

KÜLTÜREL BAĞLAMDA DİN

Mustafa ARSLAN*

ÖZET

Kültür ve din arasında karşılıklı bir ilişki mevcuttur. Kültür, toplumsal hayat içerisinde karşımıza bir semboller sistemi olarak çıkmaktadır. Aynı şekilde dinde de sembol önemli roller oynar. Hatta dini bir semboller kümesi olarak da adlandırabiliriz. Bu sebeple dinsel sembollerin inancı taşımada öncü konumda olduğunu söyleyebiliriz. Bir kültür ögesi ve sosyal bir kurum olarak inançların sosyo-kültürel yapıda bir takım (gizli ya da açık) işlevleri mevcuttur. Bu sebeple onlar toplumsal dayanışma ve bütünleşmeye dönük işlev görebilirler. Bununla birlikte onlar, toplumsal bütünlüğü bozucu işlevlere de sahiptir. Kültür, bazı durumlarda toplumsal yapının dışında bağımsız bir mekanizma olarak da işlev görebilmektedir. Aynı şekilde din de bazen toplumsal yapının dışında kendi başına çalışan bir unsur olabilmektedir. Bu sebeple din ve toplumsal yapı bir biriyle özdeş olarak görülmemelidir.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Sosyal yapı, Sembol, Dinsel semboller, İnançların fonksiyonelliği, Kültürün yapısal özerkliği

ABSTRACT

Religion in Cultural Context

There is an interaction between culture and religion. Culture shows oneself as a system of symbols in social life. In the same way symbol has very important roles in religion too. Religion can be called as heap of symbols too. Therefore religious symbols have elementary position in representing belief. Beliefs as an element of culture and social institution have some (manifest or latent) functions in socio-cultural structure. Therefore they may have social dysfunctions representing social conflicts. In certain conditions culture functions as a mechanism independent from social structure. In the same way religion sometimes can be an element functioning independently from social structure too. Consequently religion and social structure mustn't identify.

Key Words: Culture, Social structure, Symbol, Religious symbols, Functionality of beliefs, Structural autonomy of culture

1. Giriş

Kültür, Toplum ve Din

Kültür, toplum ve din hakkında konuşmaya başlarken öncelikle vurgulanması gereken husus aralarındaki mevcut ilişkidir. Zira hiçbir din boşlukta ortaya çıkmamaktadır. Her din fiziksel ve kültürel bir ortamda doğmakta, yaşanmakta ve kurumlaşmaya doğru yol almaktadır. Öncelikle, kutsalla kurulan bağla beliren ve bu

* Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı. muarslan@inonu.edu.tr

nedenle de beşer-üstü, zaman ve tarih-üstü olma eğilimi gösteren din, insan topluluklarında yaşanan beşeri ve toplumsal şartlarda tezahür etmesi sebebiyle aynı zamanda bir toplum olayı olarak karşımıza çıkmakta ve dolayısıyla toplumsal bir karaktere de sahip olmaktadır. Bu durum, onun özellikle “güçlü bir toplumsal bütünleşme formu olması ve hatta öteki bütün toplumsal olayları temsil eden bir şekil arz etmesi”¹ örneğinde de görülebilir. Dinin toplumsal bir karaktere sahip olması, onun öteki toplum olayları ile karşılıklı ilişki içerisinde olması ve din olaylarının belli ölçülerde toplumsal ve kültürel değişkenlere bağlı bulunması anlamına gelmektedir. Bu sebeple biz, dinin daima inanç, ibadet, duygu, ilgi, hayal gücü, düşünce, davranış gibi pek çok kültürel form altında tezahür ettiğini görürüz. Dinsel olaylar diğer beşeri olguların özelliklerini kendi karakteristikleri çerçevesinde bize sürekli sunmaktan geri durmazlar.² Dolayısıyla din ve dinsel birliklerin herhangi bir kültür çevresindeki her türlü etkiden soyutlanmış olarak yaşayamayacakları, bilakis kültürel yaşamın bütün birimleriyle, özellikle toplumsal yapıyı oluşturan unsurlarla sıkı bir ilişki içerisinde oldukları söylenebilir.

Kültür konusu çok geniş bir içeriğe sahip olduğundan, bu çalışmamızda biz öncelikli olarak kültürün yapısal (ontolojik) statü ve işlevlerine, onun “sembolik bir sistem” olarak işleyişine ve bu bağlamda dinsel sembollerin inancı taşımadaki birincil konumuna değineceğiz. Yine, kültür ögesi ve sosyal bir kurum olarak inançların sosyo-kültürel yapıdaki işlevlerine, kültürün özerk bir yapı arz edip etmediğine ve buna bağlı olarak dinin toplumsal yapı ile özdeş olup olmaması konusuna değineceğiz. Kültür değişimleri ve bunun sonucunda ortaya çıkan hususlara ise bu çalışmanın amacı ve sınırları açısından girilmeyecektir.

Kültür ve din arasındaki karşılıklı ilişkiye geçmeden önce “kültür” ile “toplum” kavramını ve aralarındaki farkı incelememiz gerekmektedir. Kültür ve toplum arasındaki ayırım konusu, hem kültürün daha iyi anlaşılması hem de kültürün ve kültürel bir sistem olarak dinin toplumsal yapı ile özdeşleştirip özdeşleştirilmemesi açısından önemlidir. Yazımızın ileriki bölümlerinde değineceğimiz gibi din, toplumsal yapıyla bütünleşmiş

¹ Berque, J., “Mağrib Müslümanlığının Bazı Sorunları”, Çev. Ü. Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yy., İstanbul 1998, s. 579.

² Günay, Ünver, *Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, Yayımlanmış Doçentlik Tezi, Erzurum Kitaplığı Yy., Erzurum 1999, s. 13-4, 28; aynı yazar, “Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu”, *AÜİF Dergisi*, Özel Sayı, Ankara 1999, s. 96; aynı yazar, “Modern Sanayii Topluluklarında Din I”, *EÜİF Dergisi*, Kayseri 1986, S. 3, s. 43; Freyer, Hans, *Din Sosyolojisi*, Çev. H. Kalpsüz, Ankara 1964, s. 31-32.

bir durum arz edebileceği gibi, bazen toplumsal yapının dışında çalışan bir mekanizma olarak da işlev görebilir. Konuyu kültür ve toplum ayrımından yola çıkarak ele almamız bu açıdan da önemlidir.

“Kültür” ve “toplum” kavramları sosyolojide sık kullanılan kavramlardır. Bazen karıştırılsa da kültürün grup ya da toplum olmadığı, bunları bir diğeri yerine kullanmanın karışıklıklara yol açacağı³ çok açıktır. Zira bu iki kavram aynı anda kullanıldığı takdirde, insanlar ile insanların davranış örüntüleri arasındaki bütün farklılıklar gözden kaçırılmış, sahip olanla sahip oldukları özdeşleştirilmiş olur. Kültür ve toplum bir madalyonun iki yüzü gibidir. Bununla birlikte sağlıklı bir analiz yapabilmek için kültürü toplumdaki ayrı olarak incelemek gerekmektedir.⁴

Fonksiyonalistler çözümleyici olması nedeniyle genelde böyle bir ayrıma gitmişlerdir. R. K. Merton bireyi saran sosyo-kültürel çevreyi ikili bir tasnif yaparak açıklar: Bunlardan “kültürel yapı” toplum hayatındaki değer hükümlerini, yerleşik normları, örf ve adetleri kapsar. “Sosyal yapı” ise birey ve toplumsal grupların karşılıklı ilişkilerin kurumlaştırıldığı, toplumsal ilişkiler ve toplumsal örgütleri içeren bir yapıdır. Dolayısıyla “kültürel yapı” toplum hayatının *nasıl olması gerektiğini* ortaya koyarken, “sosyal yapı” toplum yapısının nasıl olması gerektiğini değil, *nasıl olduğunu* ortaya çıkarır.⁵

Buna göre toplum, birey ve gruplardan oluşan ancak bunların toplamını aşan bir varlık alanıdır.⁶ Bu nedenle toplam değil "toplum" adını almıştır. Toplumu, “her türlü gereksinimlerini karşılamak için etkileşen ve *ortak bir kültürü paylaşan* çok sayıdaki insanın oluşturduğu bir birliktelik”⁷ diye tanımlayabiliriz. Toplum kendi kendine yeten aynı zamanda da bireyleri birbirine bağlayan bir *karşılıklı ilişkiler sistemidir*.⁸

Kültür ise toplumu oluşturan insanların bütün ürünlerini içerir.⁹ Başka bir deyişle insanın toplumsal mirasının bütününü ifade eder. Birçok kültür tanımı olmakla birlikte

³ Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir*, Çev. N. Çelebi, Toplum Kitabevi, Konya tarihsiz, s. 131.

⁴ Fichter, a.g.e., s. 131; Nephân Saran, *Antropoloji*, İnkılap Yy., İstanbul 1989, s. 271; Güvenç, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, Remzi Yy., 7. Basım, İstanbul 1996, s. 273.; Vernon, G. M., *Sociology of Religion*, McGraw-Hill Book Company, New York 1962, s. 27.

⁵ Erkal, Mustafa, *Sosyoloji*, Der Yy., İstanbul 1993, s. 217.

⁶ Durkheim, Emile, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, Çev. E. AYTEKİN, 2. Baskı, Sosyal Yy., İstanbul 1994, s. 35-49; Güvenç, Bozkurt, *Kültürün ABC'si*, Yapı Kredi Yy., İstanbul 1997, s. 39.

⁷ Fichter, a.g.e., s. 73.

⁸ Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, Ayraç Yy., Haz. H. Özel & C. Güzel, İstanbul 2000, s. 18; Kongar, Emre, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 6. Baskı, Remzi Yy., İstanbul 1995, s. 159.

⁹ Vernon, *Sociology of Religion*, s. 20-22; Eliot, Thomas Stearn, *Kültür Üzerine Düşünceler*, Çev. S. Kantarcıoğlu, Ankara 1981, s. 31; Er, İzzet, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yy., Ankara 1998, s. 246.

insanbilimciler Tylor'un tanımını büyük ölçüde benimsemişlerdir: "Kültür, toplumun üyesi olarak, insan türünün öğrendiği, edindiği bilgi, sanat, gelenek-görenek ve benzeri yetenek, beceri ve alışkanlıkları içine alan karmaşık bir bütündür."¹⁰ Kültür öğrenilen, dilde saklanıp korunan, eğitimle yeni kuşaklara aktarılıp aşılana bir muhtevadır. O dini, sanatı, yapıp ettiğimiz her şeyi içine alan karmaşık bir varlık alanıdır. Bu bütünlük içinde yer alan her şey her şeye bağlı ve bağımlıdır. Gözle görülmeyen ve elle tutulmayan bu bağları insanlar eğitimle öğrenir; dil ve iletişimle sürdürürler. Kısacası, bilimsel anlamda kültür, toplumun üyesi olarak insanın yaşayarak, yaparak öğrendiği ve öğrettiği maddi-manevi her şeyden oluşan karmaşık bütündür.¹¹ Kültür, muhtevası açısından değil ama toplumsal ilişkilerin gerçekleşmesinde oynadığı *işlev*¹² itibariyle sosyolojinin ilgi alanını oluşturur.

1. Sembolik Bir Sistem Olarak Kültür: Sembollerin Kültür ve Din Sistemi İçerisindeki İşlevleri

Bu işlevleri yanında bizim için asıl önemli olan husus, kültürün bir "*semboller sistemi*" olarak karşımıza çıkmasıdır. Zaten insanın kültürü geliştirme ve iletme kabiliyeti, her şeyden önce başka bir insani nitelikten, yani insanın "sembol"leri ustalıklı biçimde kullanma kabiliyetinden ileri gelmektedir.¹³ Bu nedenle toplum içindeki anlamlı semboller bütününe "toplumun semboller sistemi"¹⁴ veya kültür diyebiliriz. Kültür hayatında sembollerin önemi, dinsel hayatta kutsal ya da dinsel sembollerin önemini doğurur. Çünkü onlar toplumsal fenomenlerdir ve ortak duyguları kapsarlar. Tıpkı ritüel gibi sembol de sık sık tüm beşeri kültürü içine alacak derecede geniş kapsamlı bir kullanıma sahiptir.¹⁵

Çok anlamlı ve karmaşık olmayan bir kültür tanımına giden din antropologu Geertz de kültür tanımında sembollere çok önemli bir yer verir. Ona göre kültür¹⁶, "sembollerle somutlaşan, tarihsel olarak taşınan bir anlamlar örüntüsünü; insanların

¹⁰ Tylor, Edward Burnett, *Primitive Culture*, 7th ed., Brentano's, New York, 1924, s. 1. Bu tanımın önemi ve hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Güvenç, *Kültürün ABC'si*, s. 55; Güvenç, *İnsan ve Kültür*, s. 101; Giddens, *a.g.e.*, s. 132.

¹¹ Güvenç, *a.g.e.*, s. 15.

¹² Dönmezer, Sulhi, *Sosyoloji*, 8. Basım, Savaş Yy., Ankara 1982, s. 117.

¹³ Vernon, *Sociology of Religion*, s. 27.

¹⁴ Mardin, Şerif, *İdeoloji*, 4. Baskı, İletişim Yy., İstanbul 1997, s. 101.

¹⁵ "Sembolizm", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Risale Yy., İstanbul 1990, C. 3, s. 382.

¹⁶ Geertz, Clifford, "Religion as a Cultural System", *The Interpretation of Cultures: Selected Essays by C. Geertz*, Hutchinson of London, 1975, s. 89.

hayat ve hayata karşı takınılan tavırlar hakkındaki bilgilerini ilettikleri, sürdürdükleri ve geliştirdikleri sembolik formlar içinde açıklanan miras alınmış bir kavramlar sistemi”ni ifade eder. Bu tanımdan sonra Geertz, kültürü anlamak için sembolün anlaşılmasının gerekliliğine işaret eder.¹⁷ Çünkü Geertz’e göre kültürel etkinlik, sembolizmin kendisiyle pozitif muhtevayı şekillendirdiği etkinliktir. Semboller, aynı zamanda inançların dünyamızdaki taşıyıcısıdır.¹⁸ Dinsel inançlar, ancak sembolik formlar ve toplumsal araçlarla birlikte hayatiyetini sürdürebilmektedir.

Durkheim ise sembolün eş anlamlısı olarak “ortak temsiller” tabirini¹⁹ kullanır. Ona göre bütün toplumsal ilişkiler şu veya bu şekilde sembollere veya Durkheim’in deyişiyle ortak temsillere bağlıdır. Din ise bütün sembollere anlamını veren kuşatıcı mutlak sembollerin kaynağıdır.

Ancak burada belirtilmesi gereken şey, sembollerin (ya da toplumun sembol haline getirilmiş modellerinin) yalnız değil fakat “maddi” imkanlarla birlikte kültürü oluşturdukları gerçeğidir. Maddi imkanlar, kültürel ürünlerin şeklini tamamen belirleyemez sadece sınırlar koyar. Şüphesiz bu da önemlidir. Dolayısıyla maddi “şey”ler kültürün esas unsurlarından birincisini, “şeylerin” ilişkilerini kuran soyut sistem ise ikincisini meydana getirir. Bu ilişkilerin “şekillerini” muhafaza etmelerini sağlayan iki unsur vardır: “Kültürel anlam”lar ve onları taşıyan sembol sistemi.²⁰ Semboller bu işlevlerini, kendileri üzerinde toplumda bir anlaşma olması hasebiyle, toplumda ortak bir “anlam” sağlayarak yaparlar. Sembol, kişi tarafından anlaşılıp kişi ona göre hareket ettiği zaman, buna davranış diyoruz. Semboller kendi aralarındaki ilişkilere ortak bir şekil kazandırdıkları zaman buna kültür diyoruz.²¹

Bu sebeple semboller ve onların taşıdıkları anlamlar, kültürel olarak tanımlanmakta ve toplumsal olarak da ortak bir şekilde kullanılmaktadır. Her birey

¹⁷ Geertz, “kültür” konusunda ve kültürün bir parçası olarak da “din” konusunda modern antropolojik tartışmada genel bir kaymanın vuku bulduğunu ifade eder. Bu kayma, kültür ve dinle alakalı durumları, iç zihinsel ifade veya yöneliş olarak düşünmeye yönelik bir ilgiden, tarihsel olarak yaratılan akletme, algılama, hissetme ve anlama gibi halka ait araçların –yani sembollerin- bireyler tarafından kullanımı olarak düşünmeye yönelik bir kayma idi. “Din çalışması”nda bu kayma dini tecrübe ve onun sosyal ve psikolojik yönüne ilişkin görüşlerimizin tamamını değiştiren bir süreçte vuku bulmuştur. Bu odaklanma aslında ne sübjektif yaşam üzerindedir ne de dış zahiri davranış üzerindedir, tersine sübjektif yaşamın düzenliliği ve güdümlü zahiri davranışa göre toplumsal anlamda geçerli “anlam sistemleri” –inançlar, ritüeller, anlamlı nesnelere- üzerindedir. (Geertz, *Islam Observed*, s. 95).

¹⁸ Geertz, *Islam Observed*, s. 2.

¹⁹ Berger, Peter, “Dini Kurumlar” *Toplumbilimi Yazıları*, Çev. A. Çiftçi, İzmir 1999, s. 83.

²⁰ Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, 6. Basım, İletişim Yy., İstanbul 1993, s. 53.

²¹ Mardin, a.g.e., s. 54.

önceden anlam kazanmış bir dünyada doğar. O kültürel açıklamaları seleflerinden alır, çağdaşlarıyla birlikte bunları paylaşır ve takip eden nesillere onları aktarır. Dolayısıyla, *sembolik düşünce* daima toplumsaldır, öznelere arasındır (intersubjectivity) ve kamuya yani halka aittir.²² Sembollerin bu özelliği onları şüphesiz önemli kılar. Bu özellikleri sebebiyle onlar ortak heyecanları, bilgi ve duyguyu yansıtır, toplumsal tutarlılık ve birliktelik fonksiyonu görebilirler. Bazen de, çatışmayı sunan bir disfonksiyon özelliği gösterebilirler.²³

Her şeyden önce bir sembol, önceden gizli olan hakikatleri ve anlayışları açıklığa kavuşturan ya da anlaşılır kılan bir işaret, alamettir. Bu açıdan dinde sembol önemli roller oynar. Hatta dini, bir “semboller kümesi”²⁴ olarak da görebiliriz. İnanç bu dünyada ancak sembolik formlarla sürdürülebilir.²⁵ Geertz, dinsel modellerin çifte yönü olduğunu söyledikten sonra bir yönüyle onların, tecrübenin kendileri vasıtasıyla yorumlandığı kavrayış çatıları, sembolik ekranlar olduğunu belirtir.²⁶ *Dinsel semboller*, inancı taşıma işlevi yanında, inananın kutsalla karşı karşıya gelmesine de imkan sağlarlar. Belirli bir yaşam stili ile (çoğu kez zımnî olsa da) özel bir metafizik arasındaki temel ahengi sağlarlar ve böylelikle her birisini diğerinden ödünç alınan otoriteyle desteklerler.²⁷ Bu sebeple, bir dinin başarısı ve hayatîyetini sürdürmesi sembollerinin, taraftarlarını dinsel tecrübenin yeni boyutlarına kavuşturabilme kabiliyetine bağlı olduğu söylenebilir.²⁸ Böylelikle din (ya da dinsel kültür) bireyde belirli düşünce, alışkanlıklar ve öğrenilmiş motivasyonlar sistemi ile belli heyecanlar oluşturur, öte yandan da grup için birtakım ortak semboller koymak suretiyle tecrübenin derinleşmesini sağlar ya da kolaylaştırır.

²² el- Zein, A. Hamid, “Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam”, *Annual Review of Anthropology*, Volume 6 (1997), s. 228; Ross, R.-Don Hoag, E. Y., “Communication, Symbols and Society”, *The Fabric of Society: An Introduction to the Social Science*, Harcourt, Brace and Company, New York 1957, s. 303 vd. Dolayısıyla insan kendi sembollerini yaratır, bu semboller de ona kendi gerçekliğinin doğasını tanımlar. Geertz’e göre de zaten bir kültür analizi, bu toplumsal, öznelere arası ve kültürel olarak da görece dünyalardan ibarettir. İşte bu anlamda pozitif bilim sembollerden düşüncenin empirik ifadesi olarak söz eder: (Geertz, *Islam Observed*, s. 2).

²³ “Symbol”, *The Penguin Dictionary of Sociology*, Abercrombie, N.-Hill, S.-Turner, B.S., Penguin Books Ltd., 3. Ed., England 1994, s. 421.

²⁴ Mardin, *a.g.e.*, s. 65.

²⁵ Geertz, *a.g.e.*, s. 2.

²⁶ Geertz, *a.g.e.*, s. 99. Dinsel modellerin diğer yönü ise eylem için rehber, istikamet için bir hareket noktası (mavi nokta) olmalarıdır. (*aynı yer.*)

²⁷ Geertz, “Religion as a Cultural System”, *a.g.e.*, s. 90.

²⁸ “Symbolism” *Dictionary of Beliefs & Religions*, Goring, R. (Ed.), Wordsworth Reference, W&R Chambers Ltd., Edinburgh 1995, s. 508.

Din, her şeyden önce “kutsal” kabul edilen yüce bir varlığa bağlanmadır. Ünlü din bilimci Rudolf Otto'nun “korkutucu ve büyüleyici sır (*mystérium tremendum fasinusum*)” olarak²⁹ tanımladığı ‘kutsal’ın en belirgin vasıflarından birisi sırlı ya da gizemli (*mystérium*) oluşturmaktadır. Örneğin, herhangi bir kimseye teslim olan onu efendi kabul ettiğinde önünde tevazu göstermek için eğilir. Var olduğu kabul edilen, ancak görülemeyen ve gizemli olan bu kutsal, yüce varlık için ne yapılacaktır? Burada sembollerin devreye girdiğini görmekteyiz. Eski dönemlerden bu yana insanlar, herhangi bir ilahi sıfatı bir sembolle temsil etme yoluna gitmişlerdir.³⁰ Örneğin, “ateş” Zerdüşterler için ilahi kudreti sembolize eder, zira hiçbir şey ateşin önünde dayanamaz. Brahman Hintlileri için “inek” ilahi lütfu sembolize eder.

Din tarihinde çokça görüldüğü gibi insan, yüce saydığı kutsal varlığı fiziksel/maddi bir nesne ile simgeleme ihtiyacı duymaktadır. Şüphesiz ilahi varlığın bu şekilde sembolize edilmesi vahyedilmiş bir din olan İslam'da söz konusu değildir. İslam aşkın ve içkin olan bir Tanrı'ya ibadet için sözlü formüller ve hareketler altında soyut mefhumları yeterli bulur. Somut objelerin kullanılmasına pek rastlanmaz.³¹ Örneğin bir müslüman herkesin gideceği görünmeyen bir öte dünyaya, son hüküm gününe, cennet ve cehenneme inanır. Bunların semboller olmadan tasviri imkansızdır. Allah, ahirette terazi ile hüküm verir,³² “Arş”ın Rabbi ve sahibidir.³³ Cennetin zevkleri, cehennemde acıları ve korkuları çok sayıda sembol ve imajı gerekli kılmaktadır. Bu görünmeyen alemle ilgili bir çok konu, yaşadığımız dünyaya ait semboller aracılığı ile ifade edilmeye çalışılmaktadır. Her ne kadar İslam'da özellikle Allah için somut sembollerden kaçınılsa ve bu durum soyut mefhumlarla ifade edilse de, dinle alakalı başka bir takım unsurların kendileri de sembol olabilmektedir ki bunlar bazen somut nitelik de arz edebilmektedir. Örneğin, Kur'an ve onun orijinal metni, cami, Kabe'deki Kara taş, minare, ezan, sarık, sakal, evliya vb. gibi dini içerikli unsurlar zamanla kendine has sembolik anlamlar kazanmışlardır.

²⁹ Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, Trans. J.W. Harvey, Oxford Un. Press, London and New York 1925.

³⁰ Hamidullah, Muhammed, “İslamda Sembol”, Çev. İ. Yakıt, *S.D.Ü.İ.F. Dergisi*, 1995, S. 2, s. 299.

³¹ Bunun tek istisnası hacc'la alakalı unsurlardır. İslam geleneğinde Kabe “Allah'ın evi” olarak sembolize edilmiştir. Hz. Peygamber Kabe'de bulunan Kara taşta “Allah'ın sağ eli” adını vermiştir. Hacc'daki bu tip İslami unsurların sembolik anlamları için bkz. Hamidullah, *a.g.e.*, s. 306-8.

³² Araf 8-9, Kehf 105, Enbiya 47.

³³ Nahl 42-44, Tevbe 129-130, Enbiya 22, Mü'minûn 86-88, 115-117, Neml 26, Zuhuruf 82, Tekvir 20, Burûc 13.

Dindeki önemine paralel olarak sembollerle alakalı bizim burada değinmemiz gereken bir diğer husus, sembollerin toplum katında gördüğü işlevsel tutumdur. Yukarıda sembolik düşüncenin daima toplumsal, öznel arası ve kamuya yani halka ait olduğuna, bu sebeple ortak heyecan, bilgi ve duyguları yansıttıklarına değinmiştik. Bu bağlamda özellikle insanların davranışlarını yönlendirme konusunda sembollerin diğer bir özelliği, onların bilişsel açıdan tanzim edilemeyip bilakis *bilinçaltı* alanında düzenlenmesi ve bütüncül bir tecrübeyi amaçlamasıdır. Bu sebepler dolayısıyla özellikle popüler düşünme tarzında semboller daha çok önemli hale gelmektedir.³⁴ Cami, ezan, namaz, hacc vb. gibi genel dinsel öğeler yanında, halk arasında farklı bir anlamı olan takke, sarık ya da sakalın, evliya türbesinin, şeyh-velinin, bir takım menkıbevi (örneğin, Hızır, Battal gazi vb. gibi) şahsiyetlerin, tesbih, sakal-ı şerif vb. şeylerin, mevlid ve aşure kutlamaları gibi ritüellerin halk katında sembolik değerleri vardır. Hatta hurafe tipi bir takım inanç ve davranışların da halk arasında yerleşip sürekli canlılığını muhafaza etmesi, bunların halk katında birtakım sembolik işlevler görmesindedir. Semboller halk katında bir nevi “şey”lik kazanmakta³⁵, somutlaşarak hayatın nesnel bir gerçeği olmaktadır. Onlar böylelikle bir “kültürel şifre” vazifesi görerek halkın dinsel ve geleneksel hayatını derinden etkilemekte, olayları değerlendirmelerinde bir bakış açısı, kavramsal çerçeve imkanı vererek halkın davranışlarına yön vermektedir.

2. Bir Kültür Ögesi Olarak İnançın Sosyo-Kültürel Yapıdaki İşlevleri

Kültür konusunda çalışmamız açısından değinilmesi gereken diğer bir husus, bir kültür ögesi olarak inancın sosyo-kültürel yapı içerisinde görmüş olduğu işlev ve bunun toplumun dinsel yaşayışı açısından taşıdığı anlamdır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, inancın insan için vazgeçilmez bir ehemmiyeti vardır. Psikolojik açıdan bakılırsa “inançsız bir insanın psikolojik mevcudiyeti tasavvur edilemez, zira bu insan devamlılığı olmayan bir varlık demektir. İnançların ferdi şahsiyette oynadığı temel rollerden birisi de, onun psikolojik dünyasına bir yapı ve devamlılık kazandırmalarıdır. İnançlar, ferdin dünyasını inşa eden birer blok gibidir.... Bir psikolojik yapıdan diğerine devamlılığı temin eden esas unsur bu devamlı inanç ve

³⁴ Troeltsch, E., “Medieval Christianity”, *Sociology of Religion* (Ed. R. Robertson), Penguin Education Edition, New York 1969, s. 121.

³⁵ Mardin, *a.g.e.*, s. 152.

tutumlarıdır.”³⁶ Belli inanç ve davranışlar devamlılık gösterir biçimde standartlaşıp örgütlendiğinde kurumlaşırlar. İnanç burada karşımıza, bireysel olandan toplumsallaşmış kurumlaşan bir sürece geçerek gelen bir “toplumsal kurum” olarak çıkar. Dinsel inancın toplumsallaşmış nesnelleşmesi zorunludur.

Kurumlar sosyolojisi açısından baktığımızda kurum, sadece yüksek düzeydeki – aile, eğitim vb. gibi- genel üniteleri ifade etmez, aynı zamanda rol gibi kurulu davranış tarzını da ifade eder.³⁷ Kurumlaşma, davranışların belirli kurallar etrafında standart hale getirilmesidir. Kurum aynı zamanda kişilerin belirli onaylanmış tarzlarda oynadıkları sürekli sosyal örüntü, rol ve ilişki yapısının da adıdır.³⁸

Dolayısıyla sosyo-kültürel yapıda biz inancı ya da dini, toplumsal bir kurum olarak ve de bir kültür kalıbı içinde buluruz. Burada bizi ilgilendiren husus, kurumlaşan bu dinsel inançların kültürel sistem içindeki işlevselliğidir. İnançlar, hatta hurafe tipi halk inanışları, halkın sosyo-kültürel hayatı içerisinde ne gibi bir anlam ifade etmektedirler ve nasıl bir işlev görmektedirler ya da işlev görmekte midirler?

Kültürel bir kurum ya da ögenin toplumsal işlevlerini belirlemek üzere takip edilen yöntem sosyolojide “fonksiyonel analiz” denir.³⁹ Antropologların kültürel analizlerinde oldukça fazla kullandıkları fonksiyonel analiz yöntemi (başka bir deyişle Fonksiyonalizm) sosyolog T. Parsons ve Robert K. Merton’un katkılarıyla yeniden geliştirilerek sosyolojiye döndürülmüştür.⁴⁰ Fonksiyonalistler, bir kültür kurumu ya da ögesinin kökenine, yani nasıl ve neden oluştuğuna değil, o kültür kurumu ya da ögesinin niçin oluştuğu, hangi amaca hizmet ettiği, hangi işlevi yerine getirdiği hususuna önem verir.⁴¹

Fonksiyonalist model “sosyal yapı” ile “fonksiyon/işlev” arasındaki ilişkilerden hareket eder. Sosyal sistem, yapıyı meydana getiren unsurlar ve bunların fonksiyonları sayesinde işlemektedir. Karmaşıklaşan yapı dolayısıyla fonksiyonlar farklılaşmak ve çoğalmak durumunda kalmaktadırlar.⁴² Fonksiyonalist modelde dikkat edilmesi gereken,

³⁶ Krech, D. & Crutchfield, R.S., *Sosyal Psikoloji*, Çev. E. Güngör, 2. Baskı, İ.Ü.E.F. Yy. No: 1154, İstanbul 1970, s. 161.

³⁷ “Institution”, *The Penguin Dictionary of Sociology*, s. 216.

³⁸ Fichter, a.g.e., s. 120; “Kurumlaşma”, *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü*, Kızılcılık, S. & Erjem, Y., Konya 1992, s. 269.

³⁹ Dönmezer, *Sosyoloji*, s. 173; Tolan, Barlas, *Toplum Bilimlerine Giriş*, Murat&Adım, 4. Baskı, Ankara 1996, s. 252-5.

⁴⁰ Giddens, a.g.e., s. 593.

⁴¹ Giddens, a.g.e., s. 593; Dönmezer, a.g.e., s. 172; Tolan, a.g.e., s. 252.

⁴² Erkal, *Sosyoloji*, s. 235.

genel ve soyut bir biçimde, bir toplumun tamamına ilişkin fonksiyonundan kolayca söz edilemeyeceği hususudur. Bir şeyin bir şey için her zaman belirli bir fonksiyonu/işlevi vardır. Aynı şekilde bir ögenin disfonksiyonel oluşu da görelidir: Bir toplumsal öge, bir toplumsal birim için fonksiyonel, bir başka toplumsal birim için disfonksiyonel, nihayet üçüncü bir toplumsal birim için de fonksiyonsuz olabilir.⁴³

Fonksiyonalist analizde herhangi bir sistemin nasıl işlediğini öğrenmek için bir bütün olarak sistemin, tümü veya diğer bazı kısımlarına göre ne gibi *objektif sonuçları* olduğunu belirlemek gerekir. Söz konusu objektif sonuçlar ya sistemin bir bütün olarak devamını kolaylaştırıcı niteliktedirler, ki bunlara “fonksiyon” denilir; ya da sonuç sistemin devamına zarar verici niteliktedir, bu takdirde de sözü geçen sonuçlara “disfonksiyon” adı verilir.⁴⁴

Dolayısıyla fonksiyonlar sonuçtur. Bu fonksiyonlar “gizli” ve “açık” olabilir. *Açık* olanlar sistemde kolayca görülebilir ve izlenebilir olan normal ve objektif fonksiyonlardır. *Gizli fonksiyonlar* ise sistemde yer bulmasına rağmen izlenmesi kolay olmayan fonksiyonlardır. Genellikle açık fonksiyonlar üzerinde durulur ve gizli olanlar dikkatten kaçır. Bunlar katılımcıların farkında olmadığı etkinlik sonuçlarıdır.⁴⁵ Gizli fonksiyonların açığa çıkarılması araştırmacının verilerini çok ince ve ayrıntılı biçimde çözümlemesi ile mümkün olabilir. Merton’a göre sosyolojik açıklamanın büyük bir bölümü, toplumsal etkinlikler ve kurumların *gizli/örtük fonksiyonlarının* açığa çıkarılmasını, anlaşılmasını içerir.⁴⁶ Çünkü esas olan olguların ardında yatan gerçeklerdir. Bu gerçekler bazen ya da çoğunlukla gizli/örtük bir biçimde toplumda bulunabilir. Araştırmacıya düşen, gizlenen bu gerçekleri açığa çıkarıp sosyal gerçekliğin belirlenmesini sağlamaktır.

Mademki sosyal sistem içinde her şeyin (açık ya da gizli) bir fonksiyonu vardır. Hiçbir sosyal olgu/değer boş ve anlamsız değildir. O zaman toplumun sahip olduğu inançların, ibadetlerin (hatta batıl addedilen hurafe tipi inanışların bile⁴⁷) bir fonksiyonu

⁴³ Tolan, *a.g.e.*, s. 253.

⁴⁴ Dönmezer, *a.g.e.*, s. 172-3.

⁴⁵ Erkal, *a.g.e.*, s. 237; Giddens, *a.g.e.*, s. 594; Dönmezer, *a.g.e.*, s. 179; Tolan, *a.g.e.*, s. 253-4.

⁴⁶ Merton, bu ayrımı göstermek için New Meksiko’daki Hopi Kızılderililerin yaptığı yağmur dansı örneğini kullanır. Hopiler, törenin ekinlerinin ihtiyacı olan yağmuru getireceğine inanır. (açık fonksiyon) Bu onların organize olmaları ve bu törene katılma nedenidir. Burada Merton Durkheim’in din kuramını kullanarak şöyle der: “ancak yağmur dansı toplumun birbirine iç yapışkanlığını teşvik etme etkisine de sahiptir. (gizli/örtük fonksiyon) Merton’a göre sosyolojik açıklama ekseriyetle işte toplumdaki bu gizli fonksiyonları açığa çıkarabilmelidir: (Giddens, *Sosyoloji*, s. 594).

⁴⁷ Dönmezer, *a.g.e.*, s. 179.

(açık, çoğunlukla da gizli) olacağı bellidir. Dinsel inançların öncelikli fonksiyonu, bir dinin temel esaslarını ifade etmesidir. Bir dine ait inançlar, tasavvurlar ve düşünceler o dine kendine has özelliğini kazandırır ve o dini diğer din ve düşünce sistemlerinden ayırırlar. Bu sebeple inançlar, dinin ayrılmaz bir parçasını oluştururlar. İbadetlerin de imanın korunması ve sürdürülmesindeki rolü önemlidir. İbadetler vasıtasıyla kişi, kutsal saydığı yüce varlıkla irtibata geçebilmekte, ona yaklaşma yollarına sahip olabilmekte, ona olan saygı ve sevgisini gösterebilmekte, böylelikle ona karşı vazifelerini ve ondan gelen emirlerin gereğini yerine getirebilmektedir.

Dinsel inanç ve ibadetlerin din içindeki bu (açık) fonksiyonları yanında, başka bir takım toplumsal fonksiyonlarının da olduğu bir gerçektir. Örneğin İslam dinini ele alacak olursak, toplumda ortaya çıkan ayrılık ve farklılıklar karşısında, toplumsal birlik ve bütünleşmenin sağlanmasında Tevhid (birlik) inancının en mükemmel ve ideal bir kaynaşma, kenetlenme, birleşme ve bütünleşme (integration) prensibi olduğunu görürüz.⁴⁸ Kur'an'da bu birliği pekiştiren "Ey İnsanlar, Ey iman edenler!" şeklinde pek çok hitap mevcuttur. Bunun yanında Kur'an'da ayrılıktan uzaklaştıran ve birleşmeye, sosyal bütünleşmeye yöneltici bir çok örnek bulmak mümkündür.⁴⁹ Kur'an'da geçen bu tip örnekler yanında, her türlü sosyo-ekonomik ve kültürel statü ve sınıf farklılıklarını bırakarak bir imamın arkasında, cemaatla toplu biçimde kılınan (günlük vakit namazları, Cuma, teravih gibi) namazlar; sosyo-ekonomik farklılıklardan ileri gelen parçalanmaları gidererek toplumsal dayanışmayı tesis etme fonksiyonunu üstlenen zekat ibadeti, fitre ve sadakalar; her tür meslek, sınıf ve tabakadan kişinin farklı statülerini bırakarak tek bir giysi ile (ihrama bürünerek) bir tek Allah'a yönelmesinin ifadesi olarak Hacc ibadeti; yine Kurban ibadeti ve toplumsal yardımlaşma ve dayanışmaya faydası olan diğer toplu ibadetler, dini anlamları ve ibadet olmaları yanında, hep toplumsal bütünleşmeyi sağlamaya ve devam ettirmeye yönelik fonksiyonu olan faktörler olarak görülebilir. Dinsel ibadetlerin bu birleştirici ve bütünleştirici fonksiyonları sebebiyledir ki örneğin Konfüçyüs dini, emredilen dinsel ayin ve merasimlerin hiç değiştirilmeksizin aynen muhafazası edilip yerine getirilmesi, çünkü toplumun bekasının buna bağlı olduğu hususu üzerinde önemle durmaktadır. Ünlü filozof Bacon da "Din insan toplumunun en

⁴⁸ Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 295; Bilgiseven, A. Kurtkan, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1985, s. 319, 322; Er, İzzet, *Sosyal Gelişme ve İslam*, Furkan Kitabevi, Bursa 1988, s. 106-110.

⁴⁹Bunlardan bir kaçını için bkz. Al-i İmran 103, Nisa 59, Enfal 1, 46, Lokman 17, Hucurat 10-13.

güçlü bağıdır” (Religion praecipum humanae societatis vinculum) sözüyle dinin bu yönüne vurgu yapmaktadır.⁵⁰

Yukarıda, sosyal sistem içindeki unsurların (açık ya da gizli) fonksiyonlarından bahsederken, genel dinsel inanç ve ibadetler yanında hurafe tipi inanışların da bazı fonksiyonlarının olabildiğinden bahsetmiştik. Genel dinsel inançların toplumsal fonksiyonlarına değindikten sonra, kısaca hurafe ve halk inanışlarının konumuna da değinecek olursak, bu konuda açık ve gizli fonksiyon ayrımının açıklayıcı olduğunu söyleyebiliriz. Açık ve gizli fonksiyonlar ayrımı, görünüşte faydasız ve anlamsız gözükten uygulamaların gerçekte böyle olmadığını, batıl inanç ya da batıl uygulama sayılan şeylerin de bazen bir fonksiyonunun olabildiğini göstermektedir. Bu tip inanç ya da uygulamalar, yukarıda sembollerini işlerken değindiğimiz gibi, aynı zamanda toplumda sembolik forma bürünüp daha farklı ve derinden fonksiyonlar da icra etmektedirler. Örneğin, bir takım inanç ve geleneklerin insanları sürüklediği türbe-yatır ziyaretleri, hıdrellez benzeri kutlamalardaki uygulamalar, tanış yoluyla yeni dostluklar kurma, iş ya da eş bulma, manevi havayı teneffüs etme, bunun yanı sıra yeşillik etrafında piknik yapma, açık havaya çıkma vb. gibi imkanları da insanlara sunmaktadır. Hatta bu inanışlar vesilesiyle popüler mekanlarda bazı toplu kutlama ve merasimler, festivaller düzenlenmekte ve bunlar insanların bir arada olmasına, toplumsallaşmaya da vesile olmaktadır. Ayrıca insanlar, bir takım dilek ve isteklerini yerine getirememenin çaresizliği içerisinde bir ümit ile türbe ziyaretinde bulunmakta ve bu vesileyle bazı halk inanç ve uygulamalarına sarılmaktadırlar. Bu sayede karamsarlıktan kurtulmakta, teselli bulmakta ve rahatlamaktadırlar. Böylelikle ileri derecede gerekli bir ihtiyacını giderememenin verdiği rahatsızlıktan kurtulunmakta ve belki de rahatsızlığın ileri derecede ümit kırıklığına dönüşmesine engel olunmakta, insanlar nispeten ümitle bu yerlerden ayrılmaktadırlar. Bu sebeple bu tip inanış ve uygulamaların toplumsal hayatla fonksiyonel bir biçimde bütünleşmiş olduğunu söyleyebiliriz.⁵¹ Dolayısıyla haklarında sarf edilen “hurafe, batıl inanç ya da akıl dışı uygulama” gibi suçlamalara rağmen bu tip inanışlar halk arasında yaygınlığını ve kalıcılığını sürdürme imkanı bulabilmektedir.

⁵⁰ Günay, a.g.e., s. 227, 295.

⁵¹ Bu konuda yapılan bazı uygulamalı çalışmalar için bkz. Arslan, Mustafa, *Türk Popüler Dindarlığı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Çorum Örneği*, EÜ SBE, Kayseri 2002, Yayımlanmamış Doktora Tezi; Günay, Ü.-Güngör, H.-Taştan, A. Vahap-Kuzgun, Ş.-Sayım, H., *Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kül.Yy. No: 6, Kayseri 1996; Hınçer, İ., “İnançlarımız Açısından Yatırlar ve Ziyaretlerin Müspet Yönleri”, *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, K.B. MFA Dairesi Yy. No: 21, DSİ Basımevi Ankara 1976, C. IV, S. 11, s. 133-139.

Açık ya da gizli fonksiyon nitelemesini ilk kez sosyolog Merton'da görsek de, Durkheim, Malinowski ve Radcliffe-Brown gibi ilk dönem fonksiyonalistler, çalışmalarında (böyle bir adlandırmaya gitmeseler de) konuları açıklarken bu tarz bir ayrıma dikkat etmişler ve analizlerini bu bağlamda yapmışlardır. Örneğin dinsel inançları, büyüü ya da bir takım halk adet ya da inanışlarını ele alırken onlar, bunları salt psikolojik ya da ilkel duygular olarak değil, tersine tasavvur oluşturucu bir model işlevi görerek toplumun dünya görüşünü oluşturma, hayata yönelik bir bakış açısı kazandırma ya da toplumsal bütünlüğü sağlama gibi toplumsal işlevleri olan birer kültürel öge olarak görmüşlerdir.⁵²

Dinsel inanç ve uygulamaların toplumdaki fonksiyonlarına değinirken önemli bir hususu belirtmek gerekir. Biz dinsel inanç ve uygulamaların fonksiyonlarına değinirken, onların (dolayısıyla da dinin) bu fonksiyona binaen mevcut olduklarını söylemek istemiyoruz. Bu şekildeki bir tutum bizi, fonksiyonalist din nazariyelerinin⁵³ hatalı yaklaşımlarına düşürecektir. Karmaşık yapı ve süreçlerden müteşekkil bir sistem olarak toplumda birbirleriyle uyuşan unsurlar olduğu gibi, birbirleriyle uyuşmayan hatta çelişen unsurlar da mevcuttur. Bu sebeple, daha çalışmamızın başlarında biz, toplumsal yapı içerisinde sistemin bir bütün olarak devamını kolaylaştırıcı nitelikte unsurlar (fonksiyon) yanında, sistemin işleyişine zarar verici nitelikte olan unsurların da (disfonksiyon) söz konusu olduğuna değinmiştik. Buradan hareketle diyebiliriz ki, dinin “toplumsal bütünleşmeyi sağlayıcı” fonksiyonu yanında, zaman zaman açığa çıkan “toplumsal uyumu ve bütünlüğü bozucu” fonksiyonu da bulunmaktadır. Bu sebeple dinsel inanışların, toplumun bir kesimi için gördüğü olumlu işlevler, başka bir kesim tarafından olumsuz (disfonksiyonel: toplumsal uyum ve bütünlüğü –burada dinsel kültürü- bozucu) olarak nitelendirilebilir. Çünkü daha önce belirttiğimiz gibi, herhangi bir toplumsal öge, bir toplumsal birim için *fonksiyonel*, diğeri için *disfonksiyonel* olabilir. Ayrıca, din toplumun genelinde ayrıştırıcı bir fonksiyon da görebilir. Bununla birlikte, dinin toplum içerisindeki yapıcı ve birleştirici rolü, ihtilaf yaratıcı ve parçalayıcı fonksiyonunu kat kat aşmakta olup, her ne kadar toplumdaki birlik ve bütünleşmenin temini dinin ne niyeti ve ne de asıl gayesi olmamakla birlikte din, sonuçta sosyal bütünleşmeyi gerçekleştirmeye yönelmektedir.⁵⁴

⁵² Bu konuda bkz. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 48-51.

⁵³ Sharf, Betty R., *The Sociological Study of Religion*, Hutchinson Un. Library, Londra 1970, s. 73 vd.

⁵⁴ Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 314; Er, *a.g.e.*, s. 110, 129-131.

3. Kültürün Özerkliği: Toplumsal Yapının Dışında Çalışan Bir Mekanizma Olarak Kültür

Kültür-toplum-din bağlamında bizim özellikle bahsetmek istediğimiz diğer bir konu, kültürün özerk bir yapı arz edip etmediğidir. Bu konu, özellikle dinin toplumsal yapı ile özdeşleştirilip özdeşleştirilmemesi açısından önemlidir.

Bir kültür bütünü, bir kere ortaya çıktıktan sonra değişen şartlar dolayısıyla toplumun ihtiyaçları değiştiği zaman bile kendi kendini devam ettirmeye eğilimli olmaktadır. Bu nedenle bir toplumdaki kültür yapıtları bir dereceye kadar “özerk” yapıtlardır. Toplumun kültürel yapılarının bir kere oluştuktan sonra yapılarını zor kaybetmelerine “kültürel yapıtların özerkliği”⁵⁵ denir. Dolayısıyla kültür konusunda bu hususa dikkat edilmelidir. Toplumsal ihtiyaçlar değişse, bir değişim zarureti hasıl olsa da bir takım kültürel yapıtlar direnip değişmeyebilir. Aynı şekilde din yapıtları da bir dereceye kadar özerk bir yapıya sahiptirler.

Bununla birlikte, dini toplumsal ilişkiler ağının salt bir ürünü olarak görenler de bulunmaktadır. Bu görüşte olanlara göre, dinin yapısal bir öge olarak toplum içerisinde bir yeri vardır ve dolayısıyla da toplumsal yapıyı bütünleştirici ve kuvvetlendirici bir fonksiyonu bulunmaktadır. Bu görüş bir dereceye kadar kendi içerisinde bazı doğrular taşısa da, fonksiyonel ilişkileri çok sıkı olarak ele almaları, yapı (sosyal sistem) ve kültür arasında bire bir bir ilişkiye vurgu yapmaları⁵⁶ sebebi ile bazı sorunlar doğurmakta, toplum ve kültürü dolayısıyla da dini birbirleriyle özdeşleştirmekte, hatta bazı durumlarda kültürü ve de dini, yapının bir yansıması olarak görmeye kadar gidebilmektedir.

Örneğin Durkheim, dinsel sistemi şu şekilde açıklar: “Din, bir topluluğun içindeki sosyal ilişkiler sistemidir.”⁵⁷ Ünlü din bilimci George Dumezil’de aynı çizgidedir. Burada Durkheim ve takipçileri din ve toplumsal yapıyı, kutsalla toplumu özdeşleştirmişlerdir. Ancak Radcliffe-Brown gibi, C. Levi-Strauss’a göre de “dinin sistemi toplumun sistemine oranla daha özerk” niteliktedir. Aralarındaki görüş

⁵⁵ Meekel, H. S., *The Economy of Modern Teton Dakota Community*, Yale University Publications in Anthropology, No: 6, New Haven 1956 aktaran Mardin, *a.g.e.*, s. 56.

⁵⁶ Mardin, *a.g.e.*, s. 57.

⁵⁷ Durkheim, Emile, *Elementary Forms of Religious Life*, 1964 ed., s. 47. Durkheim yaptığı tanımın dinin kolektif ve sosyal karakteri üzerinde ısrar eder bir konumdadır. Onun din tanımının tamamı şöyledir: “Din kutsal (yani seçilmiş ve yasaklanmış) şeylerle ilgili inanç ve amellerden müteşekkil bir sistem olup, bu inanç ve ameller ona inanıp bağlananları kilise olarak adlandırılan tek bir manevi topluluk içerisinde birleştirir”. (Durkheim, *aynı yer.*)

farklılıklarına rağmen Eliade ve Levi-Strauss arasında da ortak olan bir husus vardır ki, buna göre her ikisi de dini ve dinin sistematik karakterini oluşturan kuralları dikkate alır ve yine her ikisi de topluma nazaran dinin daha özerk olduğunu vurgular. Dolayısıyla din, toplumsal yapıyla bütünleşmiş bir durum arz edebileceği gibi, bazı durumlarda toplum yapısının ‘dışında’ çalışan bir mekanizma olarak da işlev görebilir. Başka bir deyişle ‘kültür ve din’ toplumsal yapı içinde bazen bağımsız değişken olarak da iş görebilir.⁵⁸

Bu anlamda “kültür ve sosyal sistem/yapı kavramlarını ayırt edebilmenin verimli yollarından birisi, ilkinin sosyal ilişkileri etkileyen düzenli bir anlam ve semboller sistemi olarak ele almak, ikincisini ise sosyal ilişkilerin kendine özgü düzeni olarak tanımlamaktır. Birinci düzeyde, kişilerin çevrelerini tanımlamalarına, hislerini ifade etmelerine ve karar vermelerine yardımcı olan bir inanç, sembol ve değerler yapısı vardır. Diğer düzeyde ise, kalıcı eylemlerine sosyal yapı adını verdiğimiz bir karşılıklı etkileşim süreci vardır. *Kültür*, kişilerin yaşantılarını değerlendirmelerine yardım eder ve hareketlerinde onlara yol gösteren anlamların tümüdür; *sosyal yapı* ise bu hareketlerin aldığı şekil, halen varolan sosyal ilişkiler ağıdır.”⁵⁹ Yazımızın başında da Merton’un kültür ile sosyal yapı arasında bir ayrıma gittiğine değinmiştik. Merton da, Geertz’in tanımlamasına aşağı yukarı benzer bir şekilde, *kültürel yapıyı* toplumun değer hükümleri, yerleşik normları, örf ve adetler olarak; *sosyal yapıyı* da toplumsal ilişkiler ve toplumsal örgütleri kapsayan bir yapı olarak görmektedir.⁶⁰

Görüldüğü gibi kültür ve sosyal yapı arasındaki ayrım hem sosyolog hem de antropologlar tarafından yapılmaktadır. Bu ayrım, yukarıda açıkladığımız kültürün özerkliği hususunu anlamamızı daha bir kolaylaştırmaktadır. Kültür ve aynı şekilde din, bazı durumlarda toplum yapısının dışında bağımsız bir mekanizma olarak işlev görebilmektedir. Kısacası din, “*toplumsal yapıya bağımlı olmadığı ve nispeten bağımsız çalıştığı durumlarda*” *toplumsal sistemdeki değişmelere paralel değişiklik göstermez*. Radcliffe-Brown’un tespitiyle din, *bazen toplumsal yapıdan kopup kendi başına çalışan bir unsur haline gelebilir*.⁶¹ Aksine bu değişikliklere karşı bir direnç de gösterebilir.

⁵⁸ Eliade M. & Couliano, I. P., *Dinler Tarihi Sözlüğü*, Çev. A. Erbaş, İnsan Yy. İstanbul 1997, s. 31; Mardin, *a.g.e.*, s. 52, 59.

⁵⁹ Geertz, C., “Ritual and Social Change: A Javanese Example”, *American Anthropologist* 1957, s. 32-53, aktaran Mardin, *a.g.e.*, s. 58; Bu konuda ayrıca bkz. Saran, *Antropoloji*, s. 271.

⁶⁰ Erkal, *a.g.e.*, s. 237.

⁶¹ Mardin, *a.g.e.*, s. 56.

Dinsel sistemlerin bu özelliklerinin toplumda iki farklı ve birbirine zıt biçimde işlerlik kazandığı söylenebilir. Öncelikle, toplumsal yapıdan bazı durumlarda özerk kalabilmesi sebebiyle din, toplumu dönüştürücü bir takım değerler sunabilir. Toplumun önünde yeni ufuklar açıp, toplumsal değişime referans olabilir. Bu sebeple, yaratıcı değerleri vasıtasıyla dinin, toplumsal değişimin hakim faktörü rolünü üstlenme eğilim ve gücünü en azından potansiyel olarak kendinde bulundurduğu, hatta zaman zaman toplumda değişime yönelik işlevler gördüğü söylenebilir.⁶² İkincisi, dinsel sistemin özerk olmasının bir diğer sonucu olarak din, toplumsal yapıdaki değişime paralel biçimde değişim göstermez. Başka bir deyişle toplumsal yapıdaki değişim bazen din sisteminde yankı bulmayabilir. Burada dinsel kültür toplumsal değişimin uzağında kalmış demektir. Din alanında süreç içerisinde oluşan bazı inançların, örneğin geleneksel tarım toplumlarında oluşan inanışların ve din yorumlarının, eski toplumsal işlevlerini kaybetmelerine rağmen, modern toplum şartlarında da kendilerini meşru olarak devam ettirme eğiliminde olduklarını söyleyebiliriz. Geleneksel bir ortamda vücut bulan ve örneğin cinsiyet algılamaları, kadın erkek ilişkileri (kadın sesinin haramlığı, kadın eli sıkıkmama vb.), aile hayatı (doğum kontrolünün kötü oluşu) çerçevesinde oluşan bazı inançlar, eski dönemlerdeki toplumun sürekliliğini ve bütünlüğünü sağlayıcı fonksiyonunu yeni toplumsal şartlarda kaybettikleri halde kitlelerin dini inançları içerisinde meşruiyetini devam ettirmektedir. Mitolojik düşünme biçiminin ve kolektif bilincin hakim olduğu geleneksel toplumlarda yaygın olan, ayrıca geleneksel toplum yapısında belli bir fonksiyonu olan bir takım inanışlar, günümüzde kitleler arasında yaygın olarak sürdürülmekte, hatta yeni bir takım fonksiyonlar da kazanarak kolektif bir bilinçle popüler dini kültürde taşınmaktadır.⁶³ Böylelikle geleneksel olan, günümüzde “kutsal” ve “dinsel” bir form ve anlam altında karşımıza çıkabilmektedir.

Ancak, kültürün özerk olduğunu söylemenin yanında, ‘kitlelerin sahip olduğu popüler din anlayışı’ açısından önemli olan bir diğer husus, kültürün özerklik kazanmasını sağlayan mekanizmanın ne olduğudur. Bunu Mardin, “aile içinde şahsiyet teşekkülünün esnekliği” ilkesinde aramaktadır. Mardin, Melfrod Spiro’ya dayanarak yaptığı açıklamada, kültürün aileden geldiğini savunur. Bu aynı zamanda “kültürün

⁶² Bu konuda geniş bilgi için bkz.: Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 337; Aynı yazar, “Türkiye’de Toplumsal Değişme ve Din”, *Türk Yurdu*, C. 17, 1997, s. 80-89; Vergin, Nur, “Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış”, *Toplum ve Bilim*, S. 29/30, 1985, s. 10-11.

⁶³ Kitleler arasında yaygın olan bu mitolojik, kolektif ve ritüalistik karakterdeki popüler dini inanışlar konusunda geniş bilgi için bkz: Arslan, *a.g.e.*

farklı katlarının varolduğu” tezinin de dayanağıdır. “Kültür araştırmalarının başlangıç yıllarında incelenen toplumlar ilkel olduğu için belirli, bir toplumda normdan ayrılan hareketler üzerinde pek fazla durulmamıştı. Zamanla belirli bir kültüre uygun olarak hareket eden kişilerin tamamen aynı hareketlerde bulunmadıkları ortaya çıktı. Kültür’e uymakta da bir istatistiksel dağılımla karşı karşıya bulunduğumuz anlaşıldı. Kültür’ün ailelerden geldiğini hatırlarsak, bunu anlamak zor olmayacaktır. Zira bir kültürün içinde bulunan her aile o kültürün bütün niteliklerini kendisinde toplayamaz. Aile, kültürün ailece seçilmiş bazı özelliklerinin aktarılmasını sağlayan bir süzgeç gibi çalışır.”⁶⁴ Buradan hareketle diyebiliriz ki bir yapı değişikliği sırasında, eski kültürün üzerinde etkili olduğu aileler çocuklarına verecekleri değerleri değiştirenceye kadar *eski kültürel kalıp şeklini* muhafaza edecektir. Kültür, *yapıdan özerk olarak kendi benliğini devam ettirecektir.*⁶⁵ Dolayısıyla kültür sisteminin sosyal yapıdan nispeten ayrı özerk bir varlık olarak çalışabildiği dikkate alınır, kültür sisteminin bir alt dalı olan din sisteminin de nasıl özerk bir varlığı olabileceğini tahmin edebiliriz.

Bu tespit büyük çoğunluğu oluşturan kitlelerin sahip olduğu geleneksel din anlayışının sosyolojik temelini, kaynağını da açıklamaktadır. Modernleşmenin etkisiyle toplumsal yapıda meydana gelen değişiklikler kültürel yapıda bazen yankısını bulmuyorsa, bu durum, dinsel kültür ve de resmi din bilginlerinin ya da din elitinin (ki bunlar zaman zaman topluma yeni ve değişik dinsel görüşler de ileri sürerler) dinsel görüşleri ve yorumları için de söz konusudur. Bu gün toplumumuzun dinsel hayatında bir sosyal gerçeklik olarak duran halk katındaki din anlayışının tahliline kültür ve sosyal yapı arasındaki ilişkiler açısından baktığımızda, bu dindarlık tarzının, dinsel eğitim almış insanların dinsel hayatından farklı bir biçimde, kendi içinde anlamlı bir bütün olarak karşımızda durduğunu görürüz. Dolayısıyla halk kendi geleneksel din kültürünü bu şekilde muhafaza edebilmekte ve çocuklarına aktarabilmektedir. Böylelikle toplum ve siyaset hayatında din ve dinsel görüş bağlamında bir takım değişiklikler olsa ve bunlar toplumsal yapı tarafından (din eğitimi kurumları veya resmi din görevlileri vasıtasıyla) halka benimsetilmeye çalışılsa da halk belli biçimlerde kendi geleneksel-dinsel kültürünü alttan alta devam ettirebilmektedir.

⁶⁴ Mardin, *a.g.e.*, s. 63.

⁶⁵ Mardin, *a.g.e.*, s. 64.