

## Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu

**Abdurrahman Kurt**

**Doç. Dr., U.Ü. İlahiyat Fakültesi**

### **Özet**

*Din tanımları, dinden neyi kastettiğimize bağlı olarak farklılık gösterirler. İşlevsel tanımlama dinin fertlere ve topluma sağladığı farz edilen yararları tasvir eder ve dinin ne yaptığı ya da ne işe yaradığı; özsel tanımlama ise dinin içeriği ya da özüyle ilgili karakterleri içerir ve dinin ne olduğu üzerine yoğunlaşır. İşlevsel tanımlar, dünyevi görünüşlerine; insan ve toplum üzerindeki sosyal ve psikolojik etkilerine göre; özsel tanımlar, kutsal, aşkın, ilahi ve tabiatüstü gibi gerçek özü ve içeriği açısından dini tanımlamaktadır. Monotetik (tek yönlü) olan bu her iki tanım, aralarında sınırlar çizerek birbirlerini dışlayıcıdır. Son yıllarda politetik adı verilen kapsayıcı bir tanımlama ile her iki vurgu birleştirilmeye çalışılmaktadır. Ancak bu yaklaşım tarzında, milliyetçilik, komünizm ya da “insanlık dini” gibi seküler oluşumların da din kabul edilmesi riski vardır. Bize göre her üç kategori de en azından bir yönüyle eleştirilebilir olduğundan dine içeriden bakan din sosyologlarının din tanımları daha bütüncül bir niteliktedir.*

## Abstract

### Sociological Definitions of Religion and The Matter of Viewing the Religion Theological

*Definitions of religion vary depending on what we intend for religion. Functional definitions describe the utility that religion is supposed to have for individuals or society, and state what religion does or is useful to. Substantive definitions include characteristics of the content or substance of religion, and state what religion is, that is what kind of thing religion is. Both substantive and functional definitions of religion are monothetic and mutually exclusive, drawing a boundary. The answer of this critics is to attempt to define religion polythetically. Polythetic definition designates a class of thing that share resemblances with one another. The merits of this approach clearly mirror the deficiencies of both approach. But there is a risk that secular formations like communism, nationalism or "humanity religion" may be accepted as religion on this approach. Because of the fact that all categories of definitions are criticized at least in one way, defining religion which is defined by sociologists of religion who are inside of a religion seems that is more holistic.*

**Anahtar Kelimeler:** İşlevsel Tanımlama, Özsel Tanımlama, Monotetik, Politetik, Bütüncül, Dışlayıcı.

**Key Words:** Substantive Definition, Functional Definition, Polythetic, Holistic, Exclusive.

## Giriş

Din kavramı din sosyolojisinin başlangıçtan beri en çok tartışılan kavramlarından bir tanesidir. Birçok sosyolojik kavram gibi dinin tanımı, problemlili bir alan olarak karşımıza çıkmakta; dinden neyi kastettiğimize bağlı olarak tanımlamalar farklılık göstermektedir. Batılı din bilimcileri genellikle dini, özsel (substantive/essentialist) ve işlevsel (functional) olmak üzere, iki kategoride tanımlama ya da açıklama eğilimindedirler. Tartışma ana hatlarıyla Durkheim'a ait olan ve dinin *ne işe yaradığı* üzerine yoğunlaşan işlevselciliğe karşı Weber'in temel vurgusu olan dinin *ne olduğu* şeklindeki özsel tanım arasındadır.<sup>1</sup>

Özsel tanımlamalar dinin içeriği ya da özünü ilgili karakterleri içerir. Bu öz, çoğunlukla, duyularımızla tecrübe edemeyeceğiz ya da zihnimizle idrak edebileceğimiz olağanüstü fenomenlere ilişkin

---

<sup>1</sup> Grace Davie, "Din Sosyolojisi: Gelişimi ve Teorik Çalışmalar", *Din Sosyolojisi, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Editörler: B. Solmaz ve İ. Çapçoğlu, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006, s. 103.

inanca dayanır. İşlevsel tanımlar ise dinin fertlere ya da topluma sağladığı farz edilen yararları tasvir ederler. Sözgelimi, bazı işlevsel tanımlar, dini hayata anlam veren tamamen insan etkinliği olarak tarif ederler. Basitçe ifade edersek, özsel tanımlar dinin ne *olduğunu*; işlevsel tanımlar ise dinin ne *yaptığını* bize anlatır.<sup>2</sup>

Bu her iki tanım, tek yönlüdür (monothetic) ve aralarında kesin sınırlar çizerek birbirini dışlayıcıdır. Dolayısıyla günümüzde dinin tanımı meselesi hâlâ tartışılmaya devam etmekte ve bu döngüye bir netlik kazandırmak amacıyla politetik adı verilen kapsayıcı bir tanımlama ile her iki vurguyu birleştirme çabaları görülmektedir. Politetik tanımlamalar diğerlerinin aksine çok yönlü ve kapsayıcıdır.

Her şeye karşın, dinin herkes tarafından kabul edilebilecek sosyolojik tanımını vermek kolay görünmüyor. Zaten çağdaş din sosyologları tanım konusunda genellikle ihtiyatlı bir metodolojik önlem düşünerek dinin tanımlanmasından büyük ölçüde kaçınmışlar ve bunu felsefecilere bırakmışlardır.<sup>3</sup>

Biz de bu makalede doğrudan bir din tanımı yapma denemesine teşebbüs etmeyi düşünmüyoruz. Amacımız, sosyolojide ele alınan genel din tanımlarının bir değerlendirmeye tabi tutarak dinin ilahi kaynağını da dikkate alan bütüncül yaklaşımlara dikkat çekmektir. Dine içeriden bakarak onu kutsal ya da ilahi kaynağı açısından değerlendiren din sosyologları ve din bilimcilerinin - politetik tanımlar içerisinde değerlendirebileceğimiz- yaklaşımları bize göre daha bütüncül bir bakış açısını yansıtmaktadır. Zira dine içeriden bakan din sosyologları, sadece dinin ilahi kaynağına odaklanmamışlar aynı zamanda dinin özsel ve işlevsel görünüşleri üzerine de değerlendirmeler yapmışlardır.

Din tanımlarının genel niteliklerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymak, konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

### **A- Özsel Tanımlar**

Dinin, kutsal, aşkın, ilahi ve tabiatüstü gibi gerçek özü ve içeriği açısından yapılan tanımlara özsel tanımlar denir. Bu tanıma odaklanana göre din, bütünüyle öze ilgilidir: Tanrıya, manevi güçlere ya da “kutsal” olarak bilinen şeylere iman edenlerin bir dini vardır; inanmayanların ise yoktur.

---

<sup>2</sup> Inger Furseth ve Pal Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion, Classical and Contemporary Perspectives*, Asgate Publishing, 2006, s. 16.

<sup>3</sup> Daniele Hervieu-Leger, “Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler”, *Din Sosyolojisi, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, s. 143.

Dinin özsel bir tanımını kabul etmek, Tanrı, Kutsal, Hakikat, Sır, Güç, Ruh, Tabiat-üstü, Tecrübe-ötesi Gerçek, Müteal, Gerçek gibi aşkın bir varlığa, hatta Hiçlik vb. işaret eden inançlar sistemine inanmak demektir, Özsel bakış açısından din, tamamen kendi dünyamızı anlama çabası olup gerçekte sosyal ya da psikolojik yaşantımızla ilgisi olmayan spekülâtif bir girişimdir.<sup>4</sup>

Gustave J. Mensching (1901–1978) ve Peter Berger gibi din sosyologlarının da onayladığı Alman din bilimcisi Rudolf Otto (1869-1937)'nin “*Din kutsalın tecrübesidir*”<sup>5</sup> tarzındaki tanımı buna örnek olarak gösterebiliriz.

Özsel tanımlar dini, insanın Tanrı'ya, manevi güçlere ya da “kutsal” olarak bilinen şeylere inanmasıyla sınırlı görüp bu inancın sosyal ve psikolojik hayattaki yansımalarını yadsıdıkları; onun ahlâkî, estetik, sosyo-ekonomik ve kültürel tezahürlerini kapsamadığı için dar tanımlar olarak değerlendirilirler.

Kutsalın tecrübesini sadece insanla sınırlı gören bu tanımlar, tebliğci ya da misyoner dinler için kabul edilebilirlikten uzaktırlar. Zira kutsal olan ile gerçekleştirilen nitelikli bir tecrübe, sadece insanın kendisiyle sınırlı kalmaz, mutlaka diğer insanlara da sirayet eder. İnsanların birbirini etkilemesiyle bu tecrübeler *nesnelleşir* (objectivization) ve fertleri sosyal olarak da kuşatan bir olgu haline gelir. Fertler tarafından sadece öznel (sübjektif) bir tecrübe olarak hissedilen ama dış dünyada somutlaşıp nesnelleşemeyen bir din toplum üzerinde etkili olamaz.<sup>6</sup> Dinin tam anlatımı, öncelikle derünü tecrübenin (iman-sübjektif din) kontrolünü gerektirmekle beraber, söz konusu derünü tecrübenin anlaşılması, ancak onun nesnel/objektif boyutunun açıklanmasıyla mümkün olabilir. Din, insan tabiatının en yüce anlamlarına çağrı ve en düşük dışavurumları için bağışlayıcı kaynak olarak davranışlarının çoğunun arkasında itici bir güç olagelmıştır.<sup>7</sup>

Gerçekte, sadece dinin değil, hiçbir tecrübenin bütünüyle fertlere inhisar edip kalması hemen hemen imkânsızdır; sübjektif tecrübeler, ister istemez fertleri aşmak ya da dış dünyadaki varlıklarla temasa geçmek durumundadır. Dinî inançlar, kapalı bir kap içerisinde duran sıvı bir madde gibi olmayıp mutlaka dışa yansır ve insan eylemlerine yön verirler. Tıpkı bir çiçek gibi... Çiçek koku neşreder. Arı ondan bal özü alır ve oldukça faydalı bir yiyecek imal

<sup>4</sup> Furseth ve Repstad, *age*, 17.

<sup>5</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ü. Günay, Mar. Üniv. İlahiyat Fak.Vakfı Yay.,İst., 1995, s. 37.

<sup>6</sup> Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu (edit), *Ana aşlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Gündüz Eğitim ve Yay., Ank. 2008, s. 43.

<sup>7</sup> Roger Walsh, Önsöz, (Wilber Ken, *Transandantal Sosyoloji*, çev. C. Polat, İnsan Yay., İst, 1995, içinde), s.7.

eder. Biz, çiçekten ilaç veya parfüm yapabiliriz. Bunlar çiçeğin objektif gerçekliğidir. Ama başlangıçta çiçeğin bizim duygusal zevkimize hitap etmiş olması, onun sübjektif gerçekliğidir.<sup>8</sup>

Bundan çok daha gelişmiş ve karmaşık bir yapıda bulunan dinî tecrübenin öznel/sübjektif bireyselliği kadar bireyi aşan nesnel/objektif ve sosyal karakteri de önem arz eder. Böyle olduğu için neredeyse bütün dinler, inanç, düşünce ve tasavvurlar üzerinde şekillenmekle birlikte, genellikle, sadece “insan ile Tanrı arasındaki mahrem ilişki” biçiminde sınırlı kalmamış, aksine her din, dış dünyaya *bir inanç, renk, duygu, tavır ve davranış biçimleri* olarak yansımıştır, diyebiliriz. Zira dinî inançlar ve ahlâki sistemler (örneğin Konfüçyüs öğretisi), kültürel olarak belirlenmiş davranışların belli başlı kurumlaşmış kaynaklarını oluşturarak sosyo-ekonomik hayatı derinden etkilerler. Dinî inançların sosyo-ekonomik hayat üzerindeki rolünün, M. Weber’in çalışmalarının omurgasını teşkil ettiğini biliyoruz.

Din felsefecisi John Hick’in belirttiği gibi, doğruluğu tasdik edilen bir inanç istikametinde hareket etmek ve icraata geçmek ya da bu inancın doğruluğuna yapılan itirazlara karşı gelme heyecanını duymak sebebiyle eyleme (amel) dönüşen dinî inanç<sup>9</sup>, artık bir fenomen olarak sosyal hayatın temel bir motivasyonel unsuru haline gelir. Bundan dolayıdır ki, içerisinde ilâhi olanı barındıran dinin işlevsel olarak fert ve topluma yarar sağladığı için insanlar tarafından tercih edildiği söylenebilir. Bu durumda din, özsel ve asli akidesiyle birlikte, insan ve toplum için bir hayat rehberi, toplumsal ilişkileri düzenleyen bir deniz feneri gibidir. O, fayda sağlamayacağını bile bile bireylerin tecrübe etmek zorunda kaldıkları bir olgu değildir.

Keza bir dine ait inanç ve tasavvurlar, bir taraftan o dinin mü’minlerini birleştirici bir rol oynuyorken, diğer taraftan aynı mekânı, ocağı paylaşan insanların, inanç farklılıklarından dolayı, karşı karşıya gelmelerine de yol açabilir.

## **B- İşlevsel Tanımlar**

İşlevsel tanımlara odaklananlara göre din, dünyevi görünüşlerine; insan ve toplum üzerindeki sosyal ve psikolojik etkilerine göre tanımlanır. Sözgelimi, insanın inanç sistemi, hem toplumsal yaşantısında, toplumunda hem de psikolojik yaşantısında belirli bir rol oynuyorsa o bir dindir, böyle bir etkisi yoksa (felsefe gibi) başka bir şey olarak görülür.

---

<sup>8</sup> Yümnî Sezen, *İslam’ın Sosyolojik Yorumu*, Birleşik Yay., İstanbul, 2000, s.91.

<sup>9</sup> John Hick, *Faith and Knowledge*, New York, 1966, s. 33-35; Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İst. 1985, s. 7- 8.

Böyle bir durumda din, örneğin, bir toplumu birleştiren ya da bir kimsenin ölüm korkularını yatıştıran bir araç olarak tanımlanabilir. Diğer bir ifadeyle din, gerçekte ulûhiyetin veya kutsalın bir kısmını paylaşmak veya onlara katılmaktan çok bir güvenlik mekanizmasıdır. Din, sözgelimi, bireylerin saldırganlık duygularını önlüyor ve sosyalleşmelerine olumlu katkı sağlıyorsa politik iktidarlar tarafından dindarlık, arzu edilen bir özellik olabilir ve bu istikamette politikalar üretilebilir.

Bu türden işlevsel tanımlamaları kabul etme, özsel tanımlamalarla karşılaştırıldığında, dinin doğası ve kaynağını radikal olarak farklı anlama demektir. İşlevselci bakış açısından din, bizim dünyamızı açıklamaktan daha çok, ister bizi toplumsal olarak birbirimize bağlayarak isterse psikolojik ve duygusal olarak destekleyerek olsun, dünyada hayatımızı sürdürmeye yardım etmek için vardır. Sözgelimi ibadet ve ritüeller bizi bir cemaat halinde bir araya getirmek ya da kaos durumunda akıl ve ruh sağlığımızı korumak için yapılır. Sosyolog Peter Berger, 'dipsiz uçurum' anlamında Grekçe bir kelimedenden türeyen İngilizce 'chaos' kelimesi ile "dikkatli olmak" anlamındaki Latince kaynaklı "din" arasında ilişki kurar: "Dikkat edilmesi gereken en dehşetli tehlike, bir kimsenin kutsalla olan bağlarını koparıp, kaos tarafından yutulabilmesidir".<sup>10</sup>

Dini bütünüyle pragmatik işlevleri açısından ele aldığı için indirgemeci olan bu yaklaşıma göre din, gerçekte ulûhiyetin veya kutsalın bir kısmını paylaşmak veya onlara katılmaktan çok fert ve toplum için işlevsel bir emniyet kemeri; toplumsal dayanışma veya gerilimi hafifletme aracıdır.

Başta A. Comte ve E. Durkheim olmak üzere, sosyolojinin doğuş döneminde birçok sosyolog, dine karşı pragmatist tutum benimsemişlerdi: Eğer din bir destek, bir güç ve bir rahatlama, bir güven sağlıyorsa, diğer bir deyişle, yaşam için yararlıysa din ve değeri gerçektir. Din, bireylere sağladığı psikolojik desteğin yanı sıra, aynı zamanda toplumun düzenine, birliğine ve sürekliliğine yardımcı olduğu için değer ifade etmektedir. Aslında pragmacılık, bunu felsefi bir öğreti olarak gerçekleştirmeden çok önce de dini pragmatik bir şekilde değerlendirenler vardı. Örneğin sosyal antropolojinin babası sayılan Montesquieu ve Condorcet gibi aydınlanmanın en akılcıları bile dinin birçok yönden faydalı sosyal işleve sahip olabileceğini; uygarlığın gelişiminde önemli katkı sağlayabileceğini ifade etmektedirler.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Peter L. Berger, *The Sacred Canopy, Elements of A Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, New York, 1967, s. 26-27.

<sup>11</sup> Evans-Pritchard, E. E., *Theories of Primitive Religion*, Oxford, 1972, s. 49.

Bununla birlikte E. Durkheim'ın din tanımını, işlevsel tanımın ilk örneği olarak zikretmek gelenekselleşmiş gibidir. O, "Sosyal olgular ancak sosyal olgularla açıklanabilir" şeklindeki metodolojik ilkesiyle uyumlu bir şekilde dini tamamen sosyal bir olgu olarak görmüş ve kendinden önceki hem teolojik ve hem de materyalistik-rasyonel din açıklama tarzlarını benimsememiştir. Teolojik açıklama tarzı, dini kendi tabiatüstü kategorilerine göre; ikincisi de dini, idrak ve tasavvurun bir yanılması olarak açıklamaktaydı. Birinci yaklaşım ona göre, bilimsel gözlemin sınırlarının dışında kalmış görünürken ikincisi dini, esasında incelemeye değer olmaktan çıkarmış gibidir.

İşte Durkheim dinin, hem bilim alanının dışına konulamayacak hem de gözardı edilemeyecek kadar çok güçlü bir kültür formu olduğunu düşündüğü için dinî fenomene oldukça radikal sosyolojik bir tanım getirmiştir: "Din, kutsal şeylerle ilgili –emredilmiş ve yasaklanmış- bir inançlar ve pratikler manzumesidir. Bu inanç ve pratikler, onları kabul eden kimseleri kilise denen manevi bir topluluk halinde bir araya getirir. Din fikri, kilise fikrinden ayrılmaz". Her dinde objektif olarak gözlemi yapılabilecek unsurlar da bunlardır. Ona göre ne "ilâh", ne "sır" ve ne de "tabiatüstü" kavramı dinin özünü anlatmak için yeterlidir; Buda ve Jainizm dini "ilâhsız" bir dindir.<sup>12</sup>

Durkheim'ın din tanımı, Weber'inkinden oldukça farklıdır. Weber dini, "insani anlamlandırmayla ilgili bir eylem" ve "ruhun kurtuluşu için bir girişim" olarak tanımlarken, Durkheim onun, bir kilise etrafında fertleri bir araya toplayan bir dayanışma unsuru olduğunun altını çizmektedir.<sup>13</sup> Ancak burada "kilise" bir ibadet mekânı olmaktan çok, bir dine inanan dinî cemaatı, İslami terminoloji ile söylersek "ümme"ni çağrıştırmaktadır. İnananlarını bir araya getirerek bir topluluk oluşturmayan herhangi bir din düşünülemez.<sup>14</sup> Aslında Durkheim'ın bu tanımlamasının temelinde, cemaatçi bir ruh anlayışı içerisinde, din ve ırkı aynileştiren İbrani arka planının yattığı izlenimi belirlemektedir.

Dinin işlevselliği üzerine odaklandığı için Durkheim, dini tecrübenin daha özel unsurlarıyla ilgilenmemiştir. İnanç ve ibadetle olan ilgisi de onların sadece birer sosyal olgu olarak görülmesinden öteye geçmez. Onun tanımında kutsal, temel eleman olarak görülmesine rağmen, "aşkınlık" ifade etmez. Kutsal, daha çok "kutsal

---

<sup>12</sup> Emile, Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, translated by J. Ward, Swain, The Free Press, New York, 1965, s. 62; Dinî Hayatın İptidai Şekilleri 1/94.

<sup>13</sup> Renato Ortiz, "Din ve Küreselleşme Üzerine Notlar", *Küreselleşme, Ulus-Devlet ve Din* (içinde), çev. Ş. Gürsoy, İ. Çapcıoğlu, Platin Yay., Ank. 2007, s. 207.

<sup>14</sup> Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, s. 57.

cemaat” olarak profan/dünyevi topluma karşı bir kategori olarak nitelenmiştir. Dekart’ın dualizmini çağrıştıran kutsal ve profan ayırımı, gerçekte tamamen dünyevi varlıklar içinde yapılan bir ayırımıdır. Durkheim, dinin kaynağını açıklamak üzere totemizm kavramını kullanmıştır. Kutsal olarak görülmeyen dünya ile yine aynı dünya içinde kutsal olarak kabul edilen ve bundan dolayı tabulaştırılan ve “totem” denilen bitki ya da hayvan türleri... Totem, klan veya ona benzer bir grubun manevi olarak bizzat akraba olduğuna inandığı bir hayvan veya bitki soyudur. O, grubun kendi varlığının ve geleneğinin alemi ya da bayrağı olur. Durkheim sadece toteme değil, kimi durumlarda topluma da kutsallık atfeder. Oysa etnografik kanıtların “kutsal” ile “kutsal olmayan” arasında katı bir ayırımı desteklediği kesin değildir. “Kutsal” ile “kutsal olmayan” denilen şeyler, nihai anlamda aynı düzeydeki deneyimlerdir ve bunlar birbirinden ayrılamayacak şekilde iç içe geçmişlerdir.<sup>15</sup> Böylece inancın objesi maddileşerek somut hale geldiği için onun kutsal anlayışı aşkınlık belirtmemektedir.

Sonuç olarak dinler hafıza ve kimliğin atıf noktalarıdır. Din insanları bir araya getirerek onlara ortak bir zemin ve kimliklerini ifade edebilecekleri bir referans kaynağı sağlar. “Ortak bilinç” olarak dinler, dağılmış olanları bir araya toplar. Durkheim ekolünden Maurice Halbwachs (1968)’in “ortak hafıza-collective memory” kavramını üretmesi tesadüf değildir. Hafıza hatırlamanın kutsandığı, geçmişi yaklaştırarak, insanları bir topluluk içinde birleştiren ortak bir tekniktir.<sup>16</sup>

Köklerini Durkheim’da bulan, T. Parson ve R. K. Merton gibi sosyologların geliştirdiği yapısal işlevselci kuramcılarda göze çarpan özellik, daha çok, sosyal düzen, sosyal bütünleşme ve sosyal çatışma, sosyal değişme gibi toplumsal farklılaşmaya dinin katkısı meselesinin ön planda olmasıdır.

Sözgelimi T. Parsons’a göre din, sosyalleştirme, meşrulaştırma ve anlamlandırma gibi spesifik bütünleştirici fonksiyonu sayesinde insanın hayal kırıklığının (frustration), yaşadığı çatışma ve engellenmelerin üstesinden gelmesine yardımcı olur. Bu bağlamda din, değer koyucu (normatif) bir inanç sistemi olarak temel bir entegrasyon faktörüdür. G. Lenski de dinlerin insanî varoluşun temel problemlerini çözme vasıtaları olduğunu belirtir.<sup>17</sup>

Comte, Durkheim ve takipçilerinin, kendi çağlarındaki pozitivist ve katı sosyolojizm akımının etkisiyle ilâhi kaynaklı dine karşı tepkisel bir tavır sergilemekle birlikte yine de onların çalışmaları, dinî

---

<sup>15</sup> Evans-Pritchard, *age*, s. 64-68

<sup>16</sup> Ortiz, *agm*, s. 208.

<sup>17</sup> Köktaş, *age*, s. 28.



tecrübenin nasıl nesnelleştiğini/objektifleştiğini göstermeleri bakımından dikkate değerdir.

Özetle, dinin sırf işlevsel açıklaması, dine dışarıdan bakanların görüşünü yansıtırken dinin içinde olanlarınkini ihmal eder. Dinin, sadece bir işlev veya salt bir güvenlik kapakçığı, toplumsal dayanışma aracı veya gerilimi hafifletici, bireyleri sosyalleştirici bir etken olarak görülmesi, dini yeterince anlatmaz. Belki din, tüm bunlarla birlikte, kutsalın tecrübesidir, denilebilir.

### **C- Çok Yönlü Kapsayıcı (Polythetic) Tanımlar**

Karşılıklı olarak birbirini dışlayan yukarıdaki tanımların sosyolojik olarak tartışılabilir olduğu açıktır. Bunların her biri, tek yönlü (monothetic) olduğu için dinin doğası hakkında farklı bir bakış açısını temsil eder. Her ne kadar bir kişinin her iki tanımı da birden kabul etmesi mümkünse de gerçekte bu kategorik tanımlamayı yapanlar çoğunlukla birine odaklanarak diğerini dışlama eğilimindedirler. Şu ana kadar yapılan müzakereden yeteri kadar anlaşılacağı üzere, önceki tanımların temel problemi, bizim dinî olduğunu düşündüğümüz örnekleri dışlamaları, düşünmediklerimizi de dahil etmiş olmalarıdır. Monotetik tanımlar, sosyal realite farklı olduğu için tatmin edici bir sınır çizemezler.

İşte bu eleştirilerin cevabı, dini monotetik değil politetik tanımlamadır. Böylece politetik din, din tanımı konusunda yetersiz kalan özsel ve işlevsel din tanımlarına alternatif olarak ortaya çıkmıştır. Gerçekte politetik anlayış, bir sistemin tanımını yapmaktan çok, o sistemin din olup olmadığını anlamak için bir kriterin ortaya konulmasıdır. Buna göre neyin dinî olup olmadığına karar verilir. Politetik tanım, birbiriyle benzerlikleri paylaşan ancak bütün özelliklerin aynı olmadığı bir sınıflamaya işaret eder. Bunun için Southwold, aşağıdaki geçici ve muhtemelen de tamamlanmamış listeyi önerir:

1. Tanrı vb. kutsallara yönelik merkezi ilgi ve insanların onlarla ilişkisi.
2. Dünyevi unsurların kutsal ve profan halinde dikotomik ayrışması ve kutsala yönelik merkezi ilgi.
3. Dünveyi varlığın sıradanlığından kurtuluşa doğru bir yönelim.
4. Dinî pratikler.
5. Yanlış olduğunu düşünmeksizin, “mistik nosyonlar” gibi ne mantiki olarak ne de empirik olarak açıklanabilir ya da yüksek derecede muhtemel inançlar.

6. Bu tür inançlara dayanan ahlaki kod.
7. Bu kodun ihlali durumunda doğaüstü müeyyideler.
8. Herhangi bir mitoloji.
9. Bir kutsal metin ya da aynı şekilde yüceltilen sözlü gelenekler.
10. Ruhbanlık ya da uzman dinî elit.
11. Manevi bir topluluk, bir kilisede bütünleşme (Durkheimci anlamda).
12. Etnik ya da benzeri grupla bütünleşme.<sup>18</sup>

Kuşkusuz, Budizm de bu ölçülere göre rahatlıkla bir din olarak görülür. Zira her ne kadar Tanrı'ya benzer bir varlık merkezi bir konumda değilse de Budizm, empirik olarak açıklanamayan inançlara, ahlaki bir kurala, bir kutsal metin ve uzman elite dayalıdır. Başka dinler, bu özelliklerin her birine tek tek sahip olmayabilir, ancak onları önemli miktarda paylaştıklarından dolayı din olarak kabul edilebilirler. Mesela kabilevi toplulukların dinleri, ruhban ya da uzman bir dinî elite ve kutsal metne sahip olmayabilir, bununla birlikte realiteyi kutsal ve profan biçiminde ayırtmış ve Tanrı'ya benzer varlıkları merkezi konumda görmüştür.

Politetik yaklaşım, özsel ve işlevsel yaklaşımları da kapsayan daha genel bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın üstünlükleri, monotetik yaklaşımın eksiklerini yansıtır. Politetik yaklaşım, oluşabilecek problemlerden sakınarak hiçbir kesin sınır çizmez, ancak diğer taraftan birçok belirsizliğe yol açar. Burada dinî fenomenin sınırlarıyla ilgili problemle yüz yüze gelmekteyiz. Mesela din olarak kabul edilebilecek bir sistem, listedeki özelliklerin ne kadarını kapsayabilecektir? Bunların çoğunluğu mu yoksa bir tanesi mi gereklidir? Eğer böyleyse bir veya daha çok özelliği bünyesinde barındıran milliyetçilik, kominizm vb. dünyevi oluşum ve fikir akımlarının da din sayılıp sayılmayacağı tartışılabilir.<sup>19</sup>

Nitekim teistik olmayan inanç sistemlerinin, milliyetçilik, kominizm gibi seküler düşünce ve ayınlerin dine dönüştüğünü ileri süren ya da bunu bir olgu olarak tespit eden din sosyologları var. Birkaç sosyoloğun tanımlarında, din kavramının bu şekilde genişletildiği görülür.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Benson Saler, *Coceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, New York, Oxford: Berghahn Books, 2000, s.171.

<sup>19</sup> Malcolm B. Hamilton, , *The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives*, İkinci Baskı, London and New York, 2001, s.21-22.

<sup>20</sup> P. Hendrik Vrijhof, "Din Sosyolojisi Nedir?", *Din Sosyolojisi*, Der. M. E. Köktaş, Y. Aktay, Vadi Y, Ank. 1998, s. 293-297.

Bu bağlamda, ‘sosyolojinin bir bilim düşüncesinin ötesinde, dinin yerine konulması; atalar tapıcılığının bir formuna dönüşmesi’ anlamında *sosyolojik din* kavramıyla konuya yeni ve farklı bir açılım getiren din sosyologlarından bahsetmek gerekir. Onlara göre Comte ve Durkheim’in toplumu bağımsız bir özne haline getiren din anlayışları bunun örnekleridir.<sup>21</sup>

On dokuzuncu yüzyıl pozitivist sosyoloji yaklaşımının kurucusu olan Comte, sosyolojik din söyleminin ilk düşünürüdür. Öncelikle toplumu kendi başına önemli bir özne olarak benimseyen Comte, sosyolojik bilgi aracılığıyla geliştirdiği hakikat söylemini adeta dinin yerine koymak istemektedir. “İnsanlık dini” adını verdiği ve kendisini topluma tapmaya adayan bu din, seküler ve pozitivist bir dindir. Yine Comte, ünlü “üç hal yasası”ndan yola çıkarak, tarihsel ilerlemeyle birlikte insanların artık dinseliliğin etkin olduğu toplumsal dönemi aştığını vurgulanmaktadır. Yeni toplumsal dönemde din yerine bilim geçmektedir. Böylece sosyoloji, pozitivism paradigmasında dinselleşerek insan ve toplum yaşamında dinin yerine geçmeye çalışır.

Sosyolojik pozitivismin din yaklaşımını destekleyen bir başka sosyolog da Durkheim’dir. Ona göre, kendi başına kutsal bir gerçeklik olan sadece toplumdur. Toplum, bireyin dışında bireye kendisini dayatan mutlak, özerk ve nesnel bir otoritedir. Durkheim, dinsel olguyu, son tahlilde “toplumun kendisine tapması” ve kutsallığın toplumsal kollektivite aracılığıyla ortaya çıkması biçiminde tanımlar. Böylece toplum kavramı kutsallaştırılarak, tanrısal bir kimliğe büründürülür.<sup>22</sup>

Kısacası, sosyolojik din tanımlarının gerçeği yansıtmakta eksik ya da kusurlu yönleri bulunmaktadır. Özsel ve işlevsel din tanımlarının müstakil olarak tek başına ele alındığında, birbirlerini dışlayıcı bir karaktere sahiptir. Politetik tanımın en büyük eksikliği ise -kutsal ya da seküler- dini olarak değerlendirilebilecek her fenomenin dini olabileceğini kabul etmesidir. Sonuçta her üç kategori de en azından bir yönüyle eleştirilebilir görünmektedir. Dolayısıyla söz konusu yaklaşımın da kitabî din anlayışıyla uyumsuzluğu olduğu açıktır. Bu yüzden dine içeriden bakarak onu kutsal ya da ilahi kaynağı açısından değerlendiren din sosyologları ve din bilimcilerinin yaklaşımları bize göre daha bütüncül bir bakış açısını yansıtmaktadır. Zira dine içeriden bakan din sosyologları, dinin ilahi kaynağını dikkate alarak aynı zamanda dinin özsel ve işlevsel görünümünü de değerlendirmeye tabi tutmuşlardır.

---

<sup>21</sup> Ergün Yıldırım, *Sosyolojik Pozitivism ve Teoloji Arasında Müphemleşen Din Sosyolojisi*, <http://sbe.dpu.edu.tr/9/199.pdf>

<sup>22</sup> Yıldırım, agm, <http://sbe.dpu.edu.tr/9/199.pdf>

## D- İlahi Kaynak ve İşlevsel Nitelikleri Açısından Dine Bakış

Biz İlahiyat Fakültesi mezunları olan din sosyologları, Durkheim ve Weber gibi kurucu sosyologların din görüşleriyle ilk karşılaştığımızda, onları belirli bir ilahi dinin içerisinde görebilmek için çoğunlukla beyhude bir çaba içerisine gireriz. Oysa Durkheim, Weber ve takipçilerinin, kendi çağlarındaki pozitivist ve katı sosyolojizm akımının da etkisiyle ilâhi kaynaklı dine karşı tepkisel bir tavır sergiledikleri açıktır. Onların din kavramları, bir yeryüzü cenneti yaratmada geçici olarak yararlanılabilecek sadece işlevsel bir aksesuar görünümündedir.

Büyük ölçüde kurucu çizgiyi izleyen Batılı sosyologların çoğu, sosyolog niteliğiyle, dini insanın yarattığı bir fenomen olarak görür. Görece az sayıdaki sosyolog ise dinî değişimleri Tanrı'nın iradesinin sonuçları ya da canlı bir kozmosun yansımaları olarak değerlendirir.

Kurucuları takip ederek dinin ortaya çıkışını tamamen sosyal şartlarla açıklayan farklı varsayımlardan bir tanesi şudur: sosyal eşitsizlik siyasi reform talep eden hareketleri teşvik ederken sosyal eşitlik dinî hareketlerin ortaya çıkışını kolaylaştırır. Diğer varsayım, dinî eğilimlerin ekonomik dönüşümlere göre değişmesi, dalgalanmasıdır. Mahrumiyet teorisine göre dinî hareketler ekonomik kriz dönemlerinde ortaya çıkma eğilimindedirler. Diğer bir varsayıma göre de taraftar bulma yeteneğine sahip olan karizmatik bir liderin önderliğinde dinî hareketler ortaya çıkmaktadır.

Görüldüğü üzere katı sosyolojik açıklamalar, çoğunlukla insani ve sosyal şartlara vurgu yapıyorlar. Peter Berger'in *The Sacred Canopy*'deki açıklamasına göre sosyoloji, metodolojik olarak ateisttir. Ancak bu, sosyoloji özü itibariyle ateisttir demek değildir. Sosyolog bir Müslüman, Hıristiyan ya da ateist olabilir. Nitekim kendisini tanıyanların tanıklığına göre Berger inançlı bir Protestan'dır. Yine de fenomenolojik ve kültürel yaklaşımların çoğunun analizinde ilahi bir realiteye yer verilmez. Bunlara göre bir sosyolog, insani ve sosyal realitenin arkasında, ötesinde ilahi bir realitenin varlığı konusunda sessiz kalır. Sosyoloji hakikat sorununu parantez içine alır. Bu pozisyon "metodolojik agnostisizm" olarak isimlendirilebilir. Bazı din sosyologları, bu terimi kullanarak, sosyolojinin dinin gerçekliği hakkında bir şey bildiği iddiasında olmadığını söyleyebileceğini belirtiyorlar. "Metodolojik agnostisizm", sosyolojinin dinin boyutları ve yansımaları hakkında malumat sağlayabildiğini ama dinin hakikatine/gerçekliğine dair herhangi bir iddiasının olmadığını ifade eder.

"Metodolojik ateizm" terimi ise sosyolojinin dünyevi açıklamaları kullandığının altını çizer. Metodolojik ateizmin kullanımı, onun yaklaşımının bütünüyle nötr ve nesnel olduğunu göstermez. Böyle olmak yerine gizli bir normatifliği vardır. Hangi yöntemle gerçek-

leşirse gerçekleşsin tüm araştırma formları bir yorumdan ibarettir. Birisi dini sosyal olarak determine edilmiş bir fenomen olarak değerlendirdiğinde bu, kendine göre bir yorumdur.<sup>23</sup>

Katı sosyolojik açıklamalar, çoğunlukla insani ve sosyal şartlara vurgu yapsalar da sosyoloji ve diğer sosyal bilimler, Fransız A. Comte'un bu disipline sosyoloji adını verdiğinden beri alçakgönüllülük yolunda uzun bir mesafe kat ettiler. Bu süreçte pozitivizmin büyüdü kâsesi tamamen kırılmasa bile çatlamış, pozitivizm kan kaybetmeye başlamıştı.

Bunun müteakiben kurucuları izleyen ikinci safha, Batı'nın farklı bölgelerinde büyük ölçüde kilise katkılarıyla oluştu. Amerika'da din ve toplum ilişkileri konusunda önemli yeniliklere imza atan araştırmalar görüldü. 1940'lara kadar Birleşik Devletlerde din sosyolojisinin kılavuz ışıkları sadece Durkheim ve Weber değil, aynı zamanda L. Frank Ward, W. G. Summer ve W. Robertson Smith'di. Bu düşünürlerin dine uyguladığı teori, teolojik bir yaklaşımın çok uzağında idi. Bununla birlikte orada dini kurumlar canlılığını koruduğundan dinî uygulamalar gelişimini sürdürdü ve yirminci yüzyılın başlarında din sosyologları Sosyal İncil (Social Gospel) çalışmalarıyla motive edildiler. J. H. Leuba, *The Belief in God and Immortality-Tanrı'ya İman ve Ölümsüzlük* (1916) adlı kitabında, "büyük sosyolog"lardan sadece % 19'u dine inanırken, din sosyolojisi pratisyenlerinden çoğunun inancını koruduğunu tespit etti. H. Richard Niebuhr'un *The Social Sources of Denominationalism-Mezhepçiliğin Sosyal Kaynakları* (1929) ve daha sonraları Jay Demerath'ın *Social Class in American Protestantism-Amerikan Protestanlığında Sosyal Sınıf* (1965) isimli eserleri Amerikan toplumun sosyal üniteleriyle ilgili dinî araştırmalardır. 1940'lara kadar Kuzey Amerika'da sosyolojik din araştırmaları, genellikle, yeni kurulan Katolik Sosyoloji Topluluğunun katkılarıyla şekillendi. Bu akımın 1950'lerde dini işlevsel bir öngereklilik olarak kabul eden Talcott Parsons'ın normatif işlevselciliğiyle inkitaya uğradığı söylenebilir. Yine de 1980'lerin ortalarına kadar Din Sosyolojisi Derneği, Katolik grupları daha geniş ekümenik bir organizasyonunun içine çekti. Bilimsel Din Araştırmaları Topluluğu (Society for the Scientific Study of Religion) adı verilen başka bir mesleki teşekkül, alana daha istatistiksel ve bazen daha pozitivist yaklaşımıyla ortak oldu.<sup>24</sup>

A. Giddens'a göre artık dini inceleyen Batılı çağdaş sosyologların birçoğu, bir kilisenin ya da tapınağın üyesidir. Hatta Giddens, Robert J. Wuthnow'u "dindar bir sosyolog" olarak vasıflandırır.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Furseth ve Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion*, s. 197-200.

<sup>24</sup> Davis, agm, s. 96.

<sup>25</sup> Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Ayraç Y, 2000, s. 475.

Onun *Christianity in the Twenty-First Century: Reflections on the Challenges Ahead-Yirmi Birinci Yüzyılda Hıristiyanlık: Önümüzdeki Zorlukların Düşündürdükleri* (1993) adlı kitabı Hıristiyanlığın gelecekte sergileyeceği görüntü üzerinedir. Wuthnow, araştırmalarını hem bir sosyolog hem de Hıristiyan kimliğiyle yaptığını açıkça belirtmektedir. Hıristiyan bir sosyolog olarak Wuthnow, toplumsal değişimin kiliseyi ve onun üyelerini nasıl etkilediğini anlama çabasındaydı ve bu amaçla kilise üyeleriyle mülakatlar yapmaktaydı. Bu görüşmelerin sonucunda ortaya çıkan gerçek, (Baptist, Presbiteryen vb. Protestan mezhepleri gibi) Hıristiyan mezheplerini birbirinden ayıran sınırların ortadan kalkmasıdır. Hıristiyanlığın küreselleşmesiyle, farklı mezheplere mensup Hıristiyanlar dünyadaki diğer Hıristiyan kardeşleriyle akraba olduklarının farkına varıyorlar. Wuthnow, kilise mensuplarının 'küresel düşünmek ve yerel olarak hareket etmek' istediklerine inanmaktadır. Yani, dünyadaki diğer Hıristiyanlarla ortak bir kimlik oluşturma peşinde koşmakta, fakat bu dostça ilişkiyi hemen yakındaki benzer inanışta olan kişilerle kurmanın yollarını aramaktadır. Ona göre dinî kurumların canlı kalabilmesinin tek yolu 'insanlara güçlü bir cemaat duygusu aşılamaktır'.<sup>26</sup>

Atlantik'in Avrupa yakasındaki dinî kurumlar, Birleşik Devletlerin aksine, yirminci yüzyılın başlarında yeteri kadar canlı değildi. Biraz da bunun neden olduğu kaygıyla ve insanların din algılamalarını karakterize eden şeyin ne olduğunu anlamak ya da "yaşayan din"i ortaya çıkarmak niyetiyle Fransa'da Gabriel Le Bras (1891-1970)'nın önderliğinde Katolikliğin haritasını çıkarmaya yönelik soruşturma başlatıldı.<sup>27</sup>

Fransa'nın hemen yanı başında Almanya'da sosyolojik tarzı, Hıristiyan sosyal ahlak gelişimine uyarlamaya çalışan yaklaşımlar ortaya çıktı. Aynı zamanda Protestan bir Alman teoloğu da olan Ernest Troeltsch (1865-1923), Batı Hıristiyanlığının tarihsel bir açıklaması ve izahı olan *The Social Teaching of the Christian Churches* (Hıristiyan Kiliselerinin Sosyal Öğretisi) 1912'de yayınladı. *Sosyal öğretisi, çığır açıcı* bir çalışmaydı, zira bu, sosyolojik tarzın, Hıristiyan sosyal ahlak gelişimi ve Kilise tarihi düşüncesine uyarlanmasında temel bir yaklaşımdı.<sup>28</sup> Troeltsch, insanda fitri

<sup>26</sup> Davie, agm, s. 100-102.

<sup>27</sup> Davie, agm, s. 100-102.

<sup>28</sup> Eser, yirminci yüzyılın başlangıç yıllarında Batı Avrupa kültürünü ve Hıristiyanlığı karakterize eden iyimserlik atmosferinde okuyucu ile buluştu. Birçok çağdaşının iyimserliğini paylaşmamış görünen Troeltsch'e göre kültürel bir karışıklık ve kriz Batı uygarlığını tehdit etmekte; Batı Hıristiyanlığının üzerinde temellendiği entellektüel alt yapılar çökme sürecindeydi. Artık tarihi incelemenin, Hıristiyan inancının hakikatini ispat edemeyeceği sonucuna vardı. Tarihçiler ihtimallerden bahsedebilirler ama

olarak bulunan bir mutlak ya da ilahî varlık hissinden çıkardığı bir "dinî a priori" kavramını geliştirerek<sup>29</sup> önce dinin aşkın boyutunu tasdik etmiş ve dinî fenomenlerin sosyolojik etkilerine odaklanan Hıristiyanlığın sanat, bilim veya diğer herhangi bir fenomene benzer şekilde sosyolojik etkiye sahip olduğunu ileri sürmüştür. Hıristiyanlığın devlet, aile, çalışma hayatı gibi sosyal alana etkisi ve dinî grubun sosyo-politik yapıdan etkilenişi onun ilgi alanıdır. Troeltsch, araştırmalarını Hıristiyanlığın tarihî-sosyolojik analizi ile sınırlamakla birlikte Hıristiyanlığı insan ve toplumu etkileyen bağımsız bir fenomen olarak değerlendirmiştir. O, son tahlilde Hıristiyanlığın gerçek mahiyetini çeşitli sosyal görünüşleriyle ortaya çıkarmayı amaçlamıştır.<sup>30</sup>

Joachim Wach (1889-1955) burada özellikle zikredilmesi gereken bir diğer Alman din sosyoloğudur. Gerçekte Wach, din sosyolojisinin görevinin dinin mahiyetini, doğasını araştırmak olmadığını farkındadır. Ona göre dinin gerçek mahiyeti, içsel dinî yaşantıda aranmalı ve onun sosyal tezahürleriyle aynileştirilmemelidir. Zira dinin sosyal yapısı türetilmiştir, onun asıl karakteri değildir. Din, "bütün insanlığın beslendiği ve tüm görünüşlerin kendisine dayandığı engin bir kaynaktır ki, bu da kişinin Tanrı ile ilişkisidir"<sup>31</sup>

Wach, dinî tecrübenin, "teorik anlatım: akide (doktrin)", "pratik anlatım: ibadet" ve "sosyolojik anlatım: dinî cemaat olmak üzere üç şekilde nesnelleştirdiğini<sup>32</sup> belirtir. Bir başka deyişle Wach, dini; akide, ibadet ve dinî grupta (cemaat) tezahür eden sosyal entegrasyonun bir faktörü olarak görüyor. Her ne kadar Wach, dinî tecrübenin ifade biçimlerini, teorik (akide), pratik (ibadet) ve sosyolojik (dini cemaat) anlatımı şeklinde tasnif ederek ilk iki anlatım biçimini sosyolojik olana dahil etmiyor görünse de, bunların yoğun sosyolojik tezahürleri vardır<sup>33</sup>. Böyle olduğu için Wach, teorik ve pratik anlatımın bu özelliğinden eserinin daha sonraki sayfalarında sıkça söz ederek dinin oldukça etkili ve bütünleştirici gücüne vurgu yapar.

---

iman meselelerinde kesin kanıt gösteremezler. Bu yüzden kapsamlı sosyoloji araştırmaların yapılmasının gerekliliğine inanmaktaydı. Bu eserinde Toeltsch, ilgisini Batı Kilisesi ve onun Devlet ile Sosyal Düzene olan ilişkisine yoğunlaştırdı. Bkz, Julian Gotobed, *Ernest Troeltsch*, [http://people.bu.edu/wwildman/WeirdWildWeb/courses/mwt/dictionary/mwt\\_themes\\_705\\_troeltsch.htm](http://people.bu.edu/wwildman/WeirdWildWeb/courses/mwt/dictionary/mwt_themes_705_troeltsch.htm)

<sup>29</sup> Jacques Waanderburg, "Din Bilimlerinin Tarihçesi", çev. Ramazan Adıbelli, [http://sbe.erciyes.edu.tr/dergi/sayi\\_16/16\\_adibelli.pdf](http://sbe.erciyes.edu.tr/dergi/sayi_16/16_adibelli.pdf)

<sup>30</sup> Vrijhof, agm, s. 276.

<sup>31</sup> Vrijhof, agm, s. 284.

<sup>32</sup> Wach, age, s. 43-61.

<sup>33</sup> Wach'ın tasnifinin kısa eleştirisi için bkz., Ünver Günay,, "Modern Sanayi Toplumlarında Din: I" *EÜİFD*, S. 3, 1986, s. 49.

Çağdaş sosyologlardan Charles Y. Glock, “dinî inanç”, “dinî pratikler”, “dinî tecrübe”, “dinî bilgi” ve “etkileme” boyutu olmak üzere dindarlığın (dinin) beş boyutlu kavramlaştırılmasını sistemli bir biçimde ele alan ilk sosyologtur<sup>34</sup>. Görüldüğü gibi Glock’un dindarlık tipolojisinde dinî inanç (iman) merkezi konumdadır. Diğer dört unsur, asıl ve kök olan imandan kaynaklanan dallar, yapraklar, çiçekler ve meyveler gibidir.

İnsanlığın anlamlı bir Tanrısal cevheri başlangıçtan beri tecrübe etmeyi sürdürdüğünü belirten Alman din bilimcisi G. Mensching, sırf sosyo-kültürel koşullara indirgemeksizin, ilahi kaynağını da dikkate alarak dinin sosyo-kültürel bağlamla etkileşimini ortaya koydu.<sup>35</sup> Dinin ayırt edici bir karakteri olduğunu vurgulayan Alman teolog ve din tarihçisi R. Otto, sadece dindar insanların yeterli düzeyde bir dini inceleyebileceği konusundaki tartışmanın çok ötesine geçti ve İlk yıllarına ait bir çalışma olan *The Idea of The Holy* (1917)’de okuyucularına hitap ederek dinî tecrübeyi derinden hissetmek üzere onlardan zihinlerini yönlendirmelerini talep etti. Bunu gerçekleştiremeyen ve bu alanda hiçbir tecrübesi olmayan kimselerden artık okumamaları istenir, zira “ergenlik heyecanlarını, hazımsızlığın sıkıntılarını ya da diyelim ki sosyal hislerini hatırlayabilen ama doğasında bulunan dinî duyguları hatırlayamayan bir kimse ile böyle bir dinî psikoloji sorununu tartışmak kolay değildir.”<sup>36</sup> Mircae Eliade (1959) gibi daha yeni din bilimcileri hem bir dine mensup olunmadıkça dinin özünün anlaşılamayacağını ve hem de sosyo-kültürel bağlamın dışında dinin aşkın bir özünün olduğunu söylemekten geri durmadılar. Kanadalı çağdaş din bilimci Wilfred Cantwell Smith (1981), şu cümleleriyle din araştırmasında içeridekinin imtiyazlı pozisyonunu gösteren en belirgin sözcüdür: “İslam inancıyla ilgili Müslümanların kabul edemeyeceği hiçbir ifade doğru değildir. Hindu dinî hayatı hakkında Hinduların kendilerini tanıyamayacağı hiçbir kişisel ifade meşru

---

<sup>34</sup> Charles Y. Glock, “Dindarlığın Boyutları Üzerine”, (*Din Sosyolojisi*, Der. Yasin Aktay, M. E. Köktaş, Vadi Y, İst. 1998 içinde) s.252-274; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Y, İst. 2000, s. 214-217; M. Emin Köktaş, *Türkiye’de Dini Hayat*, İşaret Y, İst. 1993, s. 53.

<sup>35</sup> Mensching, sırf sosyo-kültürel koşullara indirgemeksizin, ilahi kaynağını da dikkate alarak dinin sosyo-kültürel bağlamla etkileşimini şöyle açıklar: Sırf sosyolojik faktörlerin bir ürünü olduğunu ileri sürmeden, dinî kavramlar dünyasının, sosyolojik durum ve değişimle yakından ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Dinin özü, dıșsal, mitolojik ve aldatıcı bir realite içinde yok edilemez. Evrensel din, derunî varlığı ile organik tabiatlı sosyal sınırlamaları ve bağları aşmıştır. Bkz, Mensching, *age*, s. 61.

<sup>36</sup> Furseth ve Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion*, s. 205.



değildir. Budistler 'Evet, biz buyuz' demedikçe Budist doktriniyle ilgili hiçbir yorum geçerli değildir."<sup>37</sup>

Görüldüğü üzere, din fenomenine hem özsel hem de işlevsel açıdan bakan din bilimcileri ve din sosyologlarına göre din, beşer üstü, kutsî bir âlemden neşet etmektedir. Dinî sosyoloji denilen bu türden çalışmaların, dinî bakış ile sosyolojik bakış arasında bir denge kurmaya çalıştıkları söylenebilir.<sup>38</sup> Bunların din sosyolojisi çalışmalarında dinî bakışı "dominant bir unsur" olarak öne çıkardığından dolayı sosyolojik bakışı gölgelediği ve sosyoloji kuramından uzaklaştığı görüşü,<sup>39</sup> kaçınılmaz bir şekilde sosyolojinin dar bir pozitivizm ile sınırlandırılmasını haklılaştırabilir. Dine sırf sosyolojik, psikolojik açıdan olabildiği kadar bunlarla birlikte onun ilahi kaynağını dikkate alarak teolojik açıdan da bakılabilir. Sosyoloğun, din fenomenine –dinî ya da sosyolojik- hangi açıdan baktığı, çoğu defa açıkça ya da bazen satır aralarında ortaya çıkar. Bu konuda nesnellik uygulamada hemen hemen hiç görülmez.

<sup>37</sup> Furseth ve Repstad, *age*, s. 205.

<sup>38</sup> Dinî inancın sosyal hayata yansıyan tezahürleri, Troeltsch, Wach, Mensching ve G. Le Bras'ın çalışmalarında belirgin şekilde görülür. Yaklaşımlarında dinî bakışı "dominant bir unsur" olarak gördükleri için adı geçen din sosyologları vb.lerinin çalışmaları bazen *teolojik bir toplumbilimi* olarak da değerlendirilir. Sosyolojik araştırmalarda, dinî bakışı dominant bir unsur olarak gören çalışmaların bir kısmı, din sosyolojisi yerine *dinî sosyoloji* (religious sociology) olarak isimlendirilmiştir. Artık büyük ölçüde geçmişte kalan Fransız sosyografi geleneği ve Amerika'daki Katolik sosyologlarının analizlerinin çoğu, din sosyolojisinin aksine, bir dinî sosyoloji kategorisine atfedilirler. Bunların başat özelliği, sosyolojik aygıtları dinsel bir amaç için araç olarak görmeleri; kendi normatif değer yargılarına göre biçimlenen bir sosyoloji yapmalarıdır. (Bkz, Robertson Roland, "Din Sosyolojisinin Gelişimi", *Din Sosyolojisi*, Der. M. E. Köktaş, Y. Aktay, Vadi Y, Ank. 1998, s.217). Sosyolojiyi teolojik çalışmaların hizmetine sokan (kilise kurumu denetiminde çalışan sosyologların yaptığı araştırmalar gibi) sosyografya'dır. Bu sosyoloji çalışma modelinde, sosyolojiyi dinsel kurum ve otoritelerin hizmetlerine bağımlı kalarak faaliyet gösterdiği için sosyografya, dine servis yapan bir sosyoloji anlamına gelmektedir. Dinî sosyoloji geleneğinde sosyografya bölge, yaş, cinsiyet, eğitim, sosyal sınıf vb. değişkenler ile kilise üyelerinin korelasyonunu gösteren bir yöntemdir. Sosyografya yöntemini kullanarak çalışmalarını gerçekleştiren dinî sosyoloji akımının en önemli temsilcisi Le Bras'tır. O, Roma katolisizmi ve kilise yaşamında gerçekleşen katılımın düzeyleri üzerinde derinleşti. Beckford'a göre dinî sosyoloji, sadece savaş sonrası dönemde rastladığımız ilk ciddi akımı temsil ettiği için değil, aynı zamanda dinin sosyal pratiği üzerine bugün bile tartışılmaya devam eden sorular ortaya attığı için en yüksek derecede değer verilmeyi hak etmektedir. Dinî pratiklerin değişen dağılımı, din ve siyasal ideolojiler arasındaki tarihsel bağlantılar gibi konulara yönelik entelektüel ilgileri, pek çok teorik araştırmaya öncülük etmiştir. Bkz, James A. Beckford, "Yirminci Yüzyılın İkinci Yarısında Din Sosyolojisi", *Din Sosyolojisi, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, s. 131.

<sup>39</sup> Böyle bir iddia için bkz, Ergün, agm, <http://sbe.dpu.edu.tr/9/199.pdf>

Yukarıda adı geçen sosyologların diğerlerinden en önemli farkının, dinin kaynağını sadece sosyo-kültürel bağlama indirgememiş olmalarıdır. Bir başka ifadeyle sosyolog dinin kaynağı olarak ya sırf sosyo-kültürel olguları görececek ya da sosyo-kültürel olguları da dışlamadan doğaüstü, yüce bir Yaratıcı'yı dikkate alarak dinî fenomenleri bu açıdan yorumlayacaktır. Böyle bir anlayışın, doğrudan kelamın ya da teolojinin alanı olan dinin bizzat mahiyetini incelediği de söylenemez. Bu düşünceye sahip olan sosyologlar, bir dinin içinden bakarak, dinî fenomenlerin sosyal hayattaki görünümüne ve işlevselliğine sosyolojik yöntemlerle dikkat çektikleri için teolog değil, sosyolog unvanı almayı hak etmişlerdir.

