

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**FOUCAULT’NUN “TOPLUMSAL DENETİM” VE GEERTZ’İN
“KÜLTÜREL SİSTEM” KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE
HİRİSTİYANLIĞIN “İNANÇ NESNELERİNİN” KULLANIMI**

Doktora Tezi

Mustafa Hulki CEVİZOĞLU

Ankara, 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**FOUCAULT’NUN “TOPLUMSAL DENETİM” VE GEERTZ’İN
“KÜLTÜREL SİSTEM” KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE
HİRİSTİYANLIĞIN “İNANÇ NESNELERİNİN” KULLANIMI**

Doktora Tezi

Mustafa Hulki CEVİZOĞLU

Danışman
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ

Ankara, 2022

ONAY SAYFASI

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

FOUCAULT’NUN “TOPLUMSAL DENETİM” VE GEERTZ’İN “KÜLTÜREL SİSTEM” KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE HİRİSTİYANLIĞIN “İNANÇ NESNELERİNİN” KULLANIMI

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

	Unvanı, Adı ve Soyadı	İmza
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Niyazi Akyüz	
Üye	: Prof. Dr. Şamil Dağcı	
Üye	: Prof. Dr. Ali İsra Güngör	
Üye	: Prof. Dr. Erdal Aksoy	
Üye	: Doç. Dr. Salih Aydemir	

Tez Savunması Tarihi: 09.02.2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ danışmanlığında hazırladığım “FOUCAULT’NUN “TOPLUMSAL DENETİM” VE GEERTZ’İN “KÜLTÜREL SİSTEM” KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE HİRİSTİYANLIĞIN “İNANÇ NESNELERİNİN” KULLANIMI” adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 25/02/2022

Mustafa Hulki CEVİZOĞLU

TEŐEKKÖR

Tez danışmanım Sayın Prof. Dr. Niyazi Akyüz'e, Tez İzleme Komitesi Üyesi Sayın Prof. Dr. Ali İsrâ Güngör'e ve değerli bilgi, birikim, tecrübe ve dostluğuyla bana moral desteği de veren Tez İzleme Komitesi Üyesi Sayın Prof. Dr. Şamil Dağcı hocama sonsuz teşekkür ve saygılarımı sunarım.

Mustafa Hulki Cevizoğlu



İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR	iv
TABLolar LİSTESİ	v
RESİMLER LİSTESİ.....	vi
GİRİŞ.....	1
1. TEZİN ADI	1
2. TEZİN KONUSU VE PROBLEMLER.....	1
3. TEZİN AMACI.....	3
4. TEZİN ÖNEMİ	3
5. YÖNTEM.....	4
5.1. Kavramsal Çerçeve.....	4
5.1.1. Toplumsal Denetim.....	6
5.1.2. İktidar	7
5.1.3. Kimlik	8
5.1.4. Benlik	9
5.1.5. Kültür	9
5.1.6. Kültürel Sistem.....	11
5.1.7. Simge/Sembol	11
5.1.8. İmge.....	14
5.1.9. Din.....	14
5.1.10. İnanç.....	18
5.1.11. Otorite	20

5.2. Veri Toplama Tekniği	21
---------------------------------	----

BÖLÜM I.

FOUCAULT’DA İKTİDAR VE TOPLUMSAL DENETİM	22
1. FOUCAULT’NUN ÖZNESİ	22
2. TOPLUMSAL DENETİM VE İKTİDAR.....	25
3. BİYO-İKTİDAR (SİYASİ ANATOMİ).....	32
4. ALTHUSSER’DE DEVLETİN İDEOLOJİK AYGITLARI (DİA’LAR).....	42

BÖLÜM II.

GEERTZ’DE KÜLTÜREL SİSTEM OLARAK DİN OLGUSU.....	45
1. GEERTZ’İN KÜLTÜR KURAMI.....	71
2. KÜLTÜR SİSTEMİ OLARAK DİN ANLAYIŞI	76
3. KUTSAL SİMGELERİN ANALİZİ.....	81

BÖLÜM III.

DİN VE HİRİSTİYANLIK’TA İNANÇ NESNELERİNİN KULLANIMI.....	95
1. DİN KAVRAMI	95
1.1. Klasik Sosyologlarda Din Kavramı.....	95
1.2. Çağdaş Sosyologlarda Din Kavramı	124
2. “OTOMATİK DİN”® VE “DİNSEL BİYO-İKTİDAR”®	143
3. HİRİSTİYANLIKTA İNANÇ NESNELERİ	145
3.1. Relikler	164
3.2. Sacramentler	181
3.3. Semboller-Simgeler	191

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	204
KAYNAKLAR	209
ÖZ.....	228
ABSTRACT.....	229



KISALTMALAR

akt.	: Aktaran
Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
Çev. Ed.	: Çeviri Editörü
der.	: Derleyen
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
s.	: Sayı
STK	: Sivil Toplum Kuruluşu
ss.	: Sayfadan Sayfaya
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. Çeşitli Kültür Kavramları ve Anlamları (Güvenç, 2018: 127).	55
Tablo 2. Psiko- sosyal iletişim sürecinde benlik-kavramı, öğelerinin tanımları ve öne çıkan özellikleri (Kaynak: Özodaşık, 2010: 117).	66
Tablo 3. Saussure’e göre gösterge ve taşıdığı düzanlam ile yananlamı gösteren “gül” örneği (akt. Maigret, 2014: 145).	84
Tablo 4. Farklı yazarların farklı kullandığı artılı (belirtili) ve eksili (belirtisiz) kavramların listesi (Barthes, 1979: 28).	89
Tablo 5. Zuni Sembolik Sınıflandırması (Kaynak: Morris, 2004: 217).	108
Tablo 6. Mesih-Bilim (Kristoloji) Tablosu (Eliade ve Couliano, 2018: 159).	160

RESİMLER LİSTESİ

- Resim 1.** Bilinen en eski İsa Mesih İkonası, VI. yüzyıl, St. Catherine Manastırı, Mısır.
(Gündüz, 2019: 104). 147
- Resim 2.** Yalnızca kendisine yönelen insan ruhlarını kurtarmak için ölen İsa Mesih
adına insan kurbanı. Flaman ressam Hieronymus Bosch (1450-1515)
tarafından resmedilmiştir (Llyod, 2008: 203). 158



GİRİŞ

1. TEZİN ADI

Foucault'nun "Toplumsal Denetim" ve Geertz'in "Kültürel Sistem" Kavramı Çerçevesinde Hristiyanlığın "İnanç Nesnelerinin" Kullanımı.

(The Use of "Faith Objects" of Christianity in the Context of The Foucault's "Social Control" and Geertz's "Cultural System" Concept.)

2. TEZİN KONUSU VE PROBLEMLER

Tezin konusu; Foucault'nun "toplumsal denetim" ve Geertz'in "kültürel sistem" kavramlarını temel alarak, özellikle Hristiyanlıktaki "inanç nesnelerinin" kullanımının analizini yapmaktır.

İnsanlar, türünün özelliği olarak hem güvenlik nedeniyle hem de ihtiyaçlarını karşılamak için sosyal bir yaşam sürdürürler. Birer "toplumsal varlık" olarak pek çok alanda farklı bağlar altında farklı kimlikler inşa ederler. Toplumu birarada tutan bağların en önemlilerinden biri din olgusudur.

Din aynı zamanda insanların bir kültür altında dayanışmalarını da sağlamaktadır. Dinler "ortak" inanç etrafındaki dayanışmanın yanısıra bir "aidiyet" ihtiyacına da karşılık gelmekte ve boşluğu/eksiği telafi eden önemli bir mekanizma olmaktadır.

Bu dinsel mekanizmalar, Foucault'nun kavramı ile ifade edersek "dispositifler" Batı'da ve Doğu'da farklıdır. *Genellikle* Batı'da Hristiyanlık, Doğu'da ise İslâmiyet egemen dindir. Foucault ve Geertz batılı birer sosyolog ve antropolog olarak din, özellikle Hristiyanlık dini üzerinde ayrı ayrı çalışmalar yapmışlardır.

Hristiyanlığın kültürel sistemi inançlara dayandığı gibi, toplumsal pratikler içinde ritüeller, relikler, ayinler (sakramentler) ve semboller gibi inanç nesnelere dayanan dogmalar da üretmiştir. Biz de bu kapsamda “kültürel sistem” ve “toplumsal denetim” kavramları çerçevesinde Hristiyanlığın “inanç nesnelerini” analiz ve inceleme konusu olarak ele almaktayız.

Öte yandan; Foucault ile Geertz’in iki temel kavramı birbiri ile yakın bir ilişki içindedir. Her iki düşünür de 1926 yılında doğmuş ve aynı zaman diliminde yaşamış olsa da birbirlerinin kavramlarını birlikte kullanmamışlardır (Foucault 58, Geertz 80 yaşında ölmüştür). Biz bu çalışmamızda Foucault’nun “toplumsal denetim” ve Geertz’in “kültürel sistem” kavramlarının birbirini tamamladığı gerçeğine de dikkat çekerek, bilime farklı bir bakış açısıyla yeni bir katkı sunmaktayız. “Kültür” bir sistemler bütünüdür, bir başka deyişle tüm sistemler “kültürün içinde yer alır.” Toplumların oluşturduğu kültürel yapının var olma koşullarının başında “denetim” gelmektedir. Denetimsiz yapılar dağılmaya mahkûmdur. Foucault’nun “toplumsal denetim” kavramı böylece Geertz’in altyapı özelliği taşıyan kültürel sistemini bir arada tutan kavram olması nedeniyle birbirinden ayrılmaz bir bağ oluşturmaktadır.

Tezin kapsam ve sınırlılıkları (araştırma problemi); İnanç nesneleri ilahi ya da insani tüm dinlerde mevcuttur. İlahi (semavi, tek tanrılı) dinlerden mitolojik dinlere ya da insanların kurduğu dinlere kadar hepsinde kutsallaştırılmış inanç nesneleri, ayinler (dinsel törenler), semboller ve simgeler –neredeyse dinin temelini oluşturacak kadar- yoğun biçimde bulunmaktadır.

Bu inanç nesneleri o dinin inananları, takipçileri üzerinde nasıl bir etki yaratmakta, din-birey ilişkisini nasıl etkilemektedir? İnanç nesneleri bireyler üzerinde dini otoritenin kurulmasında bir fonksiyon icra etmekte midirler, ediyorlarsa bu nasıl

ve ne biçimde olmaktadır? Gündelik yaşamın büyük bölümüne yayılan ve oluşturan dinsel kültür içinde bunlar ne kadar yer kapsamaktadır?

Dinlere göre benzerlikler ve farklılıklar taşıyan inanç nesneleri ve bunların kullanımı neredeyse sınırsız bir konudur. Tez çalışmamız açık ve net biçimde anlaşılabilmesi, objektif ve planlı/sistemli bir süreci içermesi bakımından kapsamının çizilmesi ve sınırlarının belirlenmesi gerekmektedir. Bu nedenle, “araştırma problemimizi” Hristiyanlıkla ve Hristiyanlıktaki inanç nesnelerinin kullanımını Geertz’in “kültürel sistem” ve Foucault’nun “toplumsal denetim” kavramları çerçevesi ile sınırlandırdık. Tez çalışmamızda, Hristiyanlık dininin kültürel sistemi içindeki “inanç nesnelerinin” kullanımı, Foucault ve Geertz’in yukarıda saydığımız temel kavramları çerçevesinde incelenmiştir.

3. TEZİN AMACI

Tezin amacı; Foucault’nun “toplumsal denetim” ve Geertz’in “kültürel sistem” kavramlarını temel alarak, Hristiyanlıktaki “inanç nesnelerinin” kullanımının analizini yapmak ve yeni katkı ve bulgularla bilime ve topluma sunmaktır.

Bu konuda ayrıntılı bilgilere ve yeni kuramlara göre değerlendirme yapılması gereği böyle bir tez çalışması yapılmasına neden olmuştur.

4. TEZİN ÖNEMİ

Bu çalışma, Foucault’nun “toplumsal denetim” ve Geertz’in “kültürel sistem” kavramları temelinde Hristiyanlıktaki “inanç nesnelerinin” kullanımını ortaya koymayı amaçlaması ve üzerinde çok inceleme yapılmamış bu konunun kuramsal boyutunun yanısıra pratikteki uygulamalarını da araştırması bakımından din sosyolojisine yeni katkı yapmayı amaçlaması bakımından önemlidir.

5. YÖNTEM

5.1. Kavramsal Çerçeve

Foucault'nun "Toplumsal Denetim" ve Geertz'in "Kültürel Sistem" kavramı çerçevesinde Hristiyanlığın "inanç nesnelerinin" kullanımı incelenirken sosyolojik temel kavramlar devreye girmektedir. İnsanların toplumsallaşması; toplumsal olgu (sosyal gerçek), toplumsal yapı, kurum, toplumsal değişme, grup, benlik, statü, toplumsal roller, değerler, normlar etrafında biçimlenmektedir. Bu ilişkiler içinde semboller büyük yer tutmaktadır. İnsanlar toplumsal ve bireysel yaşamlarında dil dâhil çeşitli sembollerle anlaşırlar. Sosyoloji de genel olarak, bireyle toplum ve bireyle toplumsal kurumlar (yapılar) arasındaki ilişkiyi incelerken "temel teorik yaklaşımlarından" biri olan "sembolik etkileşimcilik" akımını da kullanmaktadır.

Sembolik etkileşimcilik akımı, toplumsal düzenin içinde yaşadığımız dünyada şeylere atfettiğimiz anlamlar sonucu oluştuğunu savunur. Sembolik etkileşimcilerin deyimiyle "toplumsal düzen", etkileşim sürecinin bir sonucu olarak inşa edilmektedir. Foucault'nun sözünü ettiği "Toplumsal Denetim" olgusu da toplumsal düzenin oluşmasında en etkili faktörlerin başında gelmektedir. Geertz'in "Kültürel Sistem" kavramı da binzer biçimde tüm yaşam alanını kapsamaktadır. Bu çerçevede Hristiyanlıktaki "inanç nesnelerinin" kullanımı incelenirken sembolik etkileşimciliğin, toplumsal gerçekliğin bireylerin oluşturduğu *yorumlamalar* tarafından inşa edildiği yaklaşımı üzerinden ilerlemek zorunludur. Şimdi ona bakalım.

Sembolik etkileşimcilik kavramı ilk olarak Chicago Okulundan Blumer tarafından ortaya atılmıştır. Daha sonra Goffman, Becker, Anselm Strauss ve Mead tarafından geliştirilmiştir. Sembolik etkileşimcilik akımı, yapısalcı ve işlevselci akımların tersine, bireylerin olaylara maruz kalmadığını, olayları ürettiklerini savunur (Bilgin, 2016: 340). Yani bireyler olayların faili, bir başka deyişle eyleyenidir.

Sembolik etkileşimciler, insanların/bireylerin yaşadıkları çevreyi ve “yaşam dünyasını” algılama biçimlerini ve çevrelerinde nasıl eylediklerini anlatabilmek için Mead’in “nesne” kavramını temel alırlar. Buna göre insanlar, gözle görülen ve elle dokunulabilen maddi dünyanın çok ötesindeki etkinlikler ve amaçlardan oluşan “maddesel olmayan nesnelerin” oluşturduğu bir dünyada yaşarlar (Hewitt & Shulman, 2019: 73). Onlara göre, bir düşüncenin doğru olabilmesi onun işe yararlılığı ile doğru orantılıdır. Yani *pragmatisttirler*. Bu akımın “entelektüel atası” (Hewitt & Shulman, 2019) olarak kabul edilen George Herbert Mead, dönemindeki “insan zihni ve davranışını içgüdülere” bağlayan görüşleri reddederek, içsel ve zihinsel olayların da “gözlemlenebilir” olduğunu, dolayısıyla bilimsel olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, “özel deneyimlerimizi ve hislerimizi/duygularımızı önemli semboller kullanarak” kişi ve topluma iletebiliriz. Burada “dil” çok önemlidir ve bizi diğer canlılardan ayırır (Hewitt & Shulman, 2019: 23-28).

Sembolik etkileşimcilik, toplumun mikro boyutlarıyla ve gündelik yaşantılarımızla ilgilenen sosyolojik bir yaklaşımdır. Bu kuram özellikle insanlar arasındaki ilişki ve etkileşime; sembollere, onların anlamlarına odaklanır (Polama, 2007’den akt. Özalp ve Yörük, 2017: 242). Bu kuram insanı içerden analiz eden, toplumsal olarak belirlenen anlamlı sembollere ve jestlere odaklanan bir perspektiftir. Mead, insanların şeylere atfettikleri anlamları ve sembolleri benliğin kalbi olarak görmüştür (Özalp ve Yörük, 2017: 242).

Sembolik etkileşimde esas olan; kendi kimliklerimizi ve diğer kişilerin kimliklerini, gündelik karşılaşmalarda diğerleriyle olan sosyal etkileşimlerimiz içinde inşa ettiğimiz görüşüdür (Burr, 2012: 13).

Mead’e göre, insan düşüncesi, deneyimleri ve eylemleri özünde toplumsaldır (yani, diğer insanları gerektirir) ve her toplumsal etkileşimin temeli *sembolik etkileşim*,

anlamaların semboller, özellikle dil aracılığıyla paylaşılmasıdır. Hiçbir nesne, ister bir sandalye, ister bir ev, sevgili veya tutku olsun, iletişim içindeki insanların ona yüklediği anlam dışında hiçbir anlama sahip değildir. Paylaşılan anlamlar olmadan, semboller olmadan ne bir insan etkileşimi ne de bir insan toplumu var olacaktır (Slattery, 2014: 336’dan akt. Cevizoğlu, 2019a: 79).

Bu çalışmanın kavramsal çerçevesini birçok kavram oluşturmaktadır. Bunlardan ilki toplumsal denetim, bu kavramın Foucault’daki karşılık, anlam ve kullanım biçimleri, Foucault’nun iktidar, otorite, özne, söylem üzerindeki çalışmalarıdır. İkinci olarak, Amerika ve dünyanın en önemli antropolog ve düşünürlerinden, simgesel ve yorumsamacı akımın öncülerinden Clifford Geertz’in kültür kuramı, kültür kavramının insan kavramı üzerindeki etkisi, kültürle birlikte insan zihninin evrimi ve bir “kültürel sistem” olarak değerlendirdiği din anlayışıdır. Üçüncü olarak, kutsal simgelerin analizi, kültürel dizge (sistem) olarak ideoloji ve de din ideolojisinin özellikle Hristiyanlıktaki “inanç nesnelerinin” kullanımının analizidir.

Aynı zamanda Weber, Durkheim ve Marks gibi önde gelen sosyolog ve düşünürlerin din tanımları da kuramsal çerçeve içinde yer almıştır.

i. Kavram ve Terimler:

5.1.1. Toplumsal Denetim

Bu kavram Foucault’da özel bir inceleme ve çalışma konusudur. Toplumsal denetim, iktidarların, yönettiği toplumu kontrol altında tutabilmek ve istediği tarzda yönetebilmek için uyguladığı birtakım yöntemleri içermektedir. Foucault buna aynı zamanda “disiplin iktidarı” adını da vermektedir. Bu tür toplum ve iktidar yapısı “*toplumsal denetim çağını*” işaret etmektedir.

Foucault'ya göre, iktidarlar, toplumsal denetimi “*dispositif*” adını verdiği çeşitli aygıtlar/düzenekler/mekanizmalar aracılığı ile gerçekleştirir. Bu da bilgiye dayanmaktadır. Toplumsal denetimin *dispositif*leri (aygıtları) homojen olmayan bir yapıdır ve dil, total kurumlar, dinler, okullar, mimari yapılar, idari önlemler ve felsefe gibi öğelerden oluşur.

Otorite sahipleri, kendi kontrol alanları içinde bilgiyi tanımlayarak diğerlerini kontrol etme, yönetimlerine tabi kılma kapasitesine sahiptirler. Bilgi alanından bağımsız hiçbir güç ilişkisi yoktur. Devletler, bu amaçla yeni bilgi tipleri ve yeni söylem biçimleri geliştirmeye çalışırlar (akt. Slattey, 2014: 477).

5.1.2. İktidar

İktidar yönetme gücüne sahip kişi ya da örgütlü bir yapıdır. Bu yapı içinde yöneten ve yönetilenler bulunur. Foucault'ya göre ise, bir “stratejik oyundur” ve amacı kitleler ve bireyler üzerinde tahakküm uygulamak ve tebalaştırmaktır. “*Herşeyin iktidarı*”® vardır. Foucaultcu iktidar anlayışına göre, iktidarlar “çokbiçimli” ve “çokanlamlı” bir yapıdadır. Toplumların dokusunu oluşturan milyonlarca küçük iktidar vardır ve toplumun tüm dokusuna yayılmıştır, bunlar “*mikro iktidarlardır.*” Bireyler ise, iktidarlar tarafından işlenecek olan tezgâhtaki birer kumaş gibidir.

Foucault'ya göre iktidarlar denetleme ve disipline etme gücünü ellerinde bulundurlar; disiplin, bir “*iktidar mekanizması*” olarak toplumun en küçük dokusunu bile denetlemekte ve “bireyselleştirme tekniği” uygulamaktadır. Bu teknik, bireyleri “nasıl gözetleyeceğini, davranışını, tavrını, becerilerini nasıl denetleyebileceğini, performansını nasıl pekiştireceğini, yeteneklerini nasıl çoğaltacağını” hesaplamakta ve planlamaktadır.

5.1.3. Kimlik

Günlük dilde “kimlik” ile özne iç içe girmiş kavramlardır. Kimlikler kültür içinde toplum tarafından inşa edilir. Butler’a göre, kimliği ortaya çıkaran söylemler, özneyi de ortaya çıkarır. Melucci’ye göre de, kimlik benliğin farklı parçalarını içeren bir süreçtir. Kimlik, bizi oluşturan unsurların çeşitliliğine ve tutarsızlığına tepki gösterme kapasitesini içeren pazarlık olarak düşünülür. Agger de kimliğin başkalarının bizi nasıl gördüğüne ilişkin “kafamızın içinde kurduğumuz bir imge” olduğunu söylemektedir.

Giddens’in tanımı da buna yakındır, o kimliği, bireyin kendisi hakkında sunduğu biyografinin kırılğan doğasıyla bağlantılı olarak düşünür. Bu biyografi dış dünyadaki olaylarla bağlantılıdır ve onlarla bütünleşir. Kimliğin sosyolojideki açıklamaları birbirine benzirlik taşımakla birlikte farklılıklar göstermektedir. Kimlik Castells’e göre “*insanların anlam ve tecrübe kaynağıdır*”, Amin Maalouf’a göre simgeler ve görünüşler işi olarak bizleri başka hiç kimseye benzemez yapan “biricik” şeydir. Jasper, kimlikleri üçe ayırarak tanımlamayı tercih eder: Kişisel kimlik, kolektif kimlik ve hareket kimliği. “Kişisel kimlikler biyografi düzeyinde var olur; kolektif kimlikler genel kültürün bir parçasıdır ve hareket kimlikleri genel kültür ile hareket içi kültür arasındaki etkileşimden doğar.”

Kimliklerimiz çok ve çeşitlidir, bir gün içinde bulunduğumuz yer ve konuma göre farklı kimlikler ediniriz. Örneğin, evden çıkarken anne/baba ve eş, yolda giderken yolcu, işe varınca yönetici veya çalışan, okulda hoca veya öğrenci, maça gidince taraftar kimliklerinde oluruz. Kimlik sayısı arttıkça bireyin varlığı daha büyük önem kazanır. “Kimlik Toplanması” hipotezine göre, “Bir aktör ne kadar çok kimliğe sahip olursa, o kadar az psikolojik ıstırap sergiler ve ne kadar çok kimlik edinilirse insanın anlamlı ve bilinçli varlık duygusu o kadar güçlüdür.”

Durkheim’a göre, “kendi”mizin bölünmez ve parçalara ayrılmaz “birliği”, maruz kaldığı tüm değişikliklere karşı “özdeşliği” ve varoluşsal “nedenselliği” olmak üzere “üç esaslı niteliği” bulunmaktadır. Touraine’e göre, kimlik kavramı o kadar karışık ve o kadar tehlikelidir ki, elden geldiğince kullanmaktan kaçınmak gerekir! Çünkü ulusa ya da herhangi bir dine bağlanır, bunlar da toplumsal harekete bütünüyle yabancı kavramlardır. Wagner de, *kimliklerin sosyal inşasında*, insanın “seçtiği kimliğin istikrarının değişebildiğini” ve farklı kimliklere büründüğünü belirtir.

5.1.4. Benlik

Benlik, “kendilik” sözcüğü ile eş anlamlıdır.

Michel Foucault’ya göre *benlik*, iktidar tarafından belirlenir, çok parçalı ve çok kısımlıdır. Agger’e göre ise, benlik bir anlamda tasarıdır. Sosyologlar, benliği tıpkı kimlek gibi sosyal “yapı”nın sonucu olarak görürler. Benliği dışsal etkenlerin yani sosyal yapının ürünü olarak görmeyenler ise psikologlardır. Karl Marks da, bu görüşü paylaşarak insanın sosyal bir varlık olduğunu, bu sosyal varlığı eleştiri ve eylem olarak bilincin koşullandırıp değiştirebildiğini ve *varlığın içine yeni bir toplum koyarak* benlik ve toplum ilişkisini kurduğunu vurgular.

Levinas benliği “*kimliklenmiş/özdeşleşmiş şey*”, “*ötekini kendisiyle özdeşleştiren bütünlük*”, “*öteki’nin sorumluluğunu yüklenerek onunla özdeşleşen şey*” ve “*ötekiyle özdeşleşen sabır*” olarak tanımlar.

5.1.5. Kültür

Doğada tüm canlılar bir “var olabilme” kavgası/mücadelesi verirler. Bunun ana stratejisi, doğaya “uyum” sağlama yani “*uyarlanmadır.*”

“Diğer canlı türlerinde uyum sağlama esas olarak fiziksel ve biyolojik süreçlerde gerçekleşirken, insanın çevreye uyum sağlamasındaki en önemli aracı kültürdür” (Emiroğlu & Aydın, 2009: 47).

İşte insanları ve toplumları birbirinden farklı kılan, bir yandan fiziksel (arazi, iklim, yağış rejimleri vb) ve biyotik (bitki ve hayvan örtüsü) bir yandan da toplumsal çevrelerine uyum sağlamada geçirdikleri süreçlerdir. Fiziksel çevreye uyum sağlama, insanın fiziksel ve biyolojik yapısındaki değişimlerle gerçekleşmektedir ve esas olarak fiziksel/biyolojik antropolojinin konusudur (Emiroğlu & Aydın, 2009: 47).

Toplu olarak kültürü oluşturan fikirler, normlar, beklentiler, değerler ve bilgi, bu kültüre katılan bireyler için bir anlam kaynağıdır (Hewitt & Shulman, 2019: 366).

Bozkurt Güvenç, kültür kavramının 164 farklı tanımının ortaya çıktığını belirterek, kültürün genel olarak (Sapir'e göre) sosyal miras ve gelenekler birliği, (Linton ve Marquet'e göre) hayat biçimi, (Sorokin'e göre) ideal değer ve davranışlar ve (Benedict'e göre) bireysel psikoloji şeklinde anlaşıldığını belirtmiştir. Kültür belki bu tanımların hepsidir, ancak tek tek alınıncaya hiçbiridir (Akyüz, 2016a: 4).

Lévi-Strauss'a (2016: 54-56) göre, kültürler arasında bir “işbirliği” vardır ve bir kültürün diğerinden üstünlüğü yoktur, böyle düşünmek de saçmalaktır! Çünkü, hiçbir kültür tek başına değildir ve diğer kültürlerle “koalisyon” içindedir. Eğer kültürler birbirleri ile işbirliği ve koalisyon içinde olmayıp tek başına var olsalardı bu mümkün olabilirdi. Bir kültür, tek başına kalırsa o kültürün içindeki insan toplulukları kendilerini yıkıp geçecek ve doğasını engelleyecek bela ve sakatlık içinde olmuş olurlar. Oysa, gerçek hiç de böyle değildir.

“Geertz, kültürü, örgütlenmiş bir *simgesel sistemler koleksiyonu* olarak değerlendirmektedir ve ABD kültürel antropoloji geleneği çerçevesine yerleştirilebilir. *Etno-bilim ve bilişsel antropolojiden* kopuşunda, kültürün insanların kafalarındaki bir

model olmadığını, kamusal *simge* ve eylemlerde cisimleştiğini savunmaktadır (Emiroğlu & Aydın, 2009: 327).

5.1.6. Kültürel Sistem

“Sistem” bir düzenliliğe sahip, kendi içinde dengesi ve tutarlılığı olan, kendisini oluşturan aygıtlarını döngüsel biçimde yeniden ve yeniden üreten bir “yapı”dır.

Lefebvre’e (2015: 182) göre, sistem kavramı yanlış biçimde aydınlıktır. Çünkü hem gerçeği (Morgan’dan bu yana akrabalık sistemi), hem kavramsal oluşumları (hukuk ve siyasi sistemler) ve hem de saf soyutlamaları (felsefi sistemleri) belirtir.

Kültürün “sistem” olarak içerdiği değerleri şöyle özetleyebiliriz:

Kültür böylece neyin önemli olduğunu (başarı, şeref, cinsiyet, eğitim vb.), insanların bu değerli şeylere (örneğin, sıkı çalışarak) nasıl ulaşması gerektiğini, hedeflerine ulaşmak için ne bilmeleri gerektiğini, öldükten sonra onlara ne olacağını tanımlar. Kültür, insanların sosyal dünyada katılımcı olarak ne öğrendiklerini kapsayan geniş içerikli bir terimdir. Kültür insanların karmaşık, sembolik insan ortamını açıklamak adına kullandığı başka bir kelimedir (Hewitt & Shulman, 2019: 366).

Geertz (2010: 114-124) açısından doktrinler, melodiler ve alışkanlıklar (“alışkılar”) *kültürel modelleri*, bir başka deyişle “*simge setlerini*”, “*kültür kalıplarını*” oluşturmaktadır. Kültür kalıpları birer “dışsal” “bilgi kaynaklarıdır.”

5.1.7. Simge/Sembol

Türk Dil Kurumu (TDK), simgeyi “Duyularla ifade edilemeyen bir şeyi belirten somut nesne veya işaret” olarak tanımlıyor ve sembol ile eş anlamlı olarak kullanıyor.

“Batı dillerinden Türkçeye giren sembol (İng. *symbol*, Fr. *symbole*, Alm. *symbol*) kelimesi, Türkçede kullanılagelmiş olan *timsal* (simge) veya *remz* (işaret) kelimesinin karşılığıdır” (akt. Fırat, 2019: 71). Jung, bütün dinlerin sembolik bir dil ya

da imgeler kullanmasının nedenini, zihinsel kavrama sınırlarımızın ötesindeki şeyleri temsil etmek olduğunu ileri sürmektedir (akt. Fırat, 2019: 72).

Hewitt & Shulman'ın (2019: 370) belirttiği gibi semboller geleneksel ve toplumsal işaretlerdir ve genel olarak –bir jest, bir resim, bir kelime- gibi başka bir nesne, özne ya da davranışın yerini alırlar ve temsil ettikleri şeyin varlığını sürdürürler. Bu şeylerin var ya da yok olması sembol açısından durumu değiştirmez. Ancak genellikle “soyut nesnelerin” yerine geçerler.

Sembol temsil ettiği şeyi hem içerir hem de dışlar. Böylece bir grubun üyelerini birbirine yakınlaştırırken, diğerlerini uzaklaştırır, dışlar. Sembol, bir gruba mensup olarak hem ortaya çıkarır hem de gizler. Bir “biçim”e bürünür. “Sınırsız bir olgu” olan sembol, temsil ettiği kültürün kurallarını öğretir ve dizginler. İster dinsel/kutsal olsun ister olmasın “kendisini dayatır” (Lefebvre, 2015: 301). Semboller hem gündelik yaşantımızın içindedir hem de dışındadır. Gündelik yaşam sembollere nüfuz etmeye çalışırken, semboller ondan kaçarlar, çünkü bizden kaçarlar. Bu durumda zayıflamış sembollerle karşılaşmış oluruz. Muğlak olan semboller hem esin verir hem ket vurur; hem dışlar hem içerir (kapsar); hem çağırır hem uzaklaştırır, hem açığa çıkarır hem gizlerler; hem eyleme geçer, yapılandırır hem kaçarlar (Lefebvre, 2015: 319).

Sosyologlar ve etnograflar, sembollerin zıt ve tamamlayıcı özelliklerini (toplumsal pratik içinde disjonksiyon¹ ve içerim) olguların içinde gözlemlədiler. Sembollerin; söylemin ve temsilin ayırt ederek ve süzerek hazırladıklarından farklı olan, müphem ve neredeyse büyülü katılıma yakın, tükenmez özelliklerine gelince, filozoflar bunları aydınlattılar (Lefebvre, 2015: 302).

Lefebvre'e (2015: 303) göre, sembollerin nereden geldikleri; kolektif ya da bireysel bir bilinçdışının derinliğinden mi; gizemli arketiplerden, duygular ya da varoluşsal gizli dölyataklarından mı geldiği önemli değildir.

¹ Disjonksiyon: Lefebvre bu kavramı dışlama, ayırma anlamında kullanmaktadır-Hulki Cevizoğlu.

Sembol, başlangıçta edebi olan ve gelenekler yoluyla etkisi azaltılan bir klişe, edebiyatın konu aldığı çağrıştırmacı olasılıklar yüklediği gündelik bir durum olarak, “arketip bir fikir”, Jung’un sözünü ettiği toplumsal bilinçaltının tezahürleri olarak önceden var olabilir (örneğin bereket, çeşitli dinlerdeki dişi sembolleri Gea, Kybele, ana tanrıça ve dişi sonsuzluk) (Eco, 2020: 236).

Ricoeur, ulamlar (uzam, zaman, neden, sayı vb) kuramının, basit bilgi kuramındaki sınırlılıklarından kaçıp bir tür *akıl eleştirisinden kültür eleştirisine* geçtiği sırada geçirdiği değişikliği dile getirmektedir (Ricoeur, 2007: 23). Ricoeur’e (2007) göre simge, yorum gerektiren çiftanamlı bir dilsel anlatımdır, yorum ise simgelerin şifresini çözmeyi hedefleyen bir anlama çalışmasıdır (2007: 22). Yorumbilgisinde (hermenetikte) simge, kendine özgü bir anlam taşır ve zihnimizde şifre çözme, gizlenmiş anlamı bulma isteği uyandırır (2007: 30).

Simgeler diyalektik bir yapıya sahiptir ve simge bağı kültüre dayanır. Simgeler düşlerimizde de karşımıza çıkar. Ve belki de gündelik yaşamımızdan daha yoğun olarak düşlerimizde varlıklarını sürdürürler. Bunlar da içinde bulunduğumuz “kültür” tarafından inşa edilirler.

Bu bilgi bize çok çeşitli kaynaklardan, masal ve mitoslardan, fars ve fıkralardan, halkbilimden, yani göreneklerin incelenmesinden, farklı halkların alışkanlık, atasözü ve şarkılarından, şiir dilinden ve gündelik dilden geliyor. Bunların tümünde anlamakta genellikle en küçük bir zorluk çekmediğimiz aynı simgeleri buluyoruz. Bu kaynakları birbiri ardına incelediğimizde düşlerdeki simgelerle öylesine bir koşutluk keşfediyoruz ki, yorumlarımız bu incelemeden daha da kesinleşmiş olarak çıkıyor (akt. Ricoeur, 2007: 427).

Simgeler yaşamın tüm alanlarını kapsadığı gibi toplumsal yaşamın ön önemli ve derin alanını oluşturan inanç ve din dünyasında da büyük yer tutarlar. Ritüeller (ayinler) ve inançlar simgelere dayanır.

5.1.8. İmge

“Sembolün karşısı olan imge, bireysel ama aktarılabılır eserdir” (Lefebvre, 2015: 304). Hem sembolün bazı güçlerine sahiptir, hem suç ortaklıklarını ve gizli anlaşmaları kışkırtır hem de çoğuldur.

İmge, sembol olarak geçmişe dönüktür. (...) Sembolden farklı olarak geleceğe yöneliktir. Mevcut olmayana erişmeye ve onu “mevcut kılmaya/şimdileştirmeye” ya da takdim etmeye çabalar (Lefebvre, 2015: 305).

İmge, kültürel gelişmeler yoluyla ulaştığımız bir dizi sonucun tartışma götürmez, görsel özetidir. Eski Mısır’dan ortaçağa kadar bütün mutlakiyetçi ya da paternalist (kararların idealleştirilen kişiler tarafından alındığı, babacılık denen yönetim sistemi) toplumlara özgüdür. Uygarlık/insanlık tarihi boyunca imgeler yoluyla söylemler insanlara izlenim ve keşifler kazandırmıştır (Eco, 2020: 394).

Her şeyin ve herkesin imgesi vardır... En önemsiz bireylerin bile, baba, eş, iyi ya da kötü insan, müdür, çalışan vb. insan imgelerine sahiptir ve “kurduğu” bu imgeleri korumaya özen gösterir (Guiraud, 2016: 131).

5.1.9. Din

Din, *kurucu bir karizmayla ilişkili ayinler ve inançlarla gerçekleşen ve sosyal bir bağ meydana getiren düzenli bir sembolik iletişimidir* (Willaime, 2017: 131).

Dinin özsel ve işlevsel tanımları yapılmaktadır. Özsel (sübstansif) tanımlar, dinin içeriği/özü üzerinde durarak onun insanlar için getirdiği değerleri; kutsallık, ilahilik ve aşkınlık özelliğini ön plana çıkarmaktadır. Özsel din tanımları içinde Alman İlahiyatçısı R. Otto’nun (1869–1937) "*din kutsalın tecrübesidir*" biçimindeki tanımı çok sayıdaki din bilgini tarafından kabul görmüştür. Bu tanım, öncelikle bireyin, kutsal olanı yaşayabilme yeteneğinin varlığına, hatta bu tecrübenin, onun varlığının gereği

olduğuna işaret ederek insanın kutsal olanla ilişkisini vurgulamaktadır (Akyüz, 2016b: 37, 38).

Dinin etimolojisine baktığımızda farklı görüşlerle karşılaşmaktayız. Çiçeron’a göre “tekrar okumak düşünmek, tefekkür etmek” anlamına gelen “Releger” kökünden çıkan din sözcüğü, Lactance’a göre “insanla tanrıyı birleştirme anlamına” gelen “Religare” kökünden türemiştir. Dinin “Relier” kökünden çıktığı düşüncesini savunanlar da vardır.

Roger Caillois’a göre, “Dinlerin her biri kendilerine göre masallar uyduruyor. Kimi gökle yeri, kimi tabiatla tabiatüstünü; kimi de insanlar ve tanrıları veya insanları kendi aralarında müşterek bir imanla içte birleştirerek bağlama işini icra ediyor. Buna göre din, aşağı yukarı ne olursa olsun birleştirmektedir.” Çinliler ise, dinin doktrinel veçhesi/boyutu üzerinde durmaktadırlar. Hindular, “kâinatın kutsal düzeni” (Dharma), Araplar “tanrısal buyruk” (din), Jermenler “adet”, Yunanlılar “ayinler ve kader” ve Romalılar ise “aile ve hukuk” üzerinde vurgu yaparak dini anlamlandırmaya çalışmışlardır (Chevalier, 2011: 29-30).

Sosyolojinin kurucu babalarından Emile Durkheim’a göre “*Bir topluluk içerisinde kendilerine bağlı olan insanları birleştiren kutsal şeylerle ilişkili birleşik inançlar ve pratikler sistemidir*” (Giddens & Sutton, 2014: 171).

Antropoloji açısından ise din, doğaüstü varlıklar ve bunlara karşı insanların tutum ve davranışlarını (ritüelleri) kapsamaktadır. “Antropolojik açıdan din, bir kültürel evrenseldir. Yapılan çalışmalar ‘dinsel’ olarak nitelenebilecek inanç ve davranış kalıplarının tüm insan topluluklarında bulunduğunu ortaya koymuştur. Dünya üzerindeki tüm topluluklarda doğaüstü güçlerle o ya da bu şekilde temasa geçmeyi amaçlayan törenler ile ruh ya da benzeri varlıklara ve ölümden sonra yaşama ilişkin inançlara rastlanır” (Emiroğlu & Aydın, 2009: 223). Ritüel, en genel ifadesiyle kutsal

varlıklara odaklanan, bilinçli ve istekli olarak tekrar edilen ve geleneksel bir biçimde icra edilen sembolik davranışlar olarak tanımlanabilir (Zuesse'den akt. Cesur, 2020: 21). Zuesse'nin ritüel tanımındaki "bilinçli" ve "istekli" olma koşuluna bir itiraz getirmek mümkündür. Pek çok ritüelde, bilinçlilik ve isteklilik şart değildir. Hatta bireyler ve kitlelerin ritüellere "otomatik" (otonom davranış) biçiminde ve "uyulmaya zorlanarak" katıldıklarına tanık olunmaktadır.

Eliade "Ritüellerin İlahi Modellerini" incelerken, her ritüelin bir ilahi modeli ve arketipi (başlangıcı, çıkış noktası) olduğunu söyler. Hint dinlerinden örnekler veren Eliade, "Tanrılar başlangıçta ne yaptıysa onu yapmalıyız" (*Satapatha Brahmana*, VII, 2, 1, 4) ve "Tanrılar böyle yaptılar; insanlar da böyle yapacak" (*Taittiriya Brahmana*, 1, 5, 9, 4) deyişlerini hatırlatır. Güneydoğu Avustralya yerlileri, Zulu zencileri, Pawnee Kızılderilileri ve Madagaskar'daki Sakalavalar'dan ritüellerin ilahi modele dayandığına ilişkin örnekler veren Eliade, bunların ilkel kültürlerden günümüze kadar taşındığını vurgular.

Örnekleri çoğaltmaya gerek yok; tüm dinsel eylemlerin temelini tanrılar, medenileştirici kahramanlar ya da mitsel atalar tarafından atılmış olduğu yönünde bir inanış vardır. (...) Ancak, böyle bir 'teori' sadece ilkel kültürlerdeki ritüelleri açıklamaz. Örneğin, sonraki yüzyıllarda, Mısır'da ayinin ve rahiplerce kullanılan sözün gücü, söz gücüyle dünyayı yaratan tanrı Toth'un ilk jestinin taklidinden kaynaklanıyordu (Eliade, 1994: 35-36).

"Antropologlar herhangi bir dinsel inancın ya da pratiğin diğerlerinden daha doğru veya iyi olduğunu belirlemek amacıyla değildirler. Onların amacı dünya üzerinde büyük bir çeşitlilik arz eden dinsel inançları tespit etmek, onların nasıl işlevler yerine getirdiklerini anlamak ve insan davranışlarını etkileme derecelerini ortaya sermektir. Bu çerçevede dine bir toplumsal-kültürel olgu olarak yaklaşılr ve onun birey, toplum ve kültür katlarında sahip olduğu işlevler üzerinde durulur" (Emiroğlu & Aydın, 2009: 224).

Din kavramının tek anlamlılığına karşı çıkan Pierre Legendre, “ritüellik”, “silsile” ve “siyaset” üçlüsünden oluşan bir sistem tanımlaması yapar. Legendre’ye göre, dinsel, meşruiyet kazanabilmek açısından “iktidarla”, intikal edebilmek için “silsile” ile ve kaynak/menşe açısından da “referansla” ilişkilidir ve “sosyal bir fenomendir” (Willaime, 2017: 133).

Gerçekten de, dini tanımlamanın pek çok sıkıntılı boyutu vardır. Tanım yapanın içinde bulunduğu kültürel ve siyasal pozisyon ya da Droogers’ın (2012: 434) ifadesiyle “Tanım yapanın anayola çıkışta ve kavşaklarda nasıl hareket ettiği” ve “Neyin kapalı tutulduğu veya uygunsuz olarak değerlendirildiği” açıkça ortaya konulmalıdır. Bu unsurlara dikkat eden Droogers’ın din tanımı şöyledir:

Din, hem inananların hem de bilim insanlarının hareket ettiği, her grubun oynamak için insan kapasitesine başvurduğu, güç mekanizmalarının sınırlılıkları içerisinde, temel insan ikilemelerinin söylemine, bu nedenle onların yapısına ve realite fikrine fazladan bir boyut ekleyerek, kutsalın tecrübe edildiği bir alandır (Droogers, 2012: 435).

Ninian Smart dinin yedi boyutuna dikkat çekmektedir. Bunlar 1- *Uygulama boyutu* (ritüeller ve ibadetleri de içine alan uygulamalar); 2- *Tecrübe boyutu* (dini tecrübe ve duygular); 3- *Hikâye boyutu* (efsaneler de dâhil, dinin hikâyeleri içine alan tarafı); 4- *Doktrin boyutu* (dinin hikâye/mit yönünü destekleyen resmi öğretileri); 5- *Ahlak boyutu* (resmi ve ahlaki kurallar); 6- *Sosyal boyutu* (dini cemaatin kurumsal organizasyonu); 7- *Fiziksel boyutu* (binalar, ritüellerde kullanılan malzemeler, kutsal mekânlar ve dini sanat eserleri) (Reich, 2012: 443-444).²

Dinlerin ulaştığı son nokta olan “*tek tanrılı dinler*” aşaması konusunda, bilinen genel gerçekleri tersyüz edecek açıklamalar da yapılmaktadır. Güney Afrikalı

² İtalik vurgulamalar bana aittir.-HC

antropolog Louis Liebenberg, tek tanrıcılığın en ilkel kültürlerde de olduğuna inanmaktadır.

Ona göre Afrika Pigme kültürü en ilkel kültürdü. Tek tanrıcılığın, ilk insanlara gökten indiğine ve bunun kalıntılarının günümüze kadar Pigmeler, Buşmanlar ya da Avustralyalı olmayan başka avcı-toplayıcılar aracılığıyla ulaştığına inanıyordu. İlahiyat meseleleri bir yana, bu görüş, görüldüğü kadar zoraki olmayabilir. Çobanlar gibi avcı-toplayıcılar da tek tanrılı olma eğilimindedir (Barnard, 2015: 126).

Clifford Geertz, dini, genel olarak “Genel bir varoluş düzenine ilişkin kavramlaştırmalar formülleştirerek insanlarda güçlü, yaygın ve uzun süreli ruh halleri ve motivasyonlar yaratan ve bu kavramlaştırmaları bir gerçeklik halesine bürüyerek söz konusu hallerin ve motivasyonların eşsiz bir şekilde gerçekmiş gibi görünmesine yol açan semboller sistemi” (Emiroğlu & Aydın, 2009: 225) biçiminde tanımlar. O, dini, varoluşsal biçimde, motivasyonlar ve eğilimlerin gerçeğin temsilleri olarak insanlarda güçlü, derin ve kalıcı eğilimler oluşturacak etkiye sahip “semboller sistemi” olduğunu söyler (Willaime, 2017: 125).

5.1.10. İnanç

Bir dinin, hareketin ya da bir grubun söylemine itibar etme, inanma olgusudur. Kanaat, kanı ve iman kavramlarından farklıdır. Ricoeur’e göre, bu kavramlar arasındaki fark, bunların temellerindeki yargının sübjektif olup olmamasıdır: “Kanaat hem sübjektif, hem de objektif olarak yeterli olmadığı bilincinde olan inançtır; inanç, sübjektif olarak yeterli, objektif olarak yetersiz olduğunda imandır; inanç her iki açıdan da yeterli olduğunda, bilimdir” (Bilgin, 2016: 172). Spiro’ya göre, inançlar ve pratikler sistemi birlikte dini meydana getirirler, tek bir moral topluluk oluştururlar, intisap edenleri birleştirirler. İnançlar ampirik üstü ve aşkın bir gerçekliğe ilişkindir (akt. Willaime, 2017: 128).

Mengüşoğlu (2017), gerek dinde, gerekse bilgi teorisinde insanla obje, insanla doğaüstü varlık arasında ilişki kurmanın, yani dinde doğaüstü varlığı, bilgi teorisinde objeyi kavramanın önemli olduğunu vurgular.

Çünkü bilgi teorilerini, dinsel dogmaları bu kavrama ilgilendirir. Nasıl ki bilgide her teori kendi kavramasını doğru, halis buluyorsa, aynı şekilde her dinsel inanma da kendisinininkini biricik doğru, biricik halis bir inanma olarak kabul eder (Mengüşoğlu, 2017: 318).

İlkel toplumlarda da inanç vardır. Bu inancın temelinde “ata ruhu” ya da bir doğa olayı, totem, heykel ve benzerleri vardır. “Etkisiz veya gerçekte zararlı inanç ve uygulamalar, insanlar değişime kapalı olduğu için kalıcı hâle gelir” (Edgerton, 2016: 86).

Onların bu isteksizlikleri bazen söz konusu inanç ve uygulamaların adaptif olması rasyonel açıklamasına dayanmaktadır ama çoğunlukla bu böyle değildir. Geçim sağlama faaliyetlerinin bir kısmı istisna olmak üzere bir halk toplumunda bir şeyin neden yapıldığını veya bu şeye neden inanıldığını açıklayabilen tüm erkek ya da kadınlara ek olarak “*bu bizim geleneğimiz*” ya da “*biz bunu hep böyle yapıyorduk*” demekten başka açıklama yapamayan binlercesi (bazı toplumlarda herkes) vardır. Gerçekten de “*biz yumurta yemeyiz çünkü yumurta yemek topraktaki ruhları kızdıracaktır*” veya “*ay tanrısı istediği için çocuklarımızı kurban ederiz*” şeklinde cevaplar verildiğinde antropologlar, bu tarz açıklamaları reddetme konusunda neredeyse tamamen mutabıktır ve tercih ettikleri anlayış biçimine dayalı olarak bu tarz bir uygulamanın nasıl adaptif bir temele sahip olabileceğini araştırırlar (akt. Edgerton, 2016: 86 ve 87).³

Dinin inanç boyutu ile dindar insanın belli inanç ilkelerine inanması ve bilmesi kastedilir. Çünkü her dinin belirli inanç ilkeleri vardır. Bu inanç ilkeleri dinden dine değiştiği gibi, aynı din içinde de değişebilir. Tüm dinler, kendi inanç ilkelerinden oluşan bir sistem kurar ve mensuplarından bunları bilmelerini ve bunlara inanmalarını bekler (akt. Akyüz, 2016a: 22).

³ Alıntındaki italikler bana ait.-HC

5.1.11. Otorite

Bir kişi ya da grubu diğlerinden üstün kılan meşru güçtür (Giddens & Sutton, 2014: 361). Otorite aynı zamanda “gücü” ifade eder. “Başarılı bir *ötekini değıştirme* gücün bir egzersizidir” (Hewitt & Shulman, 2019: 250). Cialdini’ye göre “*algılanan otorite*” bir nüfuz/güç tekniğidir, örneğın bir kişiyi uzman olarak algıladığımızda, onun nüfuzunu/gücünü kabul etme şansımız daha yüksek olur (Hewitt & Shulman, 2019: 272).

Siyaset sosyolojisinin en temel kavramlarından olan “güç”, Weber, Lukes ve Foucault gibi pek çok sosyoloğın da üzerinde çalıştığı konudur.

Weber gücü, kendi yolunu seçme yeteneğı olarak; Lukes, üç boyutlu olarak ve Foucault da, toplum eliyle işleyen ve bilgi ile çok sıkı ilişkili olan bir “sosyal ilişkiler” biçiminde görmüştür (Giddens & Sutton, 2014).

Weber’e göre otorite sistemleri, toplumdan topluma ve zamana göre farklılık göstermektedir. O, tarihsel süreçte üç ideal otorite tipinden bahseder: geleneksel, karizmatik ve rasyonel-yasal otorite (Giddens & Sutton, 2014: 362).

Weber’in geleneksel otorite örneğı “efendi” kabul edilen krallıklar ve diktatörlükler, karizmatik otorite örneğı “doğuştan gelen özelliklere sahip” Gandhi ve Atatürk gibi liderler ve rasyonel-yasal otorite örneğı de “demokratik ve yasa üstünlüğü” olan seçime dayalı yönetim biçimleridir.

ii. Literatür Bilgisi

Tez Konumuzla İlgili YÖK Tez Merkezi’nde Yaptığımız Literatür Taramasında “Foucault’nun ‘Toplumsal Denetim’ Ve Geertz’in ‘Kültürel Sistem’ Kavramı Çerçevesinde Hıristiyanlığın ‘İnanç Nesnelerinin’ Kullanımı” konusunda kayıtlı hiçbir Yüksek Lisans ya da Doktora tez çalışması mevcut olmadığı ortaya çıkmıştır.

YÖK Tez Merkezi'ndeki kayıtlara göre yakın kavramlarla ilgili şu Yüksek Lisans tez çalışmaları yapılmıştır:

- Güzin Akparlak (2011), “*Edward Burnett Tylor Ve Clifford Geertz Tarafından Öne Sürülen Kültür Tanımlarının Semantik Analizi.*”
- Behram Hasanov (2003), “*Clifford Geertz'e Göre Kültürel Bir Sistem Olarak Din.*”

5.2. Veri Toplama Tekniği

Tez çalışmasının yöntemi kuramsal araştırmaya dayanmaktadır.

Tez konusu kapsamında geniş bir kaynak taraması yapılmış, incelenmiş, işlenmiş ve analiz edilmiştir.

BÖLÜM I.

FOUCAULT'DA İKTİDAR VE TOPLUMSAL DENETİM

Michel Foucault, 15 Ekim 1926'da Fransa'nın "üniversite ve yüksekokullar" şehri olarak bilinen, batı Fransa'da Clain nehri üzerindeki Poitiers kentinde doğdu. 25 Haziran 1984'de 57 yaşında iken öldü.

Marksist düşünür felsefe ve psikoloji (psikopatoloji ve deneysel psikoloji) eğitimi aldı, Louis Althusser ve ünlü Hegel uzmanı Jean Hyppolite'in öğrencisi oldu.

"*Deliliğin Tarihi*" konulu doktora tezinden sonra, "*Kliniğin Doğuşu*", "*Kelimeler ve Şeyler*", "*Bilginin Arkeolojisi*", "*Gözetleme ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu*", "*Bilme İstenci*", "*Cinselliğin Tarihi*" ve "*Söylenmiş ve Yazılmışlar*" adlı büyük eserlerin sahibidir.

1. FOUCAULT'NUN ÖZNESİ

Foucault'nun iktidarı incelemesinin temelinde "özne" sorunu yatar. İktidarı ele alması bir kuram oluşturmak ya da bir yöntembilim inşası için değildir. Bunu "*Özne ve İktidar*" da açıkça belirtir:

Tam tersine amacım insanların, bizim kültürümüzde, özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmaktır. Yapıtlarım, insanları özneye dönüştüren üç ayrı nesneleştirme kipi üzerinde durmuştur (Foucault, 2011: 58).

Bunlardan birincisi, kendilerine bilim statüsü kazandırmaya çalışan araştırma kipleri yani "genel dilbilgisi" (*grammaire générale*) alanında "*konuşan öznenin*" nesneleştirilmesi; ikincisi, ekonomideki "*üretken/emekçi öznenin*" nesneleştirilmesi ve üçüncüsü de doğa tarihi ve biyolojideki "*yaşayan öznenin*" nesneleştirilmesidir diyebiliriz. Foucault'nun öznesi "Ya kendi içinde bölünmüş ya da başkalarından bölünmüştür. Bu süreç onu nesneleştirir. Bunun örnekleri deli ile akıllı, hasta ile

sağlıklı, suçlular ile ‘iyi çocuklar’dır” (Foucault, 2011: 58). Foucault bunları “*bölücü pratikler*” olarak adlandırır.

Foucault, insan bilimlerinin keşfedildiği 19. yüzyılda, insanın bir “*bilgi nesnesi*” olarak kurulmak istendiğini, bu düşüncenin altında da, o döneme egemen olan “eskatolojik mit” nedeniyle, insanın yabancılaşmalarından kurtulacağı, kendisinin efendisi olacağı, özgürlüğünün ve kendi varoluşunun öznesi olacağı umudunun yattığını söylemektedir (Foucault, 2011b: 106). Ona göre, sırf bu nedenlerle, “insan 19. yüzyılda doğmuştur.” Foucault, “özne insan” için şu değerlendirmeyi yapar: “Kendi bilincinin ve kendi özgürlüğünün öznesi insan, özünde, Tanrı’nın bir tür bağlantılı imgesidir. 19.yüzyıl insanının bir anlamda kendini teoloji konusu haline getirmesine yol açan şey, insanın bir tür teolojileştirilmesi, Tanrı’nın yeryüzüne geri dönüşüydü” (Foucault, 2011b: 107).

Öznenin “nesneleştirilmesinin” dışında, bir “*insanın kendini özneleştirilmesi*” de Foucault’da “cinsellik” üzerinden gerçekleşir. Bu “*cinsellik öznesi*”dir. Özet olarak “*Foucault’nun iktidarının temelinde özne vardır.*”

Benim araştırmalarımın genel teması iktidar değil, öznedir (Foucault, 2011: 58). Bir iktidar teorisine ihtiyacımız var mıdır? Bir teori önceden bir nesneleştirmeyi varsaydığından, analitik bir çalışmanın temeli olarak kullanılamaz. Ancak bu analitik çalışmada da süregiden bir kavramsallaştırma olmadan yol alınamaz. (...) Bizim kavramsallaştırma çabalarımızı güdüleyen tarihsel koşulları bilmek zorundayız. Şu anki koşullarımıza ilişkin olarak tarihsel bir bilince ihtiyacımız var (Foucault, 2011: 59).

Foucault, vurgu yaptığı “*tarihsel bilinç*” kavramı ile Marksist yaklaşımını ortaya koymaktadır. O, genel teoriye, teorilere karşı spesifik (özgün) alanların kavramsallaştırılmasını istemektedir. Bu noktada Kant’ın rasyonalite yani akılcılık felsefesine de karşı çıkar. Ona göre, “siyasi rasyonalitenin aşırı güçlerini gözetim altında tutmayı” amaçlayan Kant’ın felsefesi yüksek bir beklentidir.

Bence *rasyonelleşme* sözcüğü tehlikeli bir sözcüktür. Bizim yapmamız gereken, daima rasyonelleşmenin genel ilerlemesine başvurmaktan ziyade, spesifik rasyonaliteleri analiz etmektir. (...) Örneğin, toplumumuzun aklı başında olmaktan ne anladığını öğrenmek için belki delilik alanında olup bitenleri araştırmamız gerekmektedir. Yasallıktan ne kastedildiğini anlamak için yasadışılık alanında olup bitenleri; ve, iktidar ilişkilerinin içeriğini anlamak için de, belki direniş biçimleri ile bu ilişkileri ayırtırmaya yönelik girişimleri araştırmamız gerekmektedir (Foucault, 2011: 61).

Böylece “diyalektik” yaklaşımı öne çıkaran Foucault, özne yerine “iktidar” kavramının öne çıkarılması, savunulması ve kavramsallaştırılmasına şiddetle karşı çıkar. Bunu önemsiz bulduğunu, diğer sorunları dikkate almadan (yani tarihsellikten uzaklaşarak) bağımsız biçimde iktidar olgusunun anlaşılamayacağını savunur. Bunda ısrar edilmesi ona göre *patolojik yani hastalıklıdır*. Bu iki iktidar hastalığı faşizm ve Stalinizm’dir.

Foucault “özne” olan birey (benlik) yerine, “benlik teknolojilerine” ve iktidarın kontrol ve tahakkümü altındaki benliği inceleme alanına alır. Ona göre, “*özne –olan birey- ölmüştür.*” Çünkü özne, iktidar tarafından yönetildiği için artık onun tutarlılığından, bilinçli oluşundan ve rasyonelliğinden söz edilemez.

Ona göre ‘özne’ bir iktidar alanı ve belirli pratikler seti içinde şekillendirilen toplumsal söylemler aracılığıyla üretilen toplumsal bir kurgudur. ‘Birey’ anlamın yaratıcı kaynağı değildir. Bu nedenle bağımsız olmayan benliğin bilinçli, kendini kontrol edebilen, iç bütünlüğe sahip, tutarlı ve rasyonel varlık olmasından da söz edilemez. Bunu ‘öznenin ölümü’ ile ifade eder (Baran ve Suğur, 2014: 137).

İktidar tarafından yönetilen öznenin konumları, kendisine çeşitli alanlarda tanınan imkânla sınırlıdır. Soracağı sorular bile bir “soru kafesi” içindedir ve dinlemesi de “belirli bir bilgilenme programı” kapsamındadır. Algılarının mesafesini “uygun bilgi sağanağı” belirler (Foucault, 2014: 68-69).

2. TOPLUMSAL DENETİM VE İKTİDAR

Foucault'ya göre iktidar bir “stratejik oyundur”, iktidarın amacı tahakküm uygulamak ve bireyleri kendisine itaat ettirmektir. İktidarlar bireyin bedenini ağır, etkili ve titiz biçimde kuşatır. Dolayısıyla okullarda, hastanelerde, kışlalarda, atölyelerde, konutlarda ve ailelerde rastlanılan korkunç **disipline edici rejimler** buradan kaynaklanmaktadır. Bunlar *aşırı rasyonel tahakküm teknikleridir*. Foucault, milyonlarca küçük iktidarın toplumun dokusunu oluşturduğunu, bireylerin ise tezgâhtaki kumaş olduğunu belirtmiştir. Foucault, muhalif ve aykırı duruşuyla bireylere, gündelik hayatlarının her alanına nüfuz eden iktidar ilişkilerine karşı direnmenin gerekli olduğunu ve iktidarın her bir köşeye nüfuz etmesinin, aslında her yerde direnişle karşılaşması anlamına geldiğini vurgulamıştır. O, iktidarın neliğini ve ruhunu en ayrıntılı ve somut biçimde açıklamıştır (akt. Kızılçelik, 2018: 4235). Foucault'nun “milyonlarca küçük iktidar” olarak tanımladığı ve toplumun tüm dokusuna yayıldığını söylediği iktidarlar “*mikro iktidarlardır*.”

Düşünüre göre, “çokbiçimli” ve “çokanlamlı” olarak nitelendirdiği iktidar; “ekonomik iktidar”, “siyasi iktidar”, “hukuksal iktidar”, “mikro iktidar” (kurumların içinde işleyen iktidar) ve “epistemolojik iktidar” (bireylerden bilgi edinme iktidarı) olmak üzere çok çeşitlidir (Foucault, 2015: 250-251). Bu açıklamalardan biz de bir kavram üreterek genel olarak “*herşeyin iktidarı*”® olduğunu söyleyebiliriz.

Foucault, Batı'daki büyük teknolojik dönüşümleri incelerken yalnızca sanayi tekniklerinin tarihini değil, 17. ve 18.yüzyıllardaki “siyasi teknoloji keşiflerini” de ele almak gerektiğini vurgular ve bunları iki başlık altında toplar. Bunlardan birincisi “**disiplin**” (ya da “**disiplin teknolojisi**”), diğeri ise “*biyo-iktidar*”dır.

Disiplin, bir “*iktidar mekanizması*” ve iktidara toplumun en küçük dokusunu bile denetleyebilme olanağı veren bir “*bireyselleştirme tekniği*”dir. “Birini nasıl

gözetlemeli, davranışını, tavrını, becerilerini nasıl denetlemeli, performansını nasıl pekiştirmeli, yeteneklerini nasıl çoğaltmalı, en yararlı olacağı yere onu nasıl yerleştirmeli: Benim anladığım disiplin işte budur” (Foucault, 2011: 149-150). Disiplinin büyük keşfi ilk önce orduda olmuş, daha sonra kolejler, ilkokullar ve ortaokullar olmak üzere eğitim alanında görülmüştür. 19.yüzyılda atölyelerde ve bedenler üzerinde ortaya çıkmıştır. Bedenler üzerindeki iktidar konusunu bir sonraki bölümde ayrıca ele almaktayım.

Foucault, disiplin iktidarını, aynı zamanda “*toplumsal ortopedi çağı*” olarak adlandırmaktadır. Geçmişte tümüyle cezalandırmaya dayalı toplum ve iktidar modeline karşıt olarak “disipline edici toplum” diye açıkladığı bu toplum türü ve iktidar yapısı, onun için “*toplumsal denetim çağı*” ve toplum da “*genelleşmiş ortopedi toplumdur.*” Foucault, “gözetleme toplumu” ve “büyük toplumsal ortopedi çağının” şemasını Bentham’ın çok önceden “Panoptikon” modeli ile çizdiğini vurgular. *Hapishanenin Doğuşu (Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak)* adlı eserine göre panoptikon modelinde; çevrede halka şeklinde bir bina, merkezde bir kule; bu kulenin halkanın iç cephesine bakan geniş pencereleri vardır ve çevre bina hücrelerle bölünmüştür. Bunların da, biri içeri diğeri dışarıya bakan ikişer penceleri vardır. Merkezdeki kulede bulunan tek bir gözetmen; her bir hücreye kapatılan tek bir deli, hasta, mahkûm, işçi ya da bir okul çocuğunu gözetleyebilmektedir. Arkadan gelen ışık, çevre binadaki hücrelerin içine kapatılmış küçük silüetleri olduğu gibi göstermektedir. Böylece gözetleyenin görülmediği ama hücrelerdekilerin her an görüldükleri duygusuna kapıldıkları bir “*görülmeden gözetim*” gerçekleşmektedir. Bu düzenleme, sürekli görmeye ve hemen tanımaya olanak veren mekânsal birimler oluşturmaktadır (Foucault, 2013: 295-296).

Foucault'ya göre Bentham, toplum açısından, Kant ve Hegel'den daha önemlidir. “Panoptikon, aslında, bir toplum ve bir iktidar türünün ütopyasıdır; bunlar aslında fiilen gerçekleşmiş olan ütopyadır. Bu tür bir iktidar, panoptizm adını tam olarak alabilir. Panoptizmin egemen olduğu bir toplumda yaşıyoruz” (Foucault, 2015: 224). Bentham'a göre panoptik kontrol, bakılan kadar bakanın da tabi kılınmasıyla sonuçlanır. Kimsenin muaf olmadığı ve “iktidarın uygulandıkları kadar onu uygulayanları da, yani herkesi etkisi altına alan” bir mekanizmadır (akt. Guattari, 2014: 139).

Ünlü düşünür, *Özne ve İktidar* adlı eserinde “*iktidarın bir töz olmadığını*”, yalnızca “*bireyler arasındaki bir tür ilişki*” olduğunu kuramsallaştırmaktadır. (Özne de bir töz değildir, “bir biçimdir ve bu biçim öncelikle ya da daima kendisiyle özdeş değildir” Foucault, 2011: 234). Ona göre, bu tür bireysel ilişkilerin mübadele, üretim ve iletişimle ilgisi yoktur ancak onlarla birleştirilebilecek spesifik ilişkilerdir.

İktidarın karakteristik özelliği, bazı insanların başka insanların davranışlarını az çok bütünüyle (ama asla tamamen ya da zorlamayla değil) belirleyebilmeleridir. Zincire vurulup dövülen bir adam kendisi üzerinde güç uygulanmasına maruz kalmaktadır. Ama bu iktidar değildir. Ne var ki, ölümü tercih ederek ağzını açmamakta ısrar etmek gibi kesin bir tavır koyabileceği bir durumda konuşmaya kışkırtılabilmişse eğer, o takdirde belli bir şekilde davranmaya itilmiş demektir. Bu durumda o insanın özgürlüğü iktidara tabi olmuştur. Yönetime boyun eğmiştir. Eğer bir birey özgür kalabilecek haldeyse, bu özgürlük ne kadar dar kapsamlı olursa olsun, iktidar onu yönetime tabi kılmayı başarabilir. *Potansiyel bir reddetme ya da başkaldırma olmadan iktidardan söz edilemez* (Foucault, 2011: 55).⁴

Foucault'nun iktidar teorisinde “*rasyonelleşme*” de önemli bir yer tutar ve hatta bu iktidarın belirleyici unsurlarından birisidir. Bu rasyonelleşme, ekonomideki üretim, üretim süreci, iletişimdeki teknikler ve bilimsel söylemlerdeki rasyonelleşmeden farklı olarak “iktidar üzerinde aralıksız olarak çalışır.” İnsanların insanlar tarafından

⁴ İtalik vurgulamalar bana ait.-HC

yönetilmesi (bireyler arasındaki iktidar ilişkisi), ona göre belli bir rasyonalite türü gerektirmektedir, ancak “araçsal şiddet” gerektirmez (Foucault, 2011: 55). Bu bağlamda, Foucault’nun iktidarın rasyoneliteye (akılcılığa) dayanması ve şiddet gerektirmediği görüşü kanımca çok tartışmalıdır. Çünkü, yasal otoritenin en büyük ve en önemli kaynağı (organı, aygıtı) olan “devlet” şiddet kullanma yetkisine sahip bir yapıdır. Ve geçmişte görüldüğü gibi günümüzde de pek çok konuda akılcı davranmamaktadır.

Peki, Foucault’ya göre iktidar nasıl “*uygulanır*”, nasıl “*işler*”, bireyler üzerinde uygulandığında “*ne olur*” yani “*iktidar metafiziği*” ve “*iktidar ontolojisi*” nedir? Foucault, iktidar ilişkilerini dil, göstergeler ve simgeler sistemi ya da aracıyla bilgi taşıyan ilişkilerden ayrı tutarak; “ *taraflar arasındaki ilişkilere gönderme yapan*” kavram olarak değerlendirir. O, iktidar ilişkilerini, hangi yolla iletilirse iletilsin bir “*nesnel kapasite*” olarak görür ve “*iletişim ilişkilerinden*” ayırır. “Global-bütünsel” bir iktidar olmadığı yönündeki düşüncesini “*iktidar diye bir şey yoktur*” cümlesiyle açıklar. Ona göre var olan iktidar, sürekli vurguladığı biçimde “*bireylerin*” “*başka bireyler*” üzerinde uyguladığı iktidardır (Foucault, 2011: 69-73).

Foucault, bir yandan global iktidar olmadığını söylerken, birkaç sayfa sonra, tahakküm tekniklerini anlatırken, tahakkümün toplumun en ince dokularında bile rastlanabilen “*global bir iktidar yapısı*” olduğunu savunur. Bu tahakküm yapısı, aynı zamanda rakipler arasında uzun süreli bir çatışmada elde edilmiş ve pekiştirilmiş stratejik bir durumu da gösterir! (Foucault, 2011: 82).

Foucault, iktidar ilişkilerinin belli bir yönde güdümlenmesi ve müdahaleci gelişimine “*dispositif*” (düzenek, mekanizma) adını verir. Bu aynı zamanda bir “*bilme biçimidir*” ve bilgiler böyle biçimlenir. Dispositif, hesaplı kitaplı bir oluşumdur. Bu kavram pek çok unsuru (yaşayan varlıkların davranışları, dil ve söylemleri, insanları

denetleme amaçlı total kurumlar, dinler, okullar, mimari yapılar, idari önlemler, felsefe vd. gibi) içeren heterojen bir yapıdır. “Dispositif şudur: Bilgi türlerini destekleyen ve bilgi türlerince desteklenen iktidar ilişkileri stratejileri” (akt. Kızılkaya, 2013: 22). Dispositifi bir “bilme biçimi” olarak gören Foucault, 60’lı yılların sonundan itibaren (*Kelimeler ve Şeyler* kitabıyla birlikte) bunu espisteme kavramının yerine koyar ve *epistemeyi* terkederek *dispositifi* kullanır. Ona göre, episteme tam anlamıyla “söylemsel bir dispositiftir/düzenektir” (Revel, 2012a: 66).

Foucault’nun eserlerinde insan ve onu teslim almaya çalışan antropolojik yaklaşımlar, iktidar ilişkileri ve stratejiler ele alınmaktadır. Bu bağlamda kullanılan dispozitif kavramı, insan tarafından içselleştirilecek kimlikler üretildiğini ve insanın yönetmeden yönetilmesine olanak sağlandığını ortaya koyan bir analitik araç olarak değerlendirilmelidir (Kızılkaya, 2013: 39).

Böylece Foucault’nun dispositifi-düzenekleri, iktidarın maddi aygıtlarını, yani iktidar tarafından kullanılan uyruklaştırma/tabi kılma tekniklerini, stratejilerini ve formlarını içeren “iktidar düzenekleri”, “bilgi düzenekleri”, “disiplinci düzenekler” ve “cinsellik düzenekleri” gibi çok çeşitli alanları kapsar (Revel, 2012a: 64). Foucault’nun cinselliğin düzenleyici bir düzenek olduğuna ilişkin radikal düşüncesi, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımında içerilen doğal ve kültürel ayrımını tahrif eder (McNay, 2012: 322). Bir dispositif-düzenek içinde söylemler, kurumlar, mimari düzenlemeler, tüzüğe ilişkin kararlar, yasalar, yönetsel ölçüler, bilimsel ifadeler, felsefi, ahlaki, insani yani söylenenler kadar söylenmeler şeyleri de içerir. Düzenek, “ayrışık bir birlik” ve bir “elemanlar arasındaki ağdır” (Revel, 2012a: 65).

Toplum da, “tek bir iktidarın uygulandığı üniter bir gövde” değil, farklı iktidarların yan yana gelmesidir. Bu yan yanalıkta karşılıklı ilişki, koordinasyon ve hiyerarşi vardır. Ona göre, “*toplum, farklı iktidarların bir takımadasıdır*” (Foucault, 2011: 145).

Foucault, iktidarın rızaya dayalı olduğunu da düşünmez. O, iktidarın bir “konsensüs”, öznelar arası bir alan, ortak bir eylem olabileceğı düşüncesini çürütür. Ona göre, iktidar yalnızca “edimde” vardır. Bunun başka bir anlamı da, *iktidarın rıza göstermeyle bir ilgisi olmadığıdır*. İktidar ilişkileri önceden var olan ya da durmadan yinelenen bir rızanın ürünü olabilir; ama kendi doğası gereğı, *bir konsensüsün dışavurumu değildir*. Görüldüğü gibi, Foucault’nun iktidarın meşruiyeti konusunda, ortada bir “rıza/kabul” olup olmadığı konusundaki görüşleri çok net ve berrak değildir. Önce, iktidarın “rızaaya dayalı olmadığını” söyler, ardından iktidarın “konsensüse dayalı olmadığını” söyleyerek durumu yumuşatır ve en sonunda da iktidar ilişkilerinin “önceden var olan bir rızanın ürünü” olduğu ama kendisini “edimle ortaya koyduğunu” vurgular. Nitekim *Özne ve İktidar*da “temel bir iktidar ilkesi bulunmadığı” gerçeğıyle yüzleşiriz.

İktidar ilişkileri, *toplumsal ağlar* bütününde kök salmıştır. Ancak bunu derken, topluma, en küçük ayrıntısına kadar hâkim olan *asli ve temel bir iktidar ilkesi bulunduğunu anlatmak istiyor değiliz*. Tersine, başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunma imkânından (ki bu, her toplumsal ilişkiyle eşkaplamlıdır) yola çıkarak, çeşitli bireysel ayrılık, amaç, bize ve başkalarına verilmiş *araç biçimleri*, az çok kısmi ya da bütünsel *kurumsallaşma biçimleri*, az çok düşünülmüş *örgütlenme biçimleri*, *farklı iktidar biçimlerini* tanımlar. Belli bir toplumda insanların başkaları tarafından yönetilmesinin çok çeşitli biçimlerine ve ortamlarına rastlanabilir (Foucault, 2011: 79).⁵

Bu bağlamda *öznenin* anlamı da yeniden gündeme gelir. Foucault’da “Özne sözcüğünün iki anlamı vardır: denetim ve bağımlılık yoluyla *başkasına tabi olan özne* ve vicdan ya da özbilgi yoluyla *kendi kimliğine bağlanmış olan özne*. Sözcüğün her iki anlamı da *boyun eğdiren ve tabi kılan bir iktidar biçimi* telkin ediyor” (Foucault,

⁵ İtalikler bana ait.-HC.

2011: 63).⁶ Boyun eğdiren ve tabi kılan iktidar mekanizmaları aslında “*sömürü ve tahakküm mekanizmalarıyla*” ilişkilidir.

Bu noktada, Foucault’nun “korkusuz konuşma” anlamına gelen *parrhesia*’sından da söz etmek gerekir. Hakikati söylemekten çekinmeyen *parrhesiastes* kişisi, boyun eğdiren ve tabi kılan bir iktidarlara karşı kolektif olarak da ortaya çıkar ve ona göre çıkmalıdır. “*Parrhesia* hem saygı hem de korku uyandırır. Doğruyu yayma yolu budur: doğruyu ifade etmek. Sessizlik (...) onaylamaktır. Adaletsizliğin altında kalmaktır. (...) Adaletsizlik en açık şekilde, retorikten uzak bir şekilde ifade edilmelidir” (Evren, S., 2012: 220). Bu *kolektif parrhesia*’dır. Konuşmaya başlayan kişi (*parrhesiastes*) statüsünü düşünmez, aracıları hesaba katmaz, Foucault’nun ‘özgürlüğün en yüksek icrası’ dediği, ‘*parrhesia özgürlüğünü*’ kendisine tanıtır (Evren, S., 2012: 221). Bu yöntem ve edimle “*kendi kimliğine bağlanmış olan özne*” olunmuş olur. *Kolektif parrhesia*, aynı zamanda “*yönetilenlerin parrhesiası*”dır. Öznenin varoluşunu bir anlamda “varoluş estetiği” ile açıklamaya çalışan Foucault, *Özne ve İktidarda*, “hakikat” arayışını sürdürürken, hakikate “değişik hakikatler olduğunu düşünmeyecek kadar” çok inandığını belirtir. Hükümetlerden “bütün hakikati anlatmalarının beklenmediğini” ama yönetenlerin nihai amaçlarının ne olduğu konusunda “belli ölçüde” hakikati anlatmalarının talep edilebileceğini kaydeder. Bu hem bilgi adına, hem yurttaş olma adına ve hem de edindikleri deneyim adına sorgulanabilecek olan ve sorgulanması gereken “*yönetilenlerin parrhesia*”sı yani “özgür konuşması”dır (Foucault, 2011: 267).

⁶ Alıntındaki italikler bana ait.-HC.

3. BİYO-İKTİDAR (SİYASİ ANATOMİ)

Foucault'nun "siyasi teknoloji" keşiflerinin ikincisi olarak gördüğü "biyo-iktidar", iktidarın, ordu ve eğitim alanından sonra bedenler üzerindeki tahakkümüdür. Bireylerin bedenlerini, davranışlarını hedefe koyan bu iktidar teknolojisi, bireyselleştirici bir uygulamaya yönelmiştir. "Bu genel hatlarıyla, bir tür *siyasi anatomi*, *anatomi-siyasettir*, bireyleri anatomikleştirmeyi hedefleyen bir anatomidir" (Foucault, 2011: 151).

18. yüzyıldan itibaren "*insan yaşamının bir iktidar nesnesi*" haline geldiğini (2011: 152) söyleyen Foucault, birey olarak öznenin öldüğünü söyler ve "*beden*"e yönelir. İktidarlara karşısında bireyin benliğinin yok olduğunu, iktidarın tahakkümü sonucu insan bedeninin bir "makine" haline getirildiğini ileri süren Foucault için artık "*ütöpik bedenler*" söz konusudur.

Foucault, 70'li yıllardaki analizleri ile bedeni her şeyden önce "*işkencelerin ve cezaların bir kaydedilme yüzeyi*" olarak incelemenin söz konusu olduğu bir iktidar kavramından, tam tersine, "*bedene biçim vermeye, düzeltmeye ve yeniden biçim vermeye çalışan*" başka bir iktidar kavramına nasıl geçildiğini anlamaya çalışır (Revel, 2012a: 23). Foucault bedeni yeniden tanımlamaya başlamıştır. Beden artık "*Olayların kaydolma yeri*", "*Ben'in ayrışma yeri*" ve "*sürekli aşınan hacimdir.*" Beden iliklerine kadar tarihle doludur ve "tarih bedeni kemirmektedir" (Foucault, 2011b: 238). Bir başka açıdan bakınca, bu, *kültürün bedenselleştirilmesidir*. Bedene işkenceler ve cezalar kaydedildiğinde "*negatif/kötücül kültürden*"®; şifa, süs, inanç, sağaltma, cinsellik ya da aidiyet gibi amaçlar taşıyan dövme biçiminde yapıldığında ise "*pozitif/olumlu kültürden*"® söz edebiliriz.

Beden, kültürün kendi izlerini üzerine tarihsel olarak kaydettiği bir alan kabul edildi ve böylelikle de uzun bir süre antropoloji literatüründeki yerini ve önemini koruyabildi. (...) Bu bağlamda klasik antropoloji metinlerinde bile

beden, kimi zaman kültürün ve sosyal yapının; dövmeyle, giysiyle, ritüelle, dansla yansıma imkânını bulduğu bir alan olarak anlatıdan dışlanmamıştır (akt. Fırat, 2019: 13).

Foucault, 17. yüzyılın sonundan itibaren “yeni bir iktidar” biçimi oluştuğunu ileri sürer. “*Biyo-iktidar*” olarak tanımladığı bu yeni iktidar biçimi, yaşama iki şekilde müdahale eder:

1. Disiplinci iktidar (insan bedenini bir makine olarak görür),
2. Nüfusun biyo-politiği (bedeni bir doğal tür olarak görür.) Biyo-iktidar “*tahakkümcüdür*” (zorba, hükmedici), “*hegemonya*” (baskı, üstünlük) kurar.

Foucault, *Cinselliğin Tarihinde*, cinselliğin iktidarın bedenler ve onların maddesellikleri, güçleri, enerjileri, duyumları ve hazları üzerindeki etkileri çevresinde düzene soktuğu en spekülâtif, en ideal ve en içsel öge olduğunu ileri sürer (akt. McNay, 2012: 321).

Han (2019: 29), Foucault’nun “iktidar”ının, 17. yüzyıldan itibaren tanrı benzeri bir egemenin, kılıçla sağlanan, “ortadan kaldırmayı” hedefleyen bir “ölümcül iktidar” değil, yaşamsal bir “disiplin iktidarı” olduğunu söyler.

Egemenin, hükümdarın iktidarından disiplin iktidarına geçiş üretim biçimindeki dönüşümün, tarımsal üretimden endüstriyel üretime geçişin sonucudur. Yaygınlaşmakta olan endüstrileşme bedeni disipline etmeyi ve makineli üretime uygun hale getirmeyi zorunlu kılmıştır. Disiplin iktidarı bedene işkence etmektense onu bir normlar sistemine sokar. Hesaplı baskı beden her parçasına işler ve otomatikleşmiş alışkanlıklara kadar yayılır. Bedeni bir üretim makinesi haline sokar (akt. Han, 2019: 29).

Biyoiktidar bireysel cinsel ve üremeye ilişkin davranış meselelerinin, milli politika ve iktidar meseleleriyle birbirine bağlandığı bir nüfusun üyeleri olarak öznelerle haşırneşir olan politikadır (Collier, 2014: 181). Bireyin gündelik hayatını planlayan, yaşamının sınırlarını oluşturan bir iktidar mekanizması/düzenegî/dispositifidir. Amaç, iktidar tarafından belirlenmiş düzeneğin içinde tutulan, otoriteye itaat etmekten çok, bu düzeneğin doğrularını içselleştiren ve boyun eğen bilinçli bir bireyin

toplumsallaştırılmasıdır (Sustam, 2014: 226). Hayata nüfuz eden eden biyoiktidar, sağlığın, doğumun, kaliteli yaşamının bireyselleştirildiği, insanın özneleştirildiği biyopolitik bir güvenlik mekanizmanın etkinliğine ve insanın gündelik yaşamına yönelik bir politikanın normlarına/kurallarına işaret etmektedir (Sustam, 2014: 226-233). Foucault, disiplinin, denetlediği bedenlerden dört nitelikle donatılmış bir “bireysellik” yarattığını söylemektedir. Buna göre disiplin (mekânsal dağıtımlar sayesinde) *hücrese*dir, (faaliyetlerinin şifrelenmesi nedeniyle) *organiktir*, (zamanın birikimli hale getirilmesi sayesinde) *oluşumsaldır* ve (güçlerin birleştirilmesi sayesinde) *birleştiricidir* (Foucault, 2013: 250). Görüldüğü gibi, Foucault’nun biyo-disiplini aynı anda dört farklı özelliği içerebilmektedir.

Bedeni daha çok yaşatarak daha çok verim almayı amaçlayan bu disiplin iktidarının pratikteki uygulamaları, kitleleri (nüfusu), “*üretim ve üreme yığını*” (Han, 2019: 30) olarak görür.

Sonuç olarak, iktidarın tebaayla veya dahası bireyle ilişkisi, iktidarın bireylerin mallarını, zenginliklerini ve gerektiğinde vücutlarını ve kanlarını almasını sağlayan bu bağımlılık biçimi olmamalıdır sadece; bu nüfusu özellikle üretme makinesi olarak, zenginlikler, mallar, başka bireyler üretmek için kullanmak istiyorsak, iktidar bireyler üzerinde, dikkate alınması gereken bir tür biyolojik bütün oluşturduğu ölçüde uygulanmalıdır (Foucault, 2011: 152).

Foucault’ya göre, günümüzde fabrika, okul, psikiyatri hastanesi, hastane, hapishane gibi kurumların amacı, bireyleri kurumlara “kapatmış” olsa da, onları dışlamak değil “sabitlemektir.” Ona göre fabrika bireyleri “üretim aygıtına”, okul “bilgi aktarım aygıtına”, psikiyatri hastanesi ve hapishaneler “ıslah/normalleştirme aygıtına” bağlayarak dışlamamış olur! (Foucault, 2015: 245). O bunu *Büyük Kapatılmada* “dışlama yoluyla içerme” olarak tanımlar (Foucault, 2015: 246).

İktidarın “nüfusu keşfetmesi”, bedenler üzerinde “üremeye yönelik” politikalar geliştirmesi, aslında Foucault’nun kendi keşfi ve tanımlamasıdır. “Biyo-iktidar” ya da

“anatomo-siyaset” olarak yeni kavramlar üreten Foucault’nun bu görüşü tartışmalıdır. Çünkü günümüzde iktidarlar, onun ifadesiyle “kılıçla sağlanan ortadan kaldırma ve ölümcül iktidar” politikası yerine yaşamsal bir “disiplin iktidarı” olmuştur ama bu tüm ülkeler için geçerli değildir. Hatta tam tersi uygulamalar vardır. Foucault’nun sözünü ettiği iktidar yapılarının insan bedenlerini “üretim makinesi” olarak amaçladıkları iddiası çok havada kalmaktadır. Nüfus artışı ve toplumsal düzen ve refah için alınan önlemlerin “amacı” mutlaka çocuk yapmayı özendirmek değildir. Zorunluluk ve kaliteli yaşamı amaçlamak başkadır. Bugün nüfusu çok yüksek ülkeler, bedenleri bir “üretim makinesi” olarak görmez, tam tersine insan üretimini tek çocukla “sınırlar.” Zaten Foucault’nun cümlesi, “istiyorsak”, “oluşturduğu ölçüde”, “dikkate alınması gereken” gibi şartlı birer istek cümlesidir ve onun *arzunu dile getirmektedir*. (“... nüfusu özellikle üretme makinesi olarak, ... başka bireyler üretmek için kullanmak istiyorsak”, “iktidar bireyler üzerinde, *dikkate alınması gereken* bir tür biyolojik bütün *oluşturduğu ölçüde*.” -Foucault, 2011: 152). Öte yandan, 17. ve 18. yüzyıllardaki “bedene işkence yapma” uygulaması 21. yüzyılda da varlığını korkunçluğu ile sürdürmektedir. Düşmanları ya da muhalifleri ortadan kaldırmak, zindanlara atmak, psikolojik-sembolik şiddet uygulamak pek çok ülkede devam etmektedir. İlk akla gelen, ABD’nin Irak’ı işgalinden sonra ortaya çıkan Ebu Gureyb Cezaevi’ndeki fiziksel ve cinsel işkenceler ile Afganistan’ı işgalinden sonra Küba’da kurduğu Guantanamo Toplama Kampı’nda tutuklulara uyguladığı sistematik işkencelerdir. Üstelik Foucault’nun sözünü ettiği “işkenceler tarihi” (bedeni işkencelerin yüzeyi yapmak), çok önceki yüzyıllara, coğrafi keşif dönemlerine ve insanlığın varoluş tarihine kadar gitmektedir. Onun “bedeni daha çok yaşatarak daha çok verim almayı amaçlayan bu disiplin iktidarı” dediği iktidar türünün, tam tersine döndüğünü de söylemek mümkündür. Foucault yaşayıp günümüzde her gün binlerce insanın ölme

terkedildiği Covid-19 küresel salgın günlerine⁷ tanık olsaydı, teorisinin çok çabuk yıkıldığını da görmüş olurdu. Zaten teorisini-kavramsallaştırmasını, yukarıda vurguladığım gibi kendi arzusu üzerine inşa etmişti. İktidarın tebaayla-bireyle ilişkisinin – “gerektiğinde” ve “sadece” gibi sözcüklerde kendisini bulan– şartlı ve isteğe dayalı yapısı da bunu kanıtlamaktadır (“... *gerektiğinde* vücutlarını ve kanlarını almasını sağlayan bu bağımlılık biçimi olmamalıdır *sadece*”).

Sanayileşmenin (sanayi kapitalizminin) insan bedenini “emek” olarak sümürmesi ve Foucault’nun bunu “insan bedenini bir makine olarak görür” diyerek ifade etmesi doğrudur ama bunu –üremeye dayalı- biyo-iktidar kavramı ile açıklamaya çalışması yanlıştır. Bunu kendi yazılarında da görmekteyiz. Foucault, kavram üretme fetişizmine yenik düştüğü için olsa gerek, kavramları ile kafaları karıştırır. Bu kendi kafasının karışıklığından kaynaklanıyor olmalıdır. Kimi yerde “*anatomo-siyasete karşıt olarak, biyo-siyaset*” (2011: 152) diyerek siyasetin (iktidarın) bedenler(anatomi) üzerindeki uygulamasını, biyo-siyasetten ayrı ve birbirine karşıt gibi gösterir; kimi yerde de “*bireylerin bedenlerini ... hedefleyen... iktidarın bireyleştirici teknolojisi ... bir tür siyasi anatomidir, anatomo-siyasettir*” (2011: 151) diyerek iki kavramı aynılaştırır...

Foucault “anatomo-siyaset” ile “biyo-siyaset” kavramlarını “cinsellik” noktasında birleştirir. İktidarların cinsellik politikaları, ona göre, aynı zamanda bir “gözetleme teknolojisi” olarak bedenleri disipline etmeye yöneliktir.

İktidar materyalistleşti. Özünde hukuksal olmaya son verdi. Beden, hayat gibi bu gerçek nesneleri ele almak *zorunda*. Hayat iktidarın alanına giriyor: Bu, insan toplumlarının tarihinde en temel, hiç kuşkusuz en önemli değişimlerden biridir. (...) Aslında cinsellik çok kesin olarak bedenin bireysel disiplinleri ile nüfusun düzenlenmesi arasındaki eklem noktasına yerleşmiştir. Cinsellikten

⁷ Bu satırların yazıldığı tarihte tüm dünyadaki Covid-19 ölümleri 57 milyona ulaşmıştı.-HC.

yola çıkarak bireylerin gözetlenmesi *sağlanabilir* ve (...) bu cinsellik denetimi dolayısıyla –ve bahanesiyle– öğrenciler, yeniyetmeler, yaşamları boyunca, her an, uykudayken bile *gözetlenebilirler*. Demek ki cinsellik, bir “disipline etme” aracı haline gelecektir. (...) Cinsellik anatomo-siyaset ile biyo/siyaset arasındaki birleşme noktasındadır, disiplinlerin ve düzenlemelerin kavşağıdır (Foucault, 2011: 153).⁸

Foucault’nun, yukarıda gördüğümüz “biyo-iktidar” ve “anatomo-siyaset” konusundaki kesin bir gerçekliğe dayanmayan, şartlı ve istek-arzu ifade eden cümleleri gibi, cinsellik ve gözetleme konusundaki ifadeleri⁹ de tam bir kesin gerçekliğe dayanmamakta ve “gereklilik ve olasılık kipi” ifade etmektedir.

Düşünürün çelişkileri, disiplin toplumu kavramı çerçevesinde de kendisini göstermektedir. Uzun uzun disiplin toplumunu savunan yazar, iktidarın siyasi bir bedeli olduğunu ve iktidarın çok şiddetli davranması durumunda isyanlara, direniş ve itaatsizliklere yol açacağını söyleyerek (2012: 94) “*disiplinsiz toplum*” kavramını savunmaya başlar! Ona göre, artık, “disiplin toplumu krizdedir.” Günümüzün iktidarlara işleyebilmek için değil “gizlenebilmek için”(!) geniş bir bilgi ağına gereksinim duymakta ve “gangster örneğine” artık uymamaktadırlar (2012: 244). “Şu son yıllarda toplum değişti, bireyler de; giderek daha çeşitli, farklı ve bağımsız oldular. Disipline boyun eğmeyen insan kategorileri artmaktadır, öyle ki disiplinsiz bir toplumun gelişimini düşünmek zorundayız. Yönetici sınıf her zaman eski tekniğin damgasını taşır, fakat gelecekte, bugünün disiplinci toplumundan ayrılmamız gerektiği açıktır” (Foucault, 2012: 247). Yönetici-iktidar sınıfının, her zaman eski tekniğin damgasını/istencini taşıdığını söyleyen yazar, bir başka yerde, “iktidarlara bireysel ya da kolektif istençlerden ve çıkarlardan yola çıkarak değil, çok sayıdaki sorun ve

⁸ İtalik vurgulamalar bana ait.-HC.

⁹ (“Beden, hayat gibi bu gerçek nesneleri ele almak *zorunda*”, “bireylerin gözetlenmesi *sağlanabilir*”, “gözetlenebilirler.”)

bunların etkisinden oluşup, işlev gördüğünü” (2012: 111) ileri sürer! Foucault konusunda çalışan araştırmacılarda bu çelişkileri vurgulayanların sayısının az ya da hiç olduğunu söylemek gereklidir.

Foucault, iktidar ile rıza üretimi konusunda da ayrıntılı biçimde görüş beyan etmiştir. İktidarın (otoritenin) rızaya dayalı olmadığını vurgulayan Foucault, “boyun eğdiren” (tahakkümcü, hegemonik) otoriteyi, temel Marksist görüşleri uyarınca eleştirmesi ve reddetmesi gerekirken, kendisiyle çelişkiye düşecek ve inkâr edecek derecede “savunur” da:

Nedense bu fikir [“iktidar kötüdür”-HC] genellikle bana atfedilmiştir. Oysa benim düşüncelerimle yakından uzaktan ilgisi yoktur. *İktidar kötü değildir. İktidar stratejik oyunlardır. İktidarın kötü bir şey olmadığını aslında çok iyi bilmekteyiz. Örnek olarak cinsel ilişkiye ya da aşk ilişkilerine bakalım. Şeylerin kolayca tersine çevrilebileceği açık bir stratejik oyunda bir başkası üzerinde iktidar uygulamak kötülük değildir. Bu, sevginin, tutkunun, cinsel zevkin bir parçasıdır*” (Foucault, 2011: 244).

Özne ve İktidardaki bu görüşlerini *Büyük Kapatılma* adlı eserinde de sürdüren Foucault, “İktidar baskı yapmaz; iki nedenle: Birinci olarak, en azından bazı kişilere zevk sağlar. Tüm bir libidinal zevk düzeni, tüm bir iktidar erotiği vardır; bu, iktidarın sadece baskıcı olmadığını kanıtlar. İkinci olarak, iktidar yaratabilir” (Foucault, 2015: 275).

Foucault ‘biyo-iktidar’ kavramını önerirken “iktidar mekanizmalarının, bireylerin bedenlerine dolaysız bir şekilde nüfuz ettiğini” söylüyordu. Kendisi de, ürettiği matris tarafından bertaraf edilmekte, ütopyasını yıkmaktadır.

Judith Butler, “*Bedenler ve İktidar, Tekrar*” adlı makalesinde Foucault’nun beden-iktidar ilişkisini şöyle değerlendirir: “*Beden bazı bakımlardan ya da bir dereceye kadar iktidar tarafından imal edilir. Foucault’nun tanımında da bu durum açıkça görülmektedir. Örneğin, Hapishane’nin Doğuşu’nda cezalandırma*

sistemlerinin, bedenin ekonomi-politiğinin içine yerleştirildiğini yazar” (Butler, 2012: 275).

Butler, Foucault’nun *Hapishane’nin Doğuşu*’ndaki ifadesini şöyle alıntılar: “İktidar ilişkileri (bedene) doğrudan müdahale eder: onu kuşatır, damgalar, eğitir, işkenceden geçirir, belirli görevleri yerine getirmesi, törenlere katılması, etrafına birtakım işaretler göndermesi için zorlar” (Butler, 2012: 275). Foucault bu noktada, Freud’un din psikanalizi yorumu ile paralellik gösterir. Freud dinsel törenlerin işlevini yorumlarken, adeta dinsel yapının (sistemin) insan bedenleri üzerinde “cezalandırma” yoluyla tahakküm kurduğu ve insanların bundan kaçırma için tekrarlanan törenlere sığındığını anlatır. “Törensellik aracılığıyla ‘suçluluk duygusu’ mahremiyetine de bir göz atılabilir; gerçekten de, törenselliğin –buna tövbe ve yakarmayı da ekleyebiliriz- tahmin edilen ve çekinilen bir cezayla ilgili önleyici değeri vardır. Vecibelere uymak, ‘savunma ve korunmaya’ yönelik bir önlem anlamını da kazanmaktadır böylece” sözleri ona aittir (akt. Ricoeur, 2007: 207).

Foucault’ya göre beden, ancak hem “*üretici bir beden*”, hem de “*tabi kılınmış bir beden*” olduğunda “*kullanışlı bir güce*” dönüşür. Bir bedene dayatılan iktidar, bedenin siyasal teknolojisinin bir parçası olarak anlaşılmalıdır Butler’a göre (Butler, 2012: 276). Butler, Foucault’nun “beden”i hem insan hem de kurum olarak kullandığına işaret eder:

Beden de böyle maddesel bir şeydir ama hapishane de öyledir. (...) Foucault’ya göre, özne teorisinin ötesinde kavramsallaştırılan failliğin stratejinin bir eylemi olduğunu, o stratejinin de hapishanenin maddeselliğinin bedenin maddeselliği üzerinde ve onun aracılığıyla ve onunla gerilim içinde etkin hale getirilmesinden müteşekkil olduğunu not edelim (Butler, 2012: 278-279).

Revel’e (2012b) göre, Foucault’da kimlik eleştirisi biyopolitika kavramını geliştirmesinden oldukça uzun zaman önce ortaya çıkmıştır. İlk olarak, *Deliliğin Tarihi*’nde, akıl ve akıldışı arasındaki büyük bölünme bağlamında, kimlik *aynı*’nın

iktidarıyla ilişkilendirilerek eleştirilir. Öz (kimlik, benlik), klasik çağın epistemisinin (bilgisinin) bize dayattığı şeydir.

Çünkü bir başkalık figürü olarak görünen şey –aynı’nın kendine ait bir şey olarak tanıyamadığı şey- yine de aynı’yla bağıntılı bir çeşitlenme, bir sapma, bir mesafe olarak tanımlanır. Dolayısıyla her kimlik, onu olmadığı bir şeyle (negatifin, tersine çevrilmiş ikizinin veya dışsallığın bir türü olarak) ilişkilendiren bir özdeşleştirmeye mahkûmdur; farklı, özdeş-olmayan ve kimliğe dair-olmayan (*non-identitaire*) bir şey olarak ele alınması gereken şey böyle bir diyalektik manevrayla nüfuz etmek, bariz bir iktidar hamlesi, dolayısıyla bir şiddet eylemidir (Revel, 2012b: 10).

Judith Revel 3(2012a), asıl meselenin, toplumsal ve siyasal düzeni oluşturan yönetim stratejilerinde kimliği sabitleyen, örgütleyen, denetleyen ve bir hiyerarşiye sokan “epistemolojik mekanizmaları” anlamak olduğunu söyler. Foucault’daki radikal kimlik eleştirisi, 1960’lardan itibaren, iktidar yani bilgilerin (epistemenin) çözümlemesine yönlendirmektedir bizi. Foucault daha sonra, 1982’de şunları söylemiştir:

“Bu iktidar biçimi bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder” (akt. Revel, 2012b: 11).

Bu noktada “*iktidarların da birer beden teknolojisi*”[®] olduğunu söyleyebiliriz. Bruno Latour’a göre, teknolojilerle iç içe olan insanın kendisi de aslında bir makine, bir robottur. Bruno Latour insanı nöronlarla, itkilerle, egoist genlerle, temel ihtiyaçlarla ve ekonomik hesaplarla donatılmış bir “canlı robot” olarak tanımlar. Bu yaklaşıma “*iktidar teknolojileri*”[®] boyutunu da ekleyebiliriz. İktidarlar artık bedene biçim vermeye, düzeltmeye ve yeniden biçimlendirmeye başlamışlardır. Tıpkı bedene eklemlenen iç ve dış protezler gibi. Foucault, “eski iktidarların” yerini bu tür “yeni iktidarların” aldığını söyler ve bunları inceleme konusu yapar. Bu durumda artık, “*iktidarlar da birer beden teknolojisidir*”[®] (Cevizoğlu, 2019b: 148).

Foucault'ya göre, iktidarların tahakkümü sonucu insan bedeni bir “makine” haline getirilmiş, böylece “özne ölmüş” ve ortada yalnızca “ütopik bedenler” kalmıştır. Bu nedenle Foucault, “özne” olan birey yerine, “benlik teknolojilerine” ve iktidarların kontrol ve tahakkümü altındaki benliği inceleme alanına alır. Ona göre, “özne –olan birey- öldüğü” ve artık iktidar tarafından yönetildiği için artık onun tutarlılığından, bilinçli oluşundan ve rasyonelliğinden söz edilemez (Cevizoğlu, 2019b: 148).

Baudrillard, insanla makine özdeşliğini “Klasik (hatta sibernetik) bir perspektiften bakıldığında teknoloji, vücudun bir uzantısıdır” (akt. Cevizoğlu, 2019b: 155) sözleriyle daha da net ifade eder. “*Makine-insanın*” (Cevizoğlu, 2019b: 155) tamirhanesi de hastanelerdir.

Foucault, son yıllarında iktidar sorununu, geleneksel biçimde egemenlik ve devlet kavramlarını içeren “hukuksal/kurumsal” modeller yerine, iktidarların öznelerin bedenlerine ve yaşamlarına müdahale ettiği “biyo” modellerle açıklıyordu. Buna göre, Devlet, özneler üzerinde hem “*siyasal teknikler*” (polis-bilim) uyguluyor, hem de özneyi kendi kimlik ve bilincine bağladığı kadar dışsal bir iktidara da bağlayan “*kendilik teknolojileri*” uyguluyordu (Agamben, 2017: 13-14).

Seksenli yılların başlarında Foucault “kendilik teknolojileri” ile ilgilenmeye başladı. Bu terimle “insanların, sadece davranışlarının kurallarını belirlemekle kalmayıp bizzat kendilerini dönüştürmeye, kendi orijinal varlıklarında değişimler yapmaya ve yaşamlarını belli estetik değerler taşıyan ve belli stil kriterlerine uyan bir eser haline getirmeye çalışırken kullandıkları” “bilinçli ve arzulanan pratikler”i kasteder (akt. Han, 2019: 34).

Foucault'nun biyo-iktidar kavramına eleştiriler de yapılmaktadır. Bernard Stiegler, biyo-iktidar kavramının günümüze uygun olmadığı eleştirisini dile getirir. Ona göre, bu kavramın yerini artık “*psiko-iktidarın psikolojik teknikleri*” almıştır (Han, 2019: 33).

4. ALTHUSSER'DE DEVLETİN İDEOLOJİK AYGITLARI (DİA'LAR)

Louis Althusser, 1960'larda Marx'ın yapısalcı yorumunu savunarak “Yapısal Marksizm” yolunu açan Fransız Marksist filozoftur (Morris, 2004: 508). Foucault'nun da hocasıdır.

Althusser, sağlıklı bir beden ve zihne sahip değildi. Birkaç kez klinikte yatmış, elektro şok tedavisi görmüş ve kendisinden 18 yaş büyük eşini (*Helene Rytman*) öldürmüştür. Ancak buna karşın dünya çapında en başarılı öğrencilerin çok sayıdaki zor sınavdan geçerek kabul edildikleri ve Fransa'nın en önemli bilim insanları ve filozoflarının ders verdiği en saygın yükseköğrenim kurumu olan École Normale Supérieure (ENS)'nin önemli hocalarından biri olmuştur.

Özyaşam öyküsünün anlattığı *Gelecek Uzun Sürer*'de, 1980 yılının Ekim ayında, eşi Helene ile “*karşılıklı intihar ve çifte intihar şantajları*” yaptıkları, 16 Kasım'da ise “*Helene'i boğdum!*” dediği yazmaktadır (Althusser, 2015: 534). Bir başka sayfada ise “Akıl hastanesinden çıkalı iki yıl oldu, ama adımlı bilen bir kamuoyu için ben hâlâ *kayıp biriyim*. Ne ölü ne diri, henüz gömülmemiş, ama ‘uğraşsız, esersiz.’ Foucault'nun dediği deliliği anlatmak üzere kullandığı görkemli deyim: yitik insan” demektedir (Althusser, 2015: 43).

Althusser, Foucault'nun **iktidar** kavramını açıklarken, onun birtakım “mikro-iktidarlardan” söz ettiğini ve bu mikro-iktidarların “siyasal iktidarın dehşetli biçimde gerçek ve *mütehakkim* yapısında yerleşik olduğu *mutlak monarşi* ve *aydın diktatörlük* devirlerini içerdiğini” söyler (Althusser, 2015: 507).

Althusser'e göre, her **ideoloji**, “aktörlerini ve halk kitlelerini kitlesel yanılsamalarla (hayallerle) beslemek, ama daha ziyade ve özellikle, onlara ağırlığını hissettirmemek” (Althusser, 2015: 508) özelliğine sahiptir. Althusser, *Gelecek Uzun Süre*de (2015) ideolojinin, teba üzerindeki “hissettirmeden uyguladığı ağırlığı”

anlatırken, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtlarında* (2014) bireylerin özne olarak birbirlerine hissettirdikleri ve sundukları günlük pratik ritüelleri ve “ideolojik tanıma pratiği”nden örnekler verir.

Ama birer özne olduğumuzu ve gündelik yaşamın ilk unsurlarından itibaren pratik ritüeller içinde işlediğimizi kabul etmek (tokalaşma, birini adıyla çağırma, ne olduğunu bilmesem bile sizin bir özel isminiz “olduğunu”, bu sayede biricik bir özne olarak tanındığınızı bilmem, vb.), bize ancak içinde bulunduğumuz aralıksız (öncesiz sonrasız) ideolojik tanıma pratiğinin “bilincini” verir (bilincini, yani kabul edilişini verir)... (Althusser, 2014: 124).

Foucault’nun hocası Louis Althusser’in tezi, devletlerin ideolojilerini hayata geçirirken çeşitli “aygıtlar” (araç, aparat, organ) kullandıkları tezidir. O bunlara “*Devletin İdeolojik Aygıtları*” (DİA) adını verir.

Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA’lar) nedir? DİA’lar (baskıcı) devlet aygıtıyla aynı şey değildirler. Marksist teoride Devlet Aygıtının (DA) şunları kapsadığını anımsatalım: Hükümet, İdare, Ordu, Polis, Mahkemeler, Hapishaneler vb. Biz bundan böyle bunlara *Baskıcı Devlet Aygıtı* adını vereceğiz. Baskı sözcüğü, söz konusu Devlet Aygıtının, en azından uç durumlarda (çünkü, örneğin idari baskı, fiziksel olmayan biçimlere de bürünebilir) “şiddet kullanarak işlediğini” belirtir (Althusser, 2014: 50).

Althusser’e göre DİA’lar farklı Kiliselerin oluşturduğu “Dinsel DİA”, farklı okulların oluşturduğu “Okul DİA’sı”, “Aile DİA’sı”, “Hukuki DİA”, farklı partilerin oluşturduğu “Siyasal DİA”, “Sendikal DİA”, basın ve radyo televizyonlardan oluşan “Haberleşme DİA’sı”, edebiyat, güzel sanatlar ve spor gibi alanların oluşturduğu “Kültürel DİA” olmak üzere çeşitli kurumları içermektedir (Althusser, 2014: 50 ve 51). Bunlar, “şiddet kullanarak” işleyen Baskıcı Devlet Aygıtlarından “ideoloji kullanmalarıyla” ayrılırlar.

Çalışmamız açısından “Dinsel DİA”ların nasıl işlediğine bakmak gerekir. Althusser, Machiavelli ve Feuerbach gibi iki filozofu incelediği kitabı *İki Filozofda*, dinin sivil topluma verdiği desteği “Dinin halkı var olan kurumlara dâhil etmesi, yasalara ve ordunun kurallarına itaat etmesi ve bağlı kalmasına yardım etmesiyle”

açıklar. Halkın bu “katılımcı” desteği, adı geçen kurumların olmazsa olmazıdır. Halkın ideolojik desteği Devlete verilen “muvafakat”tır. Böylece din, halkın onayını, şiddetsiz biçimde, sadece bir “Tanrı fikri” ve oradan kaynaklanan “korku” ile sağlamış olur. Ona göre bu “korku” dinin özü ve ideolojinin en ekonomik ve güvenilir biçimidir (Althusser, 2010: 134-135).



BÖLÜM II.

GEERTZ'DE KÜLTÜREL SİSTEM OLARAK DİN OLGUSU

Clifford Geertz, “yorumsal antropoloji” akımının en önemli temsilcilerinden birisidir.

Yorumsal antropoloji “simgesel antropolojinin” alt dalıdır.

Yorumsal antropoloji, kültürel antropolojiyi insan davranışı için nedensel açıklamalar bulmak yerine, insan eyleminde yorum ve anlam arayışına yönlendirmeye çalışmaktadır. Antropolojinin modeli olarak bilimi değil beşeri bilimleri (*humanities*) kurgular. Zanaat, mekanik ya da organik yapılara dayalı analogiler¹⁰ yerine tiyatro, oyun ve yazına dayalı modellerden yararlanır. Çok sayıda vakanın karşılaştırmalı incelemesinden genel önermeler çıkarsamaya çalışmak yerine, *idyografik* yaklaşımı benimser, yani içgörü ve anlam sağlayabilecek tekil vakalar üzerinde durur (Emiroğlu & Aydın, 2009: 327).

Bu yaklaşımıyla yorumsal antropolojiye, “*hümanist antropoloji*” de denmektedir. O, tek tek olayları incelemek yerine “toplumsal bireylerin” yani bireylerin toplum içindeki davranışlarının anlamını, anlamların ifadesi olan simgeleri, toplumsal kurumlar, âdetler ve geleneklere nasıl anlam yüklediğini araştırmaktadır. Emiroğlu ve Aydın’a göre (2009: 328) bu ekoldeki “antropologların görevi, ‘yerliler’in yorumlarını yorumlamaktır.” Kültürel antropolog Shery Ortner’a göre, Weber, Geertz ile özdeşleştirilmiştir.

Geertz, öncelikle pek çok kişinin tahmin ettiğinden çok daha ilginç bir düşünür ve antropologdu. Yoruma dayalı teorisinin gösterdiği gibi [*The Interpretation of Cultures*’ın (1973) en çok alıntı yapılan kısmı giriş bölümüdür], onun antropolojik çalışmaları kesinlikle ‘araştırma’ sonuçlarının analiziyle sınırlı değildir. Fakat önceki çalışmalarında kalkınma, politika vb. konularla fazla ilgilenmediği için (ki bu konuda mutlaka kendisinin de suçu vardır), öğrencisi Ortner da dâhil pek çok kişi tarafından tamamıyla yorumcu bir duruş sergilediği kabul edilmiştir. Geertz’in kendi kurduğusunun haklı çıkarmak için

¹⁰ Analoji: Ortak yönleri bulunan iki şey arasındaki benzerlik, benzeşme, andırma, çıkarım.-HC.

Weber'den yardım alması nedeniyle, Weber'in de Geertzci olduğu kabul edilmiştir (Gellner, 2012: 110).

Kanımızca, Gellner'in Geertz-Weber karşılaştırması/kıyaslaması yaparken söylediği “*Weber'in de Geertzci olduğu kabul edilmiştir*” sözü, gerçekte, anokraniktir, yani zaman sırası/akışı kaymış bir cümledir ve gerçekliği tartışmalıdır. Çünkü, Geertz'den çok uzun zaman önce yaşamış bir kişinin kendisinden sonra yaşayan birinin yolundan gitmesi (“Weber'in Geertzci olması”) hayatın akışına terstir. Bu durumda, “Geertz, Weber'in yolunu izlemiştir” demek daha doğru bir anlatım olmaktadır. Nitekim, Gellner, Geertz'i tanımlarken, daha sonra “*Geertz, Weber'in bayrağını kendi gönderine çekmiştir*” (Gellner, 2012: 110) demiştir.

Geertz “somut gerçeklik” kavramına önem verir, model kullanımına karşı çıkar. “Geertz için antropoloji betimleme, şiirsellik, edebiyat, mitoslar, simgeler ve insanı diğer türlerden farklı kılan diğer özelliklere dayanmalıdır” (Emiroğlu & Aydın, 2009: 328). O, simgelerin kültürel fonksiyonları değil, insanlar üzerindeki “düşünümselliği” yani dünya hakkında düşünme biçimi üzerindeki etkileriyle ilgilenmektedir. Simgeler, kültürel aygıtlardır. Geertz'e göre semboller anlamı yoğunlaştırır ve taşırlar (El-Zein, 2013: 32). Geertz (2007), simgeyi “toplumsal bir eylem” olarak da yorumlamaktadır.

Toplumsal bir eylem olarak simge nasıl çözümlenir ve açık hava psikolojisi olarak nasıl yazılabilir; bu, elbette, Kenneth Burke'den, J.L.Austin'e ve Roland Barthes'tan Gregory Bateson, Jürgen Habermas ve Erving Goffman'a kadar herkesin bir biçimde eğilmek zorunda kaldıkları fazlasıyla zor bir iştir. Ama açık olan bir şey varsa, bunu yapmak çoğul/tekil, ürün/işlem paradokslarını topluluğu düşüncelerin yapılıp bozuldukları bir dükkân, tarihi muhasara edilip teslim alınan bir toprak ve dolayısıyla bu tür ızbandut gibi konuları otoritenin temsili, sınırların işaretlenmesi, ikna etme retorici, sadakat ifadesi ve karşı çıkma kayıtları gibi kabul ederek rotasını çizme girişimidir (Geertz, 2007: 167).

Geertz'e göre, bu noktada "imgelem siyasallaşır" ya da daha da kötü biçimde zihin ayrışıp "huzurunu yitirir", tıpkı Ryle'in "gizli mağarası" veya Rorty'nin "camsı özü"nün ciddilik kazanması gibi.

Simgesel antropoloji, insanları bilgi ve mesaj ileten, iletişim aracı işlevi gören bir im ve simge sisteminin taşıyıcısı ve ürünü, öznesi ve nesnesi olarak görülür (Emiroğlu & Aydın, 2009: 734).

Simgeciliğin antropolojik incelenişinde birkaç farklı akımdan söz edilebilir: öncülüğünü Lévi-Strauss'un yaptığı yapısalcılık; D. Schneider'in bilişsel antropolojiden türeyen "simgesel antropoloji"si ve Clifford Geertz'in "yorumsal antropoloji"si; Victor Turner'ın bir toplumsal süreç olarak simge üzerine odaklaşması, bu eğilimlerin en göze çarpanlarıdır (Emiroğlu & Aydın, 2009: 734).

"Simge ya da imler genellikle benzer nitelik ya da düşünce veya eylemde bağlantı yoluyla bir başka şeyi temsil eden kavramlar olarak ele alınmaktadır" (Emiroğlu & Aydın, 2009: 734). "Simgelerdeki anlam belirsizliği bir tekanlamlılık eksikliği değil, birbirine karşıt ama kendi içinde tutarlı yorumlar yapma olanağıdır" (Ricoeur, 2007: 423, 424).

Başta kavramlar bölümünde değindiğimiz gibi, ayinler (ritüeller) ve inançlarda geniş biçimde karşımıza çıkan simgeler, dinsel yaşamın büyük bölümünü oluştururlar. "Protokoller, ayin törenleri, oyunlar, hepsi de toplumsal yaşamda birer göstergedir" (Guiraud, 2016: 130). Ricoeur (2007), din fenomenolojisinde Van der Leeuw, Maurice Leenhardt ve Mircae Eliade'ın simge anlayışlarına değinirken şöyle der:

Ayin ve mitoslarla bağlantılı olan bu simgeler, kutsalın dilini, "biliciliğin" sözünü oluşturuyor. İster o yüksek ve engin, en güçle ve değişmez, hükümler ve bilge mecazlar olarak beliren **cennet simgelerinden**, ister doğan, ölen ve yeniden doğan bitki simgelerinden, isterse tehdit eden, temizleyen, canlandıran su simgelerinden olsun, sayısız tecillinin ve biliciliğin oluşturduğu, **tükenmez bir simgeleştirme kaynağından** söz ediyoruz (Ricoeur, 2007: 26).

Ricoeur'e (2007: 26) göre, "Gerçeklikler simgesel boyuta ancak söylem evreninde ulaşmaktadır. Simgenin taşıyıcıları evrene ait öğeler (Sema, Dünya, Su, Hayat vb.)

olduğunda bile kozmik anlatımı *beyan eden*, sözdür; kutsama sözleri, yakarma sözleri, mitik yorumlardır; sema, dünya, su, hayat gibi *sözcüklerin* taşıdığı çifte anlam sayesinde böyledir bu. Dünyanın dile getirilebilirliği, dile çifte anlam olarak simge yoluyla ulaşmaktadır.”

Sonuç olarak “Din görüngübilimine göre simgelerin bir ‘hakikati’ vardır” (Ricoeur, 2007: 40). Din fenomenolojisi, simgeyi öncelikle dilin çarpıtılması olarak değil, daha başka bir gerçekliğin, imgelem-jestler ve duygular gibi algılanabilir olanın belirtisi olarak, kendini hem gösteren hem de gizleyen bir derinliğin ifadesi olarak görür. Din fenomenolojisinin öncelikle karşılaştığı şey, kutsal olanın açığa vurulmasıdır (Ricoeur, 2007: 20). Ricoeur’e göre, simgeler, “dönüslü düşünce” olarak tanımladığı felsefeye başvurur. *Yani, özellikle dini simgeler yalnızca “yorumlama” değil “felsefe” de gerektirir.* Ona göre, dinde hem “*kötülük simgeleri*” hem de “*selamet simgeleri*” vardır. Kötülük simgeleri zıttı olan selamet simgeleri ile var olur.

Kirli olanın karşısında, temiz olan; günahın başıboşluğunun karşısında, geri dönüş simgesiyle affetme edimi; günahın ağırlığının karşısında, arınma; daha genel olarak, kölelik simgelerinin karşısında, kurtuluş simgeleri. Daha net bir biçimde, mitoslar düzleminde, başlangıç imgelerinin asıl anlamı bitişe ait imgelerden geliyor. Kaos imgeleri Marduk’un tahta çıkmasını kutlayan bir şiirin yalnızca önsözünü oluşturur; trajik tanrıya Apollon’un arınması karşılık verir (Ricoeur, 2007: 47).

“Kötülük simgeleri, dinsel simgeler içinde özel bir bölgeden ibarettir. O kadar ki, Hristiyan amentüsü, ‘günaha inanıyorum’ demez, ‘günahların bağışlanmasına inanıyorum’ der” (Ricoeur, 2007: 47).

Dini fenomenleri sosyal olgular olarak analiz edebilmek bilginin toplum üzerindeki sekülerleşmesini var sayıyordu (Willaime, 2017: 22).

Geertz’in antropolojisi “yorum bilgisine” dayanır. Bir başka deyişle hermenetiktir (hermenötik). Gözlemcilerin tarafsız olamayacağına inandığı için

Schutz, Merleau-Ponty, Heidegger dolayısıyla Husserl, Gadamer ve Wittgenstein gibi yorumsamacıdır. Yani, bir anlamda “bilgi sosyolojisinden” yararlanır.

Geertz’in kültür kuramına geçmeden önce genel olarak kültürü genel olarak ve konumuz açısından açıklamak gerekir.

Kültür

Kültür, tıpkı sosyoloji ve psikolojinin ortak kavramı olan “benlik” gibi farklı alanları içermesi nedeniyle zor tanımlanmaktadır. Ama bu yapısıyla bile sosyal ve kültürel antropolojinin en temel kavramlarından birisini oluşturur.

Mlodinow, bize kültürü tanımlarken, “Kültür etrafınızda yaşayanlardan edindiğiniz davranış, bilgi, fikir ve değerler olarak tanımlanır” demekte ve bölgeden bölgeye değiştiğini söylemektedir (Mlodinow, 2018: 56).

“Kültür uygarlık, eğitim, güzel sanatlarla eşanlamlı kullanılabildiği gibi, etimolojik kökeni itibariyle üretme/yetiştirme karşılığına da indirgenebilen bir kavramdır” (Emiroğlu & Aydın, 2009: 520). “Kültür sadece genetik varolma stratejilerine dayanan *tek* bir canlı varlığın yaratabileceği ve tüketebileceği bir fenomen değildir. Bu nedenle insanı canlılar evreninde farklı kılan en belirleyici özellik onun kültür yaratıcısı olması ve kültür içinde varoluşu olmaktadır” (Emiroğlu & Aydın, 2009: 520-521).

Antropologlar kültür tanımı konusunda ortak bir noktada birleşme sağlayamamıştır. Kimilerine göre, kültür, her toplumun kendine özgü inançları ve pratiklerdir. Bu kendine özgü oluş, “*gelenekler hapishanesi*” (Lavenda & Schultz, 2019: 59) gibi algılanabilmektedir. Kimilerine göre ise, kültür, insanların tarih boyunca ürettiği inançların, bilgilerin, geleneklerin ve uygulama pratiklerinin bütünüdür.

Sosyal ve kültürel antropolojinin ana konusunu/temelini oluşturan kültür kavramının antropologlar tarafından niçin tanımlanamadığını soran Bozkurt Güvenç de, “çok anlamlı” dediği kültürü şöyle tanımlamaktadır:

1- Kültür, bir toplumun ya da bütün toplumların *birikimli uygarlığı*’dır. 2- Kültür, belli bir *toplumun kendisidir*. 3- Kültür, bir dizi *sosyal süreçlerin bileşkesidir*. 4- Kültür, bir *insan ve toplum kuramıdır* (Güvenç, 2018: 121).

Yaşamın tüm alanlarını kapsayan kültür, temel kullanımlarına göre farklı anlamları temsil etmektedir. Örneğin bilim alanında “uygarlık”, toplumsal alanda “eğitim”, estetik alanda “sanat”, teknolojiye “üretim” anlamlarında kullanılmaktadır. Güvenç (2018: 125), farklı anlamlarda kullanılan kültür kavramının anlamını dört başlıkta özetlemektedir:

1- Bilim alanındaki kültür: *Uygarlıktır*.

2- Beşeri alandaki kültür: *Eğitim sürecinin ürünüdür*.

3- Estetik alandaki kültür: *Güzel sanatlardır*.

4- Maddi (teknolojik) ve biyolojik alanda kültür: *Üretme, tarım, ekin, çoğaltma ve yetiştirmedir*.

Taylor ise kültür ile uygarlığı eş anlamlı kullanır. Onun tanımına göre “*Kültür ya da uygarlık; bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuk, örf ve adetler ve toplumun bir üyesi olarak insanoğlu tarafından kazanılmış olan diğer alışkanlık ve yetenekleri de kapsayan karmaşık bir bütündür*” (akt. Wells, 1972: 37). Kültür konusundaki çalışmalarıyla da tanınan ünlü Fransız siyaset bilimci ve sosyolog Maurice Duverger de, çeşitli düşünürlerin kültür tanımlarını inceler. Farklı tanımlar üzerinde dururken Taylor’un 1871 tarihli “Primitive Culture” adlı eserindeki kültür tanımına değinir. Duverger’nin Taylor çevirisi şöyledir: “*Etnografyadaki en geniş anlamında, kültür ya da uygarlık, insanın, bir toplum üyesi olarak edindiği, bilgi, inanç, sanat, hukuk, ahlak,*

töre ve tüm diğer yetenek ve alışkanlıkları içeren karmaşık bir bütündür” (Duverger, 1975: 112-113). Taylor, kültüre; “bilgi, inanç, sanat, hukuk, ahlak, töre ve tüm diğer yetenek ve alışkanlıkları” dâhil eder (Duverger, 1975: 114).

Güvenç ise, Taylor’un tanımını şöyle Türkçeleştirmiştir: “*Kültür ya da uygarlık, bir toplumun üyesi olarak, insanoğlunun öğrendiği (kazandığı) bilgi, sanat, gelenek-görenek ve benzeri yetenek, beceri ve alışkanlıkları içine alan karmaşık bir bütündür*” (akt. Güvenç, 2018: 129).

Duverger kendi kültür tanımını yaparken “*düşünüş, duyuş ve davranış tarzlarını*” içeren Durkheim’ın formülünü tercih eder (Duverger, 1975: 114). Duverger’ye göre, kültür kavramını ne Comte, ne Marx ne Max Weber ne de Durkheim kullanmışlardır, ancak Durkheim doğrudan bu kavramı telaffuz etmemiş olsa da kavramın içeriğini çok açık biçimde belirlemiştir (Duverger, 1975).

XIX. yüzyılın sonunda, İngiliz antropologları, “kültür” terimini, etnografya tarafından incelenen toplumlara özgü olan, düşünce, ve eylem biçimleri, inançlar, değer sistemleri, simgeler ve tekniklerin tümünü anlatmak üzere kullanmışlardır. Aynı zamanda da kültürü nesnel bir kavram haline getirmek için, onu tüm ahlaksal ve felsefî öğelerinden arındırmışlardır. Gerçekten de tek amaçları, farklı kültürleri betimlemektir; kültürlerin taşıdığı değer onları hiç ilgilendirmemekteydi. “Kültür” terimi bu şekliyle antropolojide çok yaygın bir kullanım alanı kazanmıştır ve antropoloji de bugün az çok, farklı kültürlerin bilimi olarak anlaşılmaktadır. Ancak bugün bile zaman zaman, biyolojik antropoloji ile kültürel antropoloji arasında bir ayırım yapıldığı görülmektedir. Daha sonradan, “kültür” kavramı sosyolojide de kullanılmaya başlamıştır; etkileşimlere yön veren senaryo ve rollerin işleyişinin daha iyi anlaşılmasına yardım eden bir kavram olarak kullanılır burada (Duverger, 1975: 112).

Duverger, kültürü “*toplumların gerek bilinçli, gerek bilinçsiz belleği*” olduğunu da söylemektedir. Kültür, “*bir insan topluluğundaki etkileşimleri belirleyen bir modeller bütünüdür.*” Kültür *normlar bütünü*nü, *yaptırımları* ve *değerleri* içermektedir (Duverger, 1975: 122, 123 ve 128). Bu arada, “norm” sözcüğünün, “marangoz gönyesi” anlamına gelen norma sözcüğünden alındığını ve “kural ya da ölçü” anlamında kullanıldığını (Kurt, 2015:129) belirtelim.

Her kültürün amacı bir uyum yaratmak, yeni rol ve davranış modellerinin temelinde yatan norm ve değerleri topluluğun tüm üyelerine kabul ettirmektir. (...) Çok az bir sapmaya izin veren ve esneklik düzeyi düşük olan kültürlerle, tekilci (monolithique) kültürler nedir; diğerleri ise çoğulcu kültürlerdir. (...) Demokratik kültür her zaman, kendi ilkelerince saygı görmesi gereken, karşıt birtakım değerlerin yaşatılması ile; bir kültür olarak varolabilmek için sağlanması gereken uyumun bağdaştırılmasında büyük zorluklarla yüzleşir (Duverger, 1975: 145, 146).

Duverger'nin sözünü ettiği insan topluluklarındaki etkileşimleri belirleyen kültüre bir örnek, Lévi-Strauss'un "*tüm akrabalık sistemlerini niteleyen evrensel bir düzenleyici değiş tokuş vardır*" sözü ile de desteklenmektedir. Lévi-Strauss'un bu sözünün pratiği babasoylu klanlarda görülür. Lévi-Strauss'un *Les Structures élémentaires de la parenté*'de (Akrabalığın Temel Yapıları) akrabalık ilişkilerini bir yandan pekiştirip bir yandan farklılaştıran değiş tokuş nesnesi *kadınlardır*. Kadınlar, babasoylu klanlar arasında evlilik kurumu yoluyla hediye olarak takdim edilirler.

Gelin (hediye, değiş tokuş nesnesi) "bir im ve değer" teşkil ederek, yalnızca ticareti mümkün kılmak gibi *işlevsel* bir amaca hizmet etmekle kalmayıp aynı zamanda bu eylemle farklılaştırılan her klanın iç bağlarını ve kolektif kimliğini pekiştirmek gibi *simgesel* ya da *ritüelistik* bir amaca da yarayan bir değiş tokuş kanalı açar. Bir başka deyişle gelin, erkek grupları arasında ilişkisel bir terim işlevi görür; bir kimliği *olmadığı* gibi, bir kimlikle bir diğerini değiş tokuş da etmez. Eril kimliği, tam da onun yokluğunun mevkii olmak vasıtasıyla *yansıtır*. İstisnasız erkek olan klan üyeleri evlilik yoluyla, yani tekrar edilen bir simgesel farklılaştırma edimi yoluyla kimlik ayrıcalığına başvururlar (Butler, 2014: 96).

Butler, böylece egzogaminin, belli türdeki erkekleri baba adına birbirlerinden ayırdığını bir kısmını da aynı zamanda birbirlerine bağladığını; kadınların ritüellerle ihraç edilmesi ve karşı taraftan da ithal edilmesinin babasoylu sistemi güvenceye alıp, sürdürdüğünü, kalıcılaştırdığını söylemiş olur.

Kültürün insan toplulukları ile olan etkileşimi konusunda Duverger gibi açıklamalar yapan Berger, insan topluluklarının bir "dünya kurma girişi" olduğunu söylemektedir. "Kurulan" bu dünyada dinin çok önemli bir yeri vardır. Berger'e göre, "toplum, bir insan ürünüdür ve insanın bilinci ve faaliyeti tarafından şekillenir. Birey, ancak toplum içerisinde ve toplumsal gelişme sonucunda bir kimlik kazanır ve onu

sürdürür. Toplumun insan ürünü olması ve ferdin toplum içinde kimlik edinmesi, bir tezat teşkil etmez, çünkü bunlar, toplumsal fenomenin tabiatında mevcut olan diyalektiği yansıtır (akt. Akyüz, 2016a: 14).

Wells, *Sosyal Antropoloji Açısından İnsan ve Dünyası*'nda, kendi kültür tanımını yapar: “*Kültür, bilinçli ya da bilinçsiz, başka insanlardan öğrendiklerimizdir. Özellikle de, bir kuşaktan diğerine aktarılan bilgi ve kalıplaşmış davranış şekilleri birikimidir*” (Wells, 1972: 37).

Lavenda ve Schultz (2019: 62), ortak bir antropoloji kültür tanımı yapılabilseydi bunun dört boyutlu olması gerektiğini söylemektedir. Yani, bu dört boyut aslında bir “ortak kültür tanımı” önerisidir. Buna göre kültürün birinci boyutu; genetik olarak programlanamaz ve sorgulanamaz olması ama öğrenilebilir olmasıdır. İkinci boyutu ise; bu öğrenilen kültürün her türlü otorite/iktidar odağı tarafından üretilmesidir. Yani, bir anlamda Marx'ın “sahte bilinç” kavramı gibidir. Kültürün üçüncü boyutu; küreselleşme odaklarının yerel halkların kültürüne tahakküm uygulamasıdır. Bunu ikinci boyutla birlikte tek bir boyut olarak da düşünmek mümkündür. Kültürün dördüncü boyutu da; küresel kültür tahakkümünün yerel/bölgesel kültürü ortadan kaldırmayacağına olan inançtır.

Hegel ve Freud'un kültür konusunda üzerinde buluştukları nokta “kültürün arzusunun hareketinden doğduğu” düşüncesidir. Kültürün aynı zamanda yasaklayıcı ve düzeltici görevlerinin yanısıra bireyi doğanın üstünlüğüne karşı koruma görevi de vardır. Simgeler saydam değildir, dillerin ve kültürlerin çeşitliliği içinde hapsolmuştur. Simgeleri somutlaştıran şey, onların çift anlamlı olmalarıdır (Ricoeur, 2007). Kültürün yasaklayıcı ve düzeltici görevleri aslında bir “norm” koymaktır. Toplumu -deyim yerindeyse- “hizaya sokmak” ve kitlelerin ortak kurallara uyumunu sağlamaktır.

Geertz'in kültürel “sistem” ve Foucault'nun toplumsal “denetim” kavramları da bu alanı açıklamaktadır.

Kültür; öğrenilir, tarihidir, süreklidir, toplumsaldır, ideal ya da idealleştirilmiş kurallar bütünüdür, ihtiyaçları karşılayıcı ve doyum sağlayıcıdır, değişkendir, bütünleştiricidir, soyutlamadır (Güvenç, 2018). Bilimsel alanda, beşeri alanda, günlük dilde, estetik alanda ve maddi (teknolojik) ve biyolojik alandaki kullanma durumlarına göre kültür çeşitli kavramlara sahiptir. Bunların nitelikleri, görevleri ve işlevleri de doğal olarak farklılık taşır. Bozkurt Güvenç'in bu konudaki ayrıntılı açıklaması Tablo 1'de yer almaktadır.

Locke'un “insan”, Tylor'un “*kültür ya da uygarlık*”, Hartmann'ın “*süper organik varlık alanı*” (canlıüstü varlık alanı) (medeniyet) tanımlarından sonra *Kültür Kuramı*'nda büyük boy atılımlar, katkılar görülmedi. Kent ve kentleşme tarihçisi Mumford, Avrupa'nın kent kulelerinde çalan saatlerin sanayi toplumunda yarattığı *zaman (değişim)* bilincinin, belki de sanayileşmenin kendisi kadar etkili olduğunu göstermişti (Güvenç, 2018: 435).

Tablo 1. Çeşitli Kültür Kavramları ve Anlamları (Güvenç, 2018: 127).

ÇEŞİTLİ KÜLTÜR KAVRAMLARI VE ANLAMLARI

KAVRAMLAR	ANLAMLAR		NİTELİKLER GÖREVLER İŞLEVLER
	Genel	Özel	
Kullanma Alanlarına Göre			
Bilimsel alanda «kültür»	Uygarlık	Çin, Hint, Fransız, Batı ve İslam kültür ya da uygarlığı, gibi.	Tarihsel, bütünsel ve evrimsel.
Beşeri alanda ve günlük dilde «kültür»	Eğitim	Genel, mesleki ve teknik eğitim; tıp, hukuk, din, sanat ve fen eğitimi; örgün ve yaygın eğitim ya da öğretim, gibi.	Değerlendirici, eleştirici, geliştirici, öğretici ve yayıcı
Estetik alanında «kültür»	Sanat	Gotik, Barok, Rönesans ve Modern sanat; resim sanatı, müzik sanatı, ilkel ve modern sanat; romantik ve gerçekçi sanat, gibi.	Eleştirii, yaratıcı, eğitici, değerlendirici güzel ya da güzelleştirici, estetik.
Maddi (teknolojik) ve biyolojik alanda «kültür»	Üretim	Avcılık, tarım ve endüstri kültürü «mikrop kültürü», gibi.	Günlük toplumsal yaşamı destekleyici: üretici, deneyici, çoğaltıcı, yönlendirici ve besleyici.

Çağımızın en önemli insan bilimcilerinden Lewis Mumford, geleneksel kabullere meydan okumasıyla tanınmaktadır. Mumford, insanı diğer canlılardan ayıran kültürel gelişmesini yalnızca “alet kullanma” ile açıklamaz. Bu tür yaklaşımların, yani insanın en büyük özelliğinin sadece alet kullanması olduğunu söylemenin, milyonlarca yıl süren tarih öncesi dönemlerdeki insanın yaptıklarını görmezden gelmek ve yok saymak anlamına geldiğini söyler. Bu çok önemli bir kültürel süreçtir ve insanın milyonlarca yıllık dönemini dikkate almamak ya da dikkate alınsa da henüz bilmiyor olmamız uygarlık tarihinin *kayıp dönemi*ni oluşturur.

Mumford (2014), aletlerin hâkimiyet kurduğu bu önyargının aksine, günümüzdeki görüşün, insanın en üstün biçimde *zihnini kullanan, sembol oluşturan* ve kendi kendini yöneten bir hayvan olduğu görüşü olduğunu söylemektedir. Çağımