlığına karşı hiç de daha az ilgili, değiştirmelere ve yanlış yorumlamalara karşı hiç de daha az korunmuş değillerdir (Malinowski, 2000).

Kısaca, Malinowski burada dini eylemlerin, ahlaki edimlerin ve dogmaların kamuya açıklığının zorunlu olduğunu söylemeye çalışmıştır. Herkesçe bilinmeyen ve gizli dogmalar, normlar ya da toplumsal bilince kapalı etik ilkeler ve herkese açık/somut bir ortamda icra edilmeyen pratikler, ona göre dini çerçeveye girmemektedir. Onun için, dini olaylara ortak katılım ve toplumsal ilgi, açık, somut ve ampirik nedenlerle açıklanabilir, ustaca maskesiyle kendini tapınanlarına gösterecek ve bu göstermeyle onları etkileyip yanıltacak bir varlığa yer yoktur. Diğer bir deyişle ona göre, kolektif bilince yabancı olan, ortak anlayış için açık olmayan uygulamalar din kavramı altına giremezdi. Bu söylem, *dinsel olanın toplumca belirlendiği noktasında*, Malinowski'yi, her ne kadar Durkheim'ın sosyolojik din teorisine karşı çıksa da, ona yaklaştırmış görünmektedir.

Malinowski, Durkheim'ın sosyolojik din teorisini üç noktada tenkit etmektedir: ilk ikisi, Durkheim'ın, dinin ve tanrısal gücün kaynağını toplumda deneyimlenen heyecansal tutku patlaması ve coşku durumunda duyulan kolektif ruha dayandırması iddiasına yöneliktir. Malinowski eleştirisine, söz konusu coşkunun bireysel olay ve olgularda da hissedildiğini ileri sürerek başlar. Ona göre, ilkel toplumlarda bile bireydeki duygu yükselmesinin ve kendinden geçmenin yalnızca toplantılarla ve kitlesel olaylarla sınırlı olmayıp bireysel işlerde de bu vecd halini görmek mümkündür. Sevgilisinin yanındaki âşık, gerçek tehlikeyle yüzyüzeyken korkusunu yenen gözüpek maceracı, vahşi hayvanlarla savaş halindeki avcı, bir şaheseri tamamlayan sanatçı, ister ilkel ister uygar olsun, böyle koşullarda kendini değişmiş, yücelmiş ve yüksek güçlerle donanmış hissedecektir. İnsan bu özel deneyimlerde ölüm sezgisini, korkunun işkencesini ya da şansın coşkusunu hissettiğinde, dini esinin büyük bir bölümünün doğduğuna hiçbir kuşku olamaz. Malinowski, daha sonra, toplumsal coşkuyu oluşturan her törenin dini ve tanrısal düşünceyi doğurup doğuramayacağını sorgular. Ona göre dini bir törende olabilecek kadar coşku ve tutkuyla gerçekleştirilen kolektif eylemler vardır, ama bunlarda en ufak bir dinsel renk yoktur. Melanezyalılarda insanlar yarışma hırsını ve çalışma sevincini yitirdiğinde sebzeliklerde ritmik şarkılar söylenerek, sevinç çığlıkları atılarak ve yarış çağrıları bağırılarak yapılan müşterek çalışma bu kolektif patlamalarla doludur. Ama bu tamamen maddiyata ilişkin bir olaydır ve bütün diğer ortak etkinliklerde olduğu gibi kendini bunlarda "açığa vuran" toplum bir tanrısal büyüklük ya da tanrılık taslamaz. Bir mücadele, bir yelken yarışı, alışveriş amacıyla yapılan büyük soy toplantılarından biri, Avustralya yerlilerinin bir amatör dansı, köyde bir kavga, bunların hepsi, gerek toplumsal gerekse de psikolojik görüş açısından, kitle patlamalarına canlı örneklerdir. Buna rağmen bu etkinliklerden hiçbirinde din doğmaz. Yani "kolektif"in bölgesiyle "dinsel"in bölgesi, birbirlerini kesmelerine rağmen hiçbir zaman çakışmazlar (Malinowski, 2000).

Onun üçüncü eleştirisi ise Durkheim'in dini "toplumsal faktörlerin bir ürünü" olarak görmesi ve bunun sonucunda dinsel olanı toplumsal ve kültürel/geleneksel olan ile özdeşleştirmesidir. Toplumun maddi ve manevi yanı arasında ayrım gözeten Malinowski'ye göre geleneğin, toplumsal norm ve törelerin, sanat ve bilim yasalarının, buyrukların, hükümlerin, efsanelerin ve mitlerin, içinden yalnız bir bölümü dinsel/manevi, geri kalanların hepsi özde maddi olan şeylerin toplamıdır. Öyleyse maddi alanın koruyucusu olarak toplum, dinin özü ya da tanrısı olamaz, çünkü tanrı yalnızca manevi alana aittir (Malinowski, 2000).

Rudolf Otto dini şöyle tanımlar; kutsal karşısında ürpertici gizem, ezici bir güç üstünlüğü yayan o haşmet karşısındaki korku duygusu, büyüleyici gizem karşısındaki kaygıyı ifade eden tecrübedir. Ona göre din, insanlar esrarengiz hisler duymaya başladığında başlamıştır ve merak olgusu dinin evrimini başlatan unsurdur. Onun için dinin gelişimini etkileyen faktörler "inanma eğilimi ve uyarıcının varlığı", "kutsalın tarih içindeki değişimi" ve bu iki faktörün özünü oluşturan "Kutsal'ı bilme, hissetme ve arzulama" şeklindeki üçüncü faktördür. Onun ayırt edici özelliği kutsalı *akıl dışı / irrasyonel* olanla irtibatlandırmaya çalışmasıdır, bu bağlamda o "dini" anlamına gelen *religious* veya "kutsal" anlamına gelen *sacred* kavramları yerine akıl almaz/esrarengiz manalarına gelen *numinous* kavramını kullanmayı tercih eder. O, *The Idea of the Holy* adlı eserinde kutsal olanın doğası üzerine incelemelerde bulunurken, kutsal olanın irrasyonel niteliklere sahip olması nedeniyle kavramsal olarak tanımlanmasının zor olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre, kutsal / tanrı veya onun tabiriyle *numinous* üç boyuta sahiptir; Ürperticilik (Tremendum), Gizem (Mysterium) ve Büyüleyicilik (fascinans) (Otto, 1952).

Dolayısıyla onun için tanrısal ve dini olan her şey ürpertici ve gizemlidir. Kutsal (*sacred/holy*) denilince onun aklına rasyonel olandan ayrılan, ifade edilemeyen, tarifsiz (*ineffable*), kavranamaz, sadece hissedilebilir üstün varlıklar gelir. O bu sonuca "holy" ve "sacred" kelimelerinin kökenini inceleyerek varmıştır. Ona göre biz "holy" ve "sacred" terimlerini doğdukları esas manadan çok farklı ikincil manalarında kullanmaktayız. Mesela, "holy" denilince ahlaklı davranma ve ahlakı tekamüle erdirme akla gelir, yani terim olarak ona "ahlâkî" anlamını yüklemişizdir. Fakat bu genel kullanım kelimenin aslına uygun doğru bir kullanım değildir. Etik ve ahlâkî mana kelimenin tüm içeriğini oluşturmaz. Bu yüzden, o "holy" kelimesinin dinen gerçekten ne mana ifade ettiğini göstermek için Latince'den türetilmiş "numen" kavramını alır ve böylece, yukarıda ifade ettiğimiz sistemine uygun olarak, *kutsal (holy)* kavramına *ahlâkî* kavramını değil *irrasyonel/akılalmaz/esrarengiz* manasında *numinous* kavramını yakıştırır. O, *numinous*'un kesin olarak tanımlanabilecek ve akıl ile anlaşılabilecek bir kavram olmaktan çok, insan zihninde uyandırılması ve çağrılması gereken ruhun bir parçası olduğu kanaatindedir.

Otto, insanların tanrıyı kavramak için ona insani sıfatlar yakıştırarak aslında rasyonel bir din ve tanrı anlayışı yarattıklarını söylemiştir. Bu anlayış dindeki esas ölçüt ve ayırt edici özellik olan *his* ve *duygu* niteliklerini adeta bir gölge gibi *akıl* potansiyelinin ardında ikinci sıraya itmektedir. Ancak ona göre bu dinin

yanlış ve tek taraflı yorumlanmasına yol açacak bir hatadır. Dolayısıyla o, tanrıya akla dayalı sıfatlar vererek onu kavramak yerine; ihtişamını, ürperticiliğini, gizemliliğini ve büyüleyiciliğini sezgileyerek kavramayı tercih eder. Nihai olarak onun için, kutsalı hissetmek (*feeling*), duyumsamak (*sense*) ve tecrübe etmek (*experience*); onu rasyonel değerlendirmeler ile anlamaya göre dinin özüne daha uygun bir yaklaşımdır. Bu nedenle, ona göre dinin manası *kutsal olanın tecrübesidir (the experience of holiness)*.

Durkheim dini şu şekilde tanımlar: "din, kutsalla, yani diğerlerinden ayrılmış ve yasaklanmış şeyle ilgili inançlar ve amellerden oluşan tutarlı bir sistemdir. Bu inançlar ve ameller, kendilerine inanan bütün insanları kilise/cemaat diye isimlendirilen tek manevi bir toplum halinde bir araya getirir." (Durkheim, 2005). Ona göre, din fikri bir kilise/cemaat düşüncesinden ayrı düşünülemez ve kişisel değil toplumsal bir süreci temsil eder. Bu ifadeleri destekleyen diğer bir tanımı ise şöyledir: "Her şeyden önce din, fertlerin, kendisiyle üyeleri oldukları toplumu ve onunla olan belirsiz ancak yakın ilişkilerini düşündükleri bir düşünceler sistemidir." (Durkheim, 2005). Bu tanıma göre, dinin temelleri toplumla kurulan ilişkilerde yatmaktadır; içinde bulunulan klanın öngördüğü hazır davranış ve roller üyeler tarafından büyük bir saygıyla yerine getirilmelidir, çünkü toplum birey üzerinde sahip olduğu *değiştirici güç ve egemenlik* sayesinde en yüce otoritedir. Bireylerden aynı hürmetin toplumsal otoriteyi temsil eden toteme de gösterilmesi beklenir, çünkü o toplumun görünmeyen *kutsal gücünün / kolektif ruhun* somut sembolüdür. Birey toplum içine girdiğinde bu güç aktive olup onu ruhsal olarak değiştirir, coşturur ve kendini kaybettirir. Bu çerçevede onun dine bakışını şöyle özetleyebiliriz: *dinsel olan toplumsal olandır*. Onun tanrıya bakışı da bu anlayıştan farklı değildir, şöyle ki; totemin toplumun bir sembolik işareti olduğu göz önüne alınırsa; toteme gösterilen hürmet, onun için yapılan her türlü kutsal ritüel esasında toplumun bizzat şahsına yöneliktir, diğer bir *deyişle toplumun kendi kendine tapınmasıdır*. Onun anlayışında aslında tapınılan nesne toplumun maddi/dünyevi şahsı değil üyelerini ayinler ile sarhoş eden toplumun soyut kolektif bilincidir. Bu durumda, Durkheim'ın sosyolojik din teorisinde "Tanrı"nın yerini "toplumsal bilince" bıraktığını söyleyebiliriz.

Karl Marx ve Feuerbach'ın din tanımları içkin varlığı merkeze almaları bakımından paralellik arz eder. Aralarındaki fark varoluşun sorunlarına yaklaşma tarzlarında ve protesto edilen nesnede yatmaktadır. Karl Marx'da din, çeşitli sorunlara neden olan *topluma karşı bir eleştiri ve protestodur. Ezilme, aşağılanma, köleleştirilme, yüz üstü bırakılma, hor görülme, sınıflandırılma* gibi toplumsal so-

runların sebep olduğu üzüntü ve iç çekme duygularını teselli etmek için, insan kendini *mutlu edecek bir hayat kurgusuna, dine, yönelir*. Bu şekilde insan kalpsiz, ruhsuz, soğuk ve merhametsiz topluma karşı kurguladığı kalpli, ruhlu, sıcak ve merhametli bir yapıya sığınır. Dolayısıyla din aslında toplumun yarattığı *eşitsiz* sistemden kaçıştır, diğer bir deyişle *eşitsizliğe karşı verilen bir tür tepkidir* (Marx, 2009). Feuerbach'a göre din, insanın idealize edilmiş benine/kendisine tapınmasından başka bir şey değildir. Onun diğer bir tabirine göre, din insanın çocukluk rüyasıdır. İnsanlar hayatlarında ezilmişlik, yeniklik, huzursuzluk, adaletsizlik, kovuşturma, sürgün, soykırım gibi tecrübeler yaşamalarını sevgi, iyilik, adalet, merhamet, bağışlama, kudret gibi nitelikler bakımından eksik oluşlarına bağlarlar; bunu telafi etmek için kendi benliklerini ikiye bölerek bütün bu niteliklere mükemmel derecede sahip ve kendilerine dışarıdan bakabilen ikinci bir varlık hayal ederler. Onlar bu şekilde kendi benliklerini aşan *ötekini* tahayyül ederek kendilerine yabancılaşır. Böyle bir tahayyülün altında yatan ana sebep hiç şüphesiz hayatta tecrübe edilen sıkıntı ve çilelerdir. Hiç kuşkusuz, Yahudilerin kudretli ve her şeye hakim bir tanrı tasavvur etmesinin altında *ezilmişlik*ten kurtulma arzusu ve Hristiyanların merhametli, sevgi dolu ve kurtuluşu vadeden bir tanrı düşlemesinin altında *huzursuzluk, kovuşturma ve günlük sıkıntılar*dan kurtulma arzusu yatar. Öyleyse Feuerbach'ın düşüncelerini Marx'ın ağzından söyleyecek olursak: Din; zulüm, ezilmişlik, adaletsizlik, yoksulluk, huzursuzluk ve kovuşturma gibi toplumsal, siyasal ve ekonomik sıkıntılara karşı bir tür protesto ve kurtuluş ümididir. Ya da diğer bir tabirle insanın bu *olumsuz niteliklere yol açan benine karşı idealize ben yaratarak tepki göstermesidir* (Feuerbach, 1881; Gökberk, 1990).

Wallace dini, ritüeller üzerinden şöyle tanımlarken: "Doğaüstü varlıklar, kudretler ve kuvvetlerle ilgili inanç ve ayinler toplamıdır." (Kottak, 2002); P.Berger dine sosyal düzeni sağlaması bakımından yaklaşarak onu şöyle tanımlar: "Din, kendisiyle kutsal bir kozmosun/düzenin kurulduğu insanî bir girişimdir. Diğer bir deyişle, din, anlamı hem insanı aşan hem de içine alan bir düzene inanmadır." (Berger, 2002). Berger kutsala bağlı oluşturulan sosyal, siyasal, hukuksal dünyevi düzen üzerinden dini tanımlar. Onun kutsal dediği şey, tecrübe dahilinde muayyen nesnelerde yerleştiğine inanılan, insanın dışında fakat yine de onunla ilişki halinde olan esrarengiz ve korkutucu güçtür. Bu güç doğada bulunan canlı-cansız tüm varlıklara atfedilebilir; insan, hayvan, bitki; dağ, taş, nehir vb. her şey kutsal olabilir. Realiteye mana aşılayarak onu kutsallaştırmak, insanın kendini dışsallaştırmasının en yüce sınırını ifade eder (Berger, 1993).

Bu şekilde, realitenin kutsallaştırılmasıyla oluşan dinsel nizam / kutsal kozmos bize güvenli bir hayat sunarak dünyayı evimiz gibi kılar. Böylece din insanın dünya kurma girişiminde stratejik bir rol oynar. Dolayısıyla, ona göre din, insanın, *realiteye/kozmosa düzene mana aşılaması ile onları kutsallaştırması ve böylece kendini dışsallaştırmasıdır.* Diğer bir deyişle, din, *evreni* insan açısından *manidar bir varlık* olarak kavramanın cürretkar bir girişimidir. Benzer bir tanımı Luckmann şöyle yapar: *Din, bir toplumun kendi dünyasını, kendi anlam sistemini veya dünya görüşünü oluşturma sürecidir*. Bu dünya görüşü aşkındır, dini bir işlev görür, toplumsaldır ve bireysel varoluş anlamını ondan alır (Luckmann, 2016).

Berger ve Luckmann'ın yaptıkları bu tanımlamaların merkezinde yer alan "mana verme" kavramı bir nesneye veya canlıya bakışı ifade eder. Her toplumun bakış açısı ve hayatı anlamlandırma şekli birbirinden farklıdır. Bu noktada, bakışımızdaki bu farklılık nereden gelir? sorusu önemlilik arz eder. Bu durum, doğuştan sahip olduğumuz yetilerimiz ve amprik olarak elde ettiğimiz bilgilerimizdeki farklılıktan ileri gelir. Bunlar da bizim, kendisiyle fantastik hayaller oluşturabildiğimiz kavramlar dünyamızı oluşturur. Öyleyse *manalandırma* tahayyül ve kavram dünyamız ile yakından irtibatlıdır. Dolayısıyla, tasavvur şekilleri ve yaşamsal birikimleri birbirinden farklı olan iki toplumun mana aşıladıkları dünyasal objeler ve olguların da birbirinden farklı olması da oldukça doğaldır. Yönetim şekli (demokrasi, cumhuriyet vb.), milli bayramlar (23 Nisan, 19 Mayıs vb.), marşlar (İstiklal marşı, İzmir marşı vb.), bayraklar (ay-yıldız kombinasyonlu kırmızı sembol) gibi milli ve seküler değerler; yaşam tarzı, insan ilişkileri, mizah karakterleri ve mizah algısı gibi kültürel değerler; ve son olarak aşkın varlığa inanma ve ibadet etme şekli, dini gün ve geceler, dini bayramlar ve kutsal kitaplar gibi dini değerler bir insan topluluğunu diğerinden ayıran manidar ve kutsal davranış sitilleri, düşünsel algılamalar ve objelerdir. Bu şekilde, bir toplum için dini veya din dışı mana ifade eden her türlü fenomene *kutsal* denebilir; diğer bir deyişle toplumun hakkında bir düşünüş ve görüşe sahip olduğu her türlü olay, olgu ve gerçeklik *kutsal* olarak nitelenebilir. Dolayısıyla *kutsal*ın, toplumsal görüş ve düşünüş ile çok yakın bir alakası vardır. Bu bağlamda biz *kutsal* kavramına bir tanım getirecek olursak şöyle bir tanım yaparız: *Gerçeklik karşısında, bir insan topluluğunun anlamlandırma alışkanlığının bir sonucu olarak geliştirdiği, dini ve dünyevi sistemler (ritüeller ve törenler) şeklinde somutlaşan, genel dünya görüşü ve hayat anlayışıdır*. Dini ve dünyevi ya da toplumsal olan ile tanrısal olanın iç içe girdiği bu *tanım tam olarak ilkel*

dönemde klan halinde yaşayan toplumların algılarını izah eder. Çünkü onların hayat anlayışında, totem hem dini hem dünyevi bir olguydu. Totem bir klanı diğerinden ayıran ve önünde dünyevi törenlerin yapıldığı kutsal bir obje olduğu kadar, aynı zamanda dini törenlerin icra edildiği en kutsal merkezdir. Totem toplumsal bilincin bir yansıması olduğuna göre, aslında hem dini hem dünyevi/toplumsal aksiyonların dönük olduğu *kutsal*ın bizzat toplumun kendisi olduğu ortaya çıkar.

Özellikle Luckmann, din üzerinden toplumdaki bireysel varoluş problemine yönelmiştir. Dini, gündelik hayatın tecrübelerini gerçekliğin "aşkın" bir düzeyiyle ilişkilendiren/anlamlandıran nesnelleşmiş anlam sistemi şeklinde tanımladıktan sonra "nesnelleşme"nin toplumsal olduğunu öne sürmüştür. Diğer bir deyişle bir sembolik evrenin, bir anlam sistemi olarak nesnelleşmesi, öznel tecrübelerin, onun inşasına anlamlı bir şekilde girişini var sayar. *Ancak, öznel tecrübenin anlamlı niteliği, toplumsal süreçlerin bir ürünüdür.* Durkheim da benzer şeyleri ifade eder. Bireysel olarak tecrübe edilen şey toplumun ikna edilmesiyle yaygınlaştırılmaz ise o kişisel bir tecrübe veya nitelik olarak kalır ve sahibiyle birlikte yok olur. (Luckmann, 2016; Durkheim, 2005).

Fakat kanımızca, toplumlar zaman içerisinde, dini ve toplumsal veya manevi ve maddi olanın birbirine karıştığı ilkel kabile toplumlarından, geliştirdikleri kavram ve kurumlarla, *toplumsal* ve *milli* olanı *dini* ve *metafiziksel* olandan ayırmakla, daha organize ve sistematize toplumlar haline gelmişlerdir. Dolayısıyla, *Kutsal*ın "dini" ve "toplumsal" olmak üzere ikiye bölündüğü bu tür toplumlar için bir din tanımı yapmak gerekirse şöyle yaparız: *Doğal gerçeklik karşısında bir toplumun, anlamlandırma alışkanlığının bir sonucu olarak tahayyül ettiği; toplumda dini ibadetler ve ayinler şeklinde somutlaşan, aşkın olana dair dünya görüşüdür***.** Bu tanıma göre aşkın varlık zihinsel hayal gücüyle üretilirken; din, onunla irtibatı sağlayan toplumsal bir sistemdir. *Dolayısıyla aşkın olanla irtibatı bulunmayan kolektif düşünüş ve eylemeler din tanımı içinde değil kutsal tanımı içinde değerlendirilmelidir.* Şunu biliyoruz ki; toplum maddi ve manevi eylemler sistemi bütünüdür, dolayısıyla onun tüm işleri dini olarak kabul edilemez, ama dinsel olan eylemlerin, kaynağı itibariyle toplumsal olduğu söylenebilir. Bundan dolayı, *vahşilerde dini olan her şey müşterek kabulün bir ürünüdür*, tezinde Durkheim'in haklı olduğu şüphe götürmez. Problem olan Durkheim'ın bu tezi bir adım ileri taşıyarak, toplumu tanrıyla özdeşleştirmesidir. Bu bakış açısı, toplumun egemenliğini tanrısal bir egemenliğe çevirmekle kalmayıp toplumsal törenlerin, hukukun ve yaşam

biçiminin, maddi veya manevi her türlü aktivitenin, dinsel bir boyut kazanmasına ön vermiştir. Malinowski'nin Durkheim'ı eleştirdiği üç noktadan birisi işte bu konudur. Ona göre; geleneğin, toplumsal norm ve törelerin, sanat ve bilim yasalarının, buyrukların, hükümlerin, efsanelerin ve mitlerin, içinden yalnız bir bölümü dinsel/manevi, geri kalanların hepsi özde maddi olan şeylerin toplamıdır. Hatta ilkel insanın sanatsal ve el işleri hünerinin, ekonomik girişimciliğinin ve yaratıcı yeteneğinin temeli olan ampirik ve ussal doğa bilgisi, toplumsal geleneğin (dinden) özerk bir alanını oluşturur. Öyleyse maddi alanın koruyucusu olarak toplum, dinin özü ya da tanrısı olamaz, çünkü tanrı yalnızca manevi alana aittir. (Malinowski, 2000). Fakat bu durumda Malinowski'ye, Durkheim'ı kökten eleştirmek yerine onun tezini, *din toplumun tamamının değil sadece manevi/dinsel yanının bir ürünüdür* ya da *vahşilerde dini olan her şey toplumun manevi yanının bir ürünüdür*, şeklinde düzelterek bir kenara bırakmaması gerektiğinin hatırlatılması yerinde olmaz mı? Yani bir tarafta Durkheim toplumsal olanı dinsel olan ile eşleyerek toplumun maddi yanını göz ardı ederken, öte tarafta Malinowski Durkheim'ı eleştirirken toplumun maddi yanına vurgu yaparak onun dinsel kültürün mimarı oluşunu görmezlikten gelmektedir.

Wells'e göre din, doğaüstüne olan inanç ve onu izleyen zihnî tutum ve davranış şekillerinden meydana gelen sistemdir. Wells, her ne kadar bu tanımı yapsa da, tek bir tanımın tüm dinlerin ve doğaüstü tapınmaların mahiyetini temsil edebileceği konusunda şüphelidir. Zira ona göre, doğaüstü güçlere inanç sistemleri her toplumda görülmektedir, ama aralarında öyle büyük farklılıklar vardır ki, bunlardan birisinden yola çıkarak belirlenebilecek kavramlar din olgusunu açıklamakta yetersiz kalır. Bununla birlikte o yine de, tüm dinler adına şu genel tanımı yapmaktan kaçınmaz: *Din, çaresizlik içindeki insanın dayanağıdır*. (Wells, 1972).

A. Comte'a göre din, ahlakın ve toplumsal otoritenin kaynağıdır. Din, eşya ve insanın tabiatından çıkan ve toplu halde yaşayan insanlar için gerekli olan bir kurumdur. Çünkü nerede insan varsa orada din vardır. Dolayısıyla Comte, devrim sonrası Fransa'nın anarşik durumunu düzeltecek, içtimai buhranlara acil çözümler üretecek, bütün insanlığı bilahare tek bir seküler çatı altında toplayabilecek bir dine ihtiyaç olduğu kanaatindedir. İnsan hayatını sistematize eden bir dine ihtiyacın zorunlu olduğunu söyleyen Comte, bununla Posizitivizmi kastettiğinden şüphe yoktur. (Comte, 1875).

DİNİN KAYNAĞI

Güvenilir ve yetkili gözlemcilerce incelenen her ilkel toplulukta, birbirinden net olarak ayırt edilebilen iki alan bulunmuştur, kutsal alan ve dünyevi alan, başka sözcüklerle söyleyecek olursak din alanı ve bilim alanı. Dünyevi alanın kaynağının olay ve olgular olduğundan şüphe yokken, din alanının kaynağının ne olduğu konusunda şüphelerimiz vardır. Bu noktada hem din alanını hem de onda merkezi konumu işgal eden aşkın ve mutlak gücün ne olduğunu tespit etmemiz gerekiyor.

Din antropolojisi ve etnolojisinin kurucusu sayılan E.B.Tylor din fenomeninin kaynağını ilkellerin bilgi eksikliğinde gördü. Ona göre din, ilkel halklar arasında evrensel yaygınlık gösteren animizme uygundur. Esas itibariyle din, atalar kültürüdür; rüya ve ölüm hakkındaki psikolojik ve biyolojik mekanizmanın bilinmemesinden kaynaklanır. Bu atalar kültürü esasen tutucudur; dini ve sosyal alandaki değişmelere karşı koyar. Görüldüğü gibi Tylor'ın *Primitive Culture*'de yaptığı bu açıklamalar sosyolojik olmaktan çok psikolojiktir (Kehrer, Robertson & Durkheim, 1996). O, dinin insanların gündelik deneyimleriyle *açıklayamadıkları* koşul ve olayları tabiatüstü ve görünmez güçlerle kavrama çabasından doğduğu düşüncesindeydi. Şöyle ki; ölüm tecrübesi; rüya, düş ve trans hallerini yaşayan insanların bu tarz halleri açıklama çabaları onları bedende biri gün boyunca etkin olan, diğeri (ruh) uyku ve trans hallerinde etkinleşen iki varlığın barındığına inanmaya yönlendirdiğine hükmetti. Ruhun bedeni terk etmesiyle ölümün gerçekleştiği bu inancı Tylor, Latince ruh anlamına gelen *anima* sözcüğünden hareketle *animizm* olarak adlandırdı. Ona göre din, insanların anlamadıkları şeyleri açıklamak için geliştiğinden, bilim daha iyi açıklamalar sundukça çöküşe geçecektir (Kottak, 2001). H.Spencer, Tylor'ın din kuramıyla birlikte ilkel düşüncenin dayandığı dünyanın ikiliği (beden-ruh) görüşünü de benimser. O, *Principles of Sociology* adlı eserinde açıkça Tylor'ın izinden gittiğini gösterir (Kottak, 2001). Bu şekilde Tylor ve Spencer'ın öne sürdüğü ruh inancıyla, *dinin esasını oluşturan görünmez tanrıların ve esrarengiz güçlerin var olduklarına dair ilkel temellendirmelerin yapıldığını* söyleyebiliriz. Nitekim animizmde ölen ataların ruhlarının yakındaki mağara, ağaç ve taşlarda yaşadıkları ve tıpkı ilahlar gibi hayata iyi ya da kötü bir şekilde müdahale ettiğine inanıldığını biliyoruz.

James Frazer büyüyü insanın doğal olayları denetim altına almaya yönelik girdiği ilk çaba olarak değerlendirir ve "bilimin meşru olmayan kız kardeşi" olarak görür. Büyü ya "temas" ya da "benzerlik" yoluyla cisimleri veya olayla-

rı etkilemek için başvurulan sahte bir bilimdir. Rusya'da Dorpat yakınında bir köyde, yağmura çok gereksinim olduğunda üç adam eski bir kutsal korulukta köknar ağaçlarına tırmanırdı. Bunlardan biri, gök gürültüsünü taklit etmek için bir çekiçle bir kazana ya da küçük bir fıçıya vururdu; İkincisi şimşeği taklit etmek için yanar iki odun parçasını birbirine sürter, kıvılcımlar çıkarırdı; "yağmurcu" diye adlandırılan üçüncüsüyse bir demet ince dalla bir kovadan sular serperdi her yana böylece yağmuru yağması için doğayı zorladığını düşünürdü. Frazer'e göre, bu bir büyü örneğidir ve onunla arzulanan olayın, onu taklit yoluyla meydana getirildiği varsayılmaktadır. (Frazer, 2004). Din ise, bu çabanın yetersizliğinin bir tezahürüdür. Diğer bir deyişe din, insanın büyüsel gayretlerinin etkisizliğini öğrenmesi sonucu tabiatüstü varlıkları kabul etmesiyle ortaya çıkmıştır. *Dolayısıyla dinin mahiyetini doğal olayları kontrol etmek için doğaüstü varlıklar ile uzlaşma, uyuşma ve onları yatıştırma çabasının oluşturduğunu* söyleyebiliriz. Frazer bu geçişi açıklamak için büyüden dine, hatta dinden bilime geçişi öngördüğü "kültürel evrim teorisi"'ni ortaya atmıştır. Ona göre insanlar tarih boyunca doğayı denetim altına almak için önce büyüye, sonra dine, en sonunda da bilime başvurmuştur.

Frazer'in görüşü animistik teoriye yakındır. Ruhun bedenden ayrıldıktan sonra dışsal dünyada varlığını devam ettirdiğini, ölümsüzlük inancını, kabul ederek ataların/ölülerin ilahlaştırılmasını dinin kaynağı olarak görür. Ona göre dinin meydana çıktığı safha kültürel evrimin ikinci safhasıdır ve bu safhada ruhlara, ilahlara ve beşer üstü kurgusal varlıklara başvurulur (Alıcı, 2010). Dolayısıyla ona göre, *bitki veya hayvan ile insanın ruhsal akrabalığını öngören ve dinin çıkışını bu ilişkiye bağlayan totemizm* bir din değildir, totem de kendine ibadet edilen tanrı değildir. Ona göre, totemizm üreme tekniklerini bilmemekten doğmuş olabilir. Şöyle ki; ilkel akıl gebeliğin kaynağını, gebeliğin ilk belirtileri hissedildiğinde yakınında bulunan nesneye (bitki veya hayvan) yükler, böylece, bireysel totemin ortaya çıkışı ve bundan daha sonraki klan toteminin gelişmesi anlaşılabilir (Kehrer, Robertson & Durkheim, 1996). Andrew Lang, Frazer'ın bu teorisine etkin bir şekilde saldırmış olsa da, son çalışmalarında ileri sürdüğü şekliyle onun teorisi de, birden çok noktada Frazer'ınkine yakındır. Gerçekten de, Frazer gibi o da, bütün totemizmi, insan ve hayvan arasındaki bir tür aynı özden olmaya yönelik inançtan ibaret görür. Ancak bunu, farklı bir şekilde açıklar. Ona göre totemizm bir hayvan veya bitki ismi verilen klan veya bir klan üyesinin aynı hayvan ile akraba olduklarının varsayılmasıyla ortaya çıkmıştır. Söz konusu klan veya klan üyesinin ismini taşıdığı hayvanın veya

bitkinin karakterini ve ruhunu da taşıdığına inanılır. Lang'a göre, hayvan veya bitki isimleri taşıyan ve onların karakterini yansıtan insan-hayvan arası ataların tahayyülünü kolaylaştırmak için zamanla *mitler* teşekkül etmiştir. Ayrıca, hayvanlardan alınan isimler bir klanı diğerinden ayıran totemik semboller olarak da işlev görmüştür (Durkheim, 2005).

Andrew Lang, Frazer gibi totemizmin bir din olmadığını düşünür. Yüce tanrılar düşüncesi, totemik sistemin dışında teşekkül etmiştir. Bu yüzden söz konusu sistem, bizatihi bir din değildir; yalnızca gerçek din ile karşılaşmayla dini bir renk almıştır (Durkheim, 2005).

Dinin kaynağına yönelik teori geliştiren diğer önemli etnolog ve sosyolog Émile Durkheim'dır. O, *Les formes Elementaires de la Vie Religieuse. Le Systeme Totemique en Australie* adlı eserinde Tylor'ın evrimci yaklaşımını çürütmeye çalışmıştır. Tylor'ın *animist* ve Max Müller'in *natürist* teorisiyle ilgili eleştirel değerlendirmeleri onu, dini fenomenleri radikal sosyolojik olarak yorumlamaya götürdü. Böylece dinin bilim öncesi düşüncenin bir ürünü olduğu şeklindeki evrimci teorinin özü kesin olarak çürütülmeye çalışıldı. Durkheim'in sosyolojik din teorisinde din, daha çok toplumun yapısal bir elementi olarak görülür. Din hayalle bir ilişki değil, aksine "gerçekliğin muhtevasından bir şey"dir. Din sosyal bir fenomen olduğu ölçüde, toplum da dini bir fenomendir. *Kutsal her türlü şey de (ilahlar ve kutsal tasavvurlar) toplumsal birliğin sembolüdür*. Mesela, Avusturalyalı yerlilerde kutsal olan totem klanın bir sembolüdür. Söz konusu sembol klan üyeleri ve gruplarının bütünleşmesinin ifadesidir ve aynı zamanda bütünleşmenin kurucu elementidir (Kehrer, Robertson & Durkheim, 1996).

Ona göre, genel olarak bir toplum, salt onun üstündeki egemenliğiyle, insanda tanrı duygusunu uyandırmak için gerekli olan her şeye sahiptir, çünkü tapınanlar için bir tanrı neyse toplum da üyeleri için odur. Dolayısıyla "dinsel olan toplumsal olana özdeştir" veya "dinin klan temeline dayanan toplumsal organizasyondan ayrı düşünülmesi mümkün değildir." Bu sonuca, dinin en ilkel biçimi olarak gördüğü totemizmi araştırarak varır. Buna göre, "totemci öz", yani "mana", yani "klanın tanrısı, klanın kendisinden başka bir şey olamaz." O, tanrının hammaddesinin toplum olduğu biçimindeki önemli teorisini ilkel soy şenliklerini çözümleme yoluyla temellendirmeye çalışır. Özellikle de Orta Avustralya'da araştırdığı mevsimlik törenlerde, dinlerin bütün fenomenlerini, "konsantrasyon süreçleri sırasındaki büyük ve kolektif duygu patlamaları"nın doğurduğunu gözlemler ve bunun sonucunda din düşüncesinin *coşkunluklardan doğduğu* savını ortaya atar. Durkheim böylece vurguyu heyecansal tutku

patlamasına, histeriye ve böyle bir toplantıya katılan her bireyin hissettiği çoğalıcı güce yapar. (Malinowski, 2000; Durkheim, 2005).

Kanımızca, eğer Durkheim "tanrının hammaddesi toplumdur", "toplum insanda tanrı duygusunu uyandırmak için gerekli olan her şeye sahiptir" ve "toplum içinde yaşanan tutku patlaması, heyecan ve bunun sonucunda duyulan kolektif düşünce tanrı hissini içimizde yaratır" söylemleri ile, toplumun bireyler üzerinde sahip olduğu hakimiyetin onlara hem kendileri hem ait oldukları klanların dışında ve üstünde bir güç tasavvur etme ilhamı verdiğini ima etseydi tanrısal gücün denetleyici/kontrolcü pozisyonuna daha uygun bir açıklama yapmış olurdu. Ama o bu söylemlerin açıkça "Klanın tanrısı, klanın kendisinden başka bir şey olamaz" anlamına geldiğine dikkat çekince tanrısal gücü toplum dışında ve üstünde kurgulanan aşkın bir varlık olmaktan çıkarıp toplumun özünde içkin bir varlığa dönüştürmüş oldu. Ayrıca, *törenlere katılan bireylerin hissettiği iddia edilen "kolektif düşünce"nin tanrı konseptini doğurduğu savı kesinlik, açıklık ve doğrulanabilirlikten oldukça uzak durduğu için pratik sosyolojik araştırmalarda uygulanabilir gözükmüyor.* Aynı şekilde "dinsel olan toplumsaldır" ifadesinden kastettiği şey dinin toplumun manevi yönünün bir ürünü olduğu şeklinde olsaydı, bize göre, toplumun dinsel olmayan maddi töre ve törenlerini dışarıda bırakmış ve daha mantıklı bir açıklama yapmış olurdu. Son olarak toteme yönelik tapınma ve ibadeti, topluma tapınmanın somutlaşmış hali olarak görmek yerine toplumun manevi üretkenlik yanına saygının bir göstergesi olarak görmek teolojiye daha uygun bir açıklama olurdu. Fakat şu var ki Durkheim bu öngörülerimiz dahilinde tezini sunsaydı, bu kez de Malinowski'nin eleştirilerine maruz kalacaktı, çünkü o dini esinin büyük bir kısmını insanın birey olarak yalnızlığında edindiği deneyime dayandırır. Ayrıca ona göre animizm, animatizm, totemizm ve fetişizm gibi tüm "izm"ler hep birlikte dinin içeriğini oluşturur, dolayısıyla bunlardan birisi tek başına din temasını oluşturamaz. Bu yüzden dinin tek başına totemik esasa dayalı toplum organizasyonuna indirgenmesini doğru bulmaz. *Oysa, Malinowski inanç ve din arasındaki kavramsal ayrımdan hareket etseydi, inancın birey kaynaklı dinin ise toplumsal bir organizasyon ve müşterek bir sistem olduğu sonucuna varmakta gecikmeyecek ve Durkheim'ın teorisinde haklılık payı olduğunu kabul etmek durumunda kalacaktı.*

Alman filolog, oryantalist ve karşılaştırmalı dinler tarihçisi Max Müller ortaya attığı *natürst* teoriyle din ve tanrının kaynağı konusunda dikkatleri doğaya çevirmiştir. Ona göre, Tabiatın hiçbir yönü yoktur ki, bizi kuşatan ve bize hakim olan karşı konulmaz sonsuz bir duygu uyandırmasın. İnsanın tabiat karşısında

hissetmekten kendini alamadığı muayyen bir etkinin var olduğu inkar edilemez. İnsan, onun kendisinden daha büyük olduğunu, kendisini aştığını düşünmeksizin onunla bir ilişkiye giremez. Tabiatın sonsuz zaman, mekan ve uzay düşüncesi insanda sahip olduğu güçlerden sonsuz derecede üstün güçlerin var olduğu duygusunu uyandırır. Müller için, dinlerin kaynağında işte bu duygu yatar (Durkheim, 2005).

Tabiat, ilkeller için en büyük sürpriz ve en büyük korku kaynağı idi; o, her zaman şaşılacak bir şey her zaman bir mucizeydi. İşte, sürpriz ve korku hislerine açık bu geniş, şaşırtıcı ve mucizevi alan, bilinene zıt muazzam bilinmeyendir ki, dini düşünce ve dini dilin ortaya çıkmasına yönelik ilk itkiyi sağladı. Ona göre insanoğlu kendini kuşatan ve aşan tabii güçleri canlılar için kullanılan kelime ve kavramlarla şahsiyetleştirerek ilahlaştırdı. Sözgelimi insanların söz ve fiillerini ifade eden "vurmak, çarpmak, sarmak…" eylemleri doğal güçlere atfedilince "vuran fırtına, çarpan yıldırım, saran alev" gibi canlı ve hareketli şahsiyetlere dönüştü; böylece dilin kelimeleri sayesinde *mitolojik varlıklara* dair düşüncemiz oluşmaya başladı. Yıldırım vurup tarlada delik açınca ona "delik açan *(digging)*", "patlayan *(bursting)*", "parıldayan *(sparkling)*"; rüzgar esip dalları sürterek ateş çıkarınca "dalları sürten/öğüten"; fırtına esip her şeyi uçurunca ve kırınca "vuran *(striking)*, çarpan*(smashing)*, fırlatan*(hurling)*, üfleyen*(blowing)* dendi. Köpek evi kolladığı için "bekçi *(watcher)*", at koştuğu için "koşucu *(runner)*", fare bir şeyler aşırdığı için "hırsız *(thief)*" diye isimlendirildi (Müller, 168; Durkheim, 2005). Böylece, objelerin ve fenomenlerin kişileştirilmesi ile *mitolojik dünyaya ilk adım atılmış olur*. Mitolojik dönemde fırtınanın, yıldırımın, havanın, güneşin vb. tüm doğa güçlerinin insan gibi vurduğu, fırlattığı, üflediği, koştuğu, hatta konuştuğu, düşündüğü, güldüğü, ağladığı, savaştığı bile görülür. Bu tanrılar insanın ne yapıp ne yapmayacağına karar vermeye başlayınca ise *din alanına adım atılmış olur* ve söz konusu tanrılar mitolojik olmaktan ziyade artık dini kabul edilir.

DİNİN İŞLEVLERİ

Din kurumu hiç şüphesiz, sosyolojinin diğer kurumları gibi, toplum için önemli işlevler görür. Bu işlevler sosyolojik, psikolojik, ekonomik ve politik yönlü olabilir. Şimdi bu işlevleri olumlu ve olumsuz açılardan ele alarak inceleyeceğiz:

Olumlu İşlevleri

1. Din insanı ölüme ve çürümeye teslim olmaktan kurtarır. Diğer bir deyişle insanların yüzleşemeyeceği en açık gerçek olan yok oluş düşünesi karşı-

sında psikolojik bir cankurtaran işlevi görür (Malinowski, 2000; Topses, 2020).

2. Din; korkunun, dehşetin, moral çöküntüsünün santrifüj kuvvetlerine karşı çalışır, grubun sarsılmış dayanışmasının yeniden kurulması, moralinin yeniden kazanılması için en etkili araçları sağlar. Kısacası din burada geleneğin ve kültürün, bastırılmış içgüdülerin olumsuz tepkileri üzerindeki zaferini garantiler (Malinowski, 2000).
3. Din geleneğin kutsanması, çevreyle uyum, zorluklara karşı savaşmak için gereken cesaret ve iyimserlik gibi bütün değerli zihinsel tutumları olanaklı kılar, yerleştirir ve pekiştirir. Büyük soy buluşmalarında uyum ve karşılıklı iyi niyet atmosferini yaratır. Toplumun diğer fertlerinin iyiliği için elinden geleni esirgememe, özgeciliğin, günahların bir telafisi olarak yaygınlaşmasını sağlar (Malinowski, 2000).
4. Din, kültürel açıdan değerli olan tutumu dini tutum haline dönüştürür ve kamusal etki yoluyla yalnızca buna zorlar. Yığılmış yiyecek maddeleri ya çürümeye bırakılacak, ya korunacaktır. Ya hemen, düşüncesizce kullanımla ve geleceğe ilişkin hiçbir kaygı duyulmadan tüketilecek, ya da insan, serveti koruyup daha yüksek kültürel amaçlar için kullanmanın yolunu bulmaya zorlanacaktır (Malinowski, 2000).
5. Acı yeren bir kayıpta, ergenlik krizinde, tehdit eden tehlikede ve kapıda bekleyen bir felakette, zenginliğin iyi veya kötü kullanılabileceği zamanlarda, din düşünülecek ve uygulanacak doğru biçimi saptar, toplum da bu kararı kabul eder ve hep bir ağızdan tekrarlar (Malinowski, 2000).
6. Din, insan topluluklarının kimlik kazanmasına ve tanımlanmasına yardımcı olur. Bu açıdan, dini aidiyet toplumsal aidiyet anlamına gelir.

Olumsuz İşlevleri

1. Luckmann'ın sosyolojisinde meşruiyet ve meşrulaştırma anahtar konu ve olgulardandır. Ona göre dini temsiller, toplumsal durumların her alanındaki davranışı meşrulaştırma hizmeti görür. Diğer bir deyişle din, toplumsal düzenin bütünleş¬mesinde ve status quo'nun meşrulaştırılmasında hizmet görür (Luckmann, 2016). Kutsalları tarafından onaylandığı ve istendiği söylenen otorite sorgulanamaz, karşı çıkılamaz.
2. Din yoksullara, alt sınıflara bu dünyanın geçici olduğunu, öte dünyayı kazanmak için dünya nimetlerini küçümsemelerini öğütler. Bu durum onların bu dünya için mücadele etmelerini anlamsız kılabilir

3. Dini değerleri, iktidarları için bir araç olarak kullanmak isteyenlerin ellerindeki güç daha fazla artabilir. (Bal, 2020).

DİN KURUMUNUN DÖNÜŞÜMÜ

Din kurumu toplumsal evrime paralel olarak gelişir ve çağdaş olana ayak uydurmak için içeriği ve potansiyelinin izin verdiği ölçüde kendi dönüşümünü gerçekleştirir. Söz gelimi din kurumu bir zamanlar feodal toplumun hiyerarşik bölümüne ve daha sonra da Protestanlık çerçevesinde burjuva düzeninin gereksemelerine ayak uydurmuştur (Yücekök, 1971). Feodal düzende yücelttiği davranışlar, roller ve düşünceler yerini Burjuva düzeni ile gelen yeni davranış örüntüleri ve inançlara bırakmıştır. Yeni düzende artık kilisedeki topluca ibadetler yerini bireysel ibadete, ölüm sonrası cennet ve cehennem algısı yerini dünyadaki ödül ve cezaya, kiliseye bağlı ibadetler yerini iş kurumlarına bağlı çalışma performansına bırakmıştır. Kilisede oturup ibadet eden değil, dünya için çalışıp bir şeyler üreten ve başarı elde eden kimsenin tanrının gözünde daha üstün olduğu anlayışı gelişmiştir. Artık, refah ve zengin bir hayat için tanrıyı memnun etmek, klasik ibadet ritüellerinden değil, çalışmak ve üretmek gibi çağa uygun yeni tip eylemlerden geçtiğine inanılmaktadır. Dolayısıyla, bu yeni sistemde profan amaçlarla çalışmak ve başarmak kilisedeki dua ve ayinlerin yerini alarak *yeni dinsel ibadetleri* oluşturmaya başlamıştır. Bu durum din kurumunun, günün ekonomik ve toplumsal beklentilerine göre büyük değişimler geçirebildiğinin kanıtı niteliğindedir.

Kehrer'e göre, dini davranışın geleneksel formları, nihayet bizzat Hristiyan dininin ilgili asli fail olarak katıldığı bir *gelişme sürecinin* sonucunda yeni muhtevalarla doldurulmuştur. Geleneksel dindarlar ile kiliseden uzaklaşan dindarlar dini davranışın benzer formlarını kullanıyorlar, fakat taban tabana zıt motivlerle. Hristiyanlık, spekülatif unsurların toplumsal önemsizliği pahasına modern toplumun *sivil dini (religion civile)* olmuştur (Kehrer, Robertson & Durkheim, 1996). Yani ona göre, dini davranış ve eylemler "kiliseden uzaklaşan seküler dindarların" elinde çağdaş ve dünyevi hedeflere uygun bir şekilde tekrar yorumlanarak yeni formlar kazanmış, bu şekilde din ilahi olana hizmetten ziyade sivil olana hizmet eden profan bir görünüm kazanmıştır.

Modern dönemde, Protestanlığın açtığı yolda, din ve ibadet algısındaki bu değişim din kurumuna yeni dünyevi işlevler kazandırmış ve dinsel yüce amaçları dünyevi amaçlara dönüştürmüştür. Tanrıya dönük olan ibadetlerin seküler

hayata döndürülmesiyle *aşkın din yerini içkin dine* bırakmıştır. Dinsel ibadetlerin yerini alan seküler eylemler sözde tanrıyı memnun etmek için yapılıyor olsa da, aslında dünyevi sisteme hizmet etmeye başlamış ve ibadetlerin yöneltildiği tanrı seküler sistemin bizzat kendisi haline gelmiştir. Bu bağlamda, dinin seküler topluma ilk hizmeti dini olmayan alanlarda norm koymaktan vazgeçmek ve ilgili alanları uzmanlarına bırakmak olmuştur. Kendi alanına çekilen din, mabet üzerinden halk ile ilişkilerini sürdürmüş, böylece kendine verilen yeni sosyal ve psikolojik misyonu yerine getirmeye çalışmıştır. Toplumla bütünleşmede yetersiz olan yaşlıların yaşadığı gerilimleri çözme görevinin bu mabetlere yüklenmesi, onların yeni işlevlerine birer örnek teşkil eder.

Kehrer'e göre, dine bırakılan bu toplumsal işlevler onun kenarda-köşede kalmadığını, aksine toplumda önemli bir yer işgal ettiğine işaret eder. Dolayısıyla modern dönemle birlikte dünyanın büyüsünün bozulması din ve kilisenin kaybolmasına götürmemiş, aksine modern toplumda onların yer ve görevlerinin yorumunun değişmesine neden olmuştur. (Kehrer, Robertson & Durkheim, 1996).

Burada dinin klişe değerlerinin yeni formlar kazanarak modern dünyaya adapte olması söz konusudur. Fakat bu adaptasyon dinin ortadan kalkması anlamına gelmez, daha çok dini formatın değişmesi ve yeni bir içerik kazanması anlamına gelir. Din kurumu, kendisini oluşturan esas elemanları (yüce varlıklara inanç ve onları bazı ibadetler ile memnun etme), modern dönem dahil, daima içinde muhafaza eder. Çünkü bu unsurları kaybetmesi durumunda din olma olgusunu da kaybeder. Dolayısıyla, din kurumu bu unsurları muhafaza etmek şartıyla iç ve dış etkenler sonucu evrimleşmeye müsaittir, hatta değişim onun kaçınılmaz kaderidir. Sonuç olarak, gelecek yeni nesiller ve kitleler din kurumuna yöneltecekleri taze yorum, yaklaşım ve eleştiriler ile onu yeni gelişmelere adapte ederek reforme edecektir.

KAYNAKLAR

Alıcı, M. (2010). Din antropolojisinin kurucularından James Frazer. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *2* (14), 3-31.

Bal, H. (2020). *Kurumlar sosyolojisi*. Bursa: Sentez Yayıncılık.

Berger P. (1993). *Dinin sosyal gerçekliği*. (Ali Coşkun, çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.

Berger P. (2002). *Dini ve toplumsal kurumların değişimi*. (Adil Çiftçi, çev.). Ankara*:* Ankara Okulu Yayınları.

Comte, A. (1875). *The Positive Philosophy*. (ed. and trs.by John Stuart Mill). New York: Henry Holt and Company.

Durkheim, É. (2005). *Dini hayatın ilkel biçimleri*. (Fuat Aydın, çev.). İstanbul: Ataç Yayınları.

Feuerbach, L. (1881). *The essence of christianity.* (ed. and trs.by Marian Evans). London-Edinburgh: Tübner & Co., Ludgate Hill.

Fichter, J. (1992). *Sosyoloji nedir?* çev. (Nilgün Çelebi, çev.). Konya: S.Ü.Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Frazer, J. (2004). *Altın dal.* (Mehmet H. Doğan, çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.

Gallaher, J. G. (2021). Leo X. *Encyclopedia Britannica*, (15/04/2022 tarihinde https://www.britannica.com/biography/Leo-X adresinden ulaşılmıştır)

Gökberk, M. (1990). *Felsefe tarihi*. Remzi Kitabevi: İstanbul.

Güçlü, S. (2017). *Kurumlara sosyolojik bakış*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Halil, H. (2020). İslam'da Rönesans ve reform girişimi: XIX. ve XX. yüzyıl islam modernleşme süreci ve gelinen nokta itibariyle açmazları. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 21* (39) , 1009-1058.

Helden, A. V. (2021). Galileo. *Encyclopedia Britannica*, (15/04/2022 tarihinde https://www.britannica.com/biography/Galileo-Galilei adresinden ulaşılmıştır.)

Kaminsky, H. (1956). Hussite radicalism and the origins olabor 1415–1418**.** *Medievalia et Human-istica*, 10, 102–30.

_____ (1967). *A History of the hussite revolution*. Los Angeles: University of California Press.

Kehrer, Robertson & Durkheim (1996). *Din sosyoloji.* Ankara: Vadi Yayınları.

Kottak, C. P. (2002). *Antropoloji*. (Serpil Altuntek ve dğr., çev.). Ankara: Ütopya Yayınları.

Luckmann, T. (2016). *Görünmeyen din.* (Ali Coşkun, Fuat Aydın & Osman Coşkun, çev.). İstanbul: Rağbet Yayınları.

Malinowski, B. (1990). *Büyü, bilim ve din*. (Saadet Özkal, çev.). İstanbul: Kabalcı yayınevi.

Marx, K. (2009). *Hegel'in hukuk felsefesinin eleştirisi*. (Kenan Somer, çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Müller, M. (1907). *Natural religion.* London & New York: Longmans, Green and Co.

Otto, R. (1958). *The idea of the holy*. (ed. and trs. by John W.Harvey). London: Oxford University Press.

Topses, M. D. (2020). *Kurumlar sosyolojisi.* Ankara: Nobel Yayınları.

Wells, C. (1972). *Man in his world.* (Erzen Onur, çev), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Yücekök, A. (1997). *Dinin siyasallaşması*. İstanbul: Afa Yayınları.