Kısacası, Amerika ve Avrupa'daki bahsedilen gelişmelerin genel karakteristiği, bunların dine içeriden bakışlar olmasıdır. Her ne kadar aksini ileri sürmek mümkünse de, içeridekinin pozisyonuna ilişkin bazı argümanlar oldukça pratik, ikna edici ve gerçekçidir: Siz kendi dininiz hakkında kapsamlı malumata sahipsiniz ve bu durum sizi temel hatalara düşmekten engelleyecektir. Üstelik size güvenen ve sizi dışarıdan olana göre daha iyi bilgiye ulaştıracak bir insan ağına sahipsiniz. Diğer bir argüman, aktörün bakış açısını kabul etme anlamındaki *einfühlen* yeteneğiyle ilgilidir: Sadece dinî tecrübeye sahip olan ya da dinî tecrübe geçirmiş olanlar dinî bağlılığın anlamını anlayabilirler. Burada argümanı desteklemek için müzik ya da vitray metaforları kullanılır. Müzik yeteneğinden yoksun ya da işitme engelli bir kimse, ancak sınırlı bir şekilde müzikten zevk duyabilir. Bunun gibi, dışarıdan bakıldığında vitray donuk ve ilgisiz bir görüntüye sahip olabilir ama ona içeriden bakıldığında birçok rengin parladığı görülür.<sup>40</sup>

## Sonuç

Batılı akademisyenler genellikle dini, özsel ve işlevsel olmak üzere, iki kategoride tanımlama ya da açıklama eğilimindedirler. İşlevsel tanımlama dinin fertlere ya da topluma sağladığı farz edilen yararları tasvir eder ve dinin *ne yaptığı ya da ne işe yaradığı*; özsel tanımlama ise dinin içeriği ya da özünü ilgili karakterleri içerir ve dinin *ne olduğu* üzerine yoğunlaşır. Tek yönlü (monotetik) olan bu her iki tanım, aralarında kesin sınırlar çizerek birbirlerini dışlayıcıdır. Dinin sırf işlevsel açıklaması, dine dışarıdan bakanların görüşünü yansıtırken dinin içinde olanlarını ihmal eder. İlahi kaynağını ve özünü reddederek dinin, sadece bir işlev veya salt bir güvenlik kapakçığı, toplumsal dayanışma aracı veya gerilimi hafifletici, bireyleri sosyalleştirici bir etken olarak görülmesi, dini yeterince anlatmaz.

---

<sup>40</sup> Furseth ve Repstad, *age*, s. 206.

Diğer taraftan, nesnel ve toplumsal niteliğini dikkate almaksızın dini sadece kutsal ile bireysel tecrübeye indirgeyen özsel tanımlamalar da tek taraflı görünüme sahiptir. Özsel tanımlar dini, insanın Tanrı'ya, manevi güçlere ya da "kutsal" olarak bilinen şeylere inanmasıyla sınırlı görüp bu inancın sosyal ve psikolojik hayattaki yansımalarını yadsıdıkları; onun ahlâkî, estetik, sosyo-ekonomik ve kültürel tezahürlerini kapsamadığı için dar tanımlar olarak değerlendirilirler. Kutsalın tecrübesini sadece insanla sınırlı gören bu tanımlar, tebliği ya da misyoner dinler için kabul edilebilirlikten uzaktırlar. Zira kutsal olan ile gerçekleştirilen nitelikli bir tecrübe, sadece insanın kendisiyle sınırlı kalmaz, mutlaka diğer insanlara da sirayet eder. Fertler tarafından sadece öznel bir tecrübe olarak hissedilen ama dış dünyada somutlaşıp nesnelleşemeyen (objectivization) bir din toplum üzerinde etkili olamaz. Dinin tam anlatımı, öncelikle derunî tecrübenin kontrolünü gerektirmekle beraber, söz konusu derunî tecrübenin anlaşılması, ancak onun nesnel/objektif boyutunun açıklanmasıyla mümkün olabilir.

Her iki anlayışı birleştirme çabası içinde olan politetik tanımlamalar aksine çok yönlü ve kapsayıcıdır. Din tanımı konusunda yetersiz kalan özsel ve işlevsel din tanımlarına alternatif olarak beliren politetik anlayış, bir sistemin tanımını yapmaktan çok, o sistemin din olup olmadığını anlamak için bir kriterin ortaya konulmasıdır. Buna göre neyin dinî olup olmadığına karar verilir. Ancak bu yaklaşımın da eleştirilebilecek tarafları bulunmaktadır. En büyük eksikliği ise -milliyetçilik, komünizm ya da "insanlık dini" gibi seküler oluşumların da dinî olabileceğini kabul etmesidir.

Sonuçta her üç kategori de en azından bir yönüyle eleştirilebilir görünmektedir. Dolayısıyla dine içeriden bakarak onu kutsal ya da ilahi kaynağı açısından değerlendiren din sosyologları ve din bilimcilerinin yaklaşımları bize göre daha bütüncül bir bakış açısını yansıtmaktadır. Zira dine içeriden bakan din sosyologları, dinin ilahi kaynağını dikkate alarak aynı zamanda dinin özsel ve işlevsel görünüşlerini de değerlendirmeye tabi tutmuşlardır.

İçeriden bakarak ama ortalama bir nesnellikten ayrılmaksızın dini açıklamaya teşebbüs eden çalışmaların sosyolojik yöntemden uzaklaştığını ileri sürmenin tek taraflı bir bakış açısını yansıtacağı kanısındayız. İnterdisipliner çalışmaların revaçta olduğu çağımızda, kendilerinden söz ettiğimiz çağdaş din bilimcilerinin ve din sosyologlarının dine dair görüşlerini bir kenara atmak, bilimsel yöntemin onaylayacağı bir tutum olamaz.

## Kaynakça

- Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İst. 1985.
- Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Ayraç Yay., 2000.
- Benson Saler, *Coceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, New York, Oxford: Berghahn Books, 2000.
- Charles Y. Glock, “Dindarlığın Boyutları Üzerine”, (*Din Sosyolojisi*, Der. Yasin Aktay, M. E. Köktaş, Vadi Yay., İst. 1998 içinde).
- Daniele Hervieu-Leger, “Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler”, *Din Sosyolojisi, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Editörler: B. Solmaz ve İ. Çapçioğlu, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006.
- Emile, Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, translated by J. Ward, Swain, The Free Press, New York, 1965.
- Ergün Yıldırım, *Sosyolojik Pozitivizm ve Teoloji Arasında Müphemleşen Din Sosyolojisi*, <http://sbe.dpu.edu.tr/9/199.pdf>
- Evans-Pritchard, E. E., *Theories of Primitive Religion*, Oxford, 1972.
- Grace Davie, “Din Sosyolojisi: Gelişimi ve Teorik Çalışmalar”, *Din Sosyolojisi, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Editörler: B. Solmaz ve İ. Çapçioğlu, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006.
- Julian Gotobed, *Ernest Troeltsch*, [http://people.bu.edu/wwildman/WeirdWildWeb/courses/mwt/dictionary/mwt\\_themes\\_705\\_tr\\_oeltsch.htm](http://people.bu.edu/wwildman/WeirdWildWeb/courses/mwt/dictionary/mwt_themes_705_tr_oeltsch.htm)
- Inger Furseth ve Pal Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion*, Classical and Contemporary Perspectives, Asgate Publishing, 2006.
- James A. Beckford, “Yirminci Yüzyılın İkinci Yarısında Din Sosyolojisi”, *Din Sosyolojisi, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* Editörler: B. Solmaz ve İ. Çapçioğlu, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006.
- Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ü. Günay, Mar. Üniv. İlahiyat Fak.Vakfi Yay., İst., 1995.
- John Hick, *Faith and Knowledge*, New York, 1966, s. 33-35; M. Emin Köktaş, *Türkiye’de Dinî Hayat*, İşaret Yay., İst. 1993.
- Malcolm B. Hamilton, *The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives*, İkinci Baskı, London and New York, 2001.
- Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçioğlu (edit), *Ana aşlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Gündüz Eğitim ve Yay., Ank. 2008.
- P. Hendrik Vrijhof, “Din Sosyolojisi Nedir?”, *Din Sosyolojisi*, Der. M. E. Köktaş, Y. Aktay, Vadi Yay., Ank. 1998.

- Peter L. Berger, *The Sacred Canopy, Elements of A Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, New York, 1067.
- Renato Ortiz, “Din ve Küreselleşme Üzerine Notlar”, *Küreselleşme, Ulus-Devlet ve Din* (içinde), çev. Ş. Gürsoy, İ. Çapcıoğlu, Platin Yay., Ank. 2007
- Robertson Roland, “Din Sosyolojisinin Gelişimi”, *Din Sosyolojisi*, Der. M. E. Köktaş, Y. Aktay, Vadi Yay., Ank. 1998.
- Roger Walsh, Önsöz, (Wilber Ken, *Transandantal Sosyoloji*, çev. C. Polat, İnsan Y, İst, 1995, içinde).
- Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İst. 2000.
- ....., “Modern Sanayi Toplumlarında Din: I” *EÜİFD*, S. 3, 1986.
- Waanderburg, Jacques, “Din Bilimlerinin Tarihçesi”, çev. Ramazan Adıbelli,  
[http://sbe.erciyes.edu.tr/dergi/sayi\\_16/16\\_adibelli.pdf](http://sbe.erciyes.edu.tr/dergi/sayi_16/16_adibelli.pdf)
- Yümni Sezen, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, Birleşik Yay., İstanbul, 2000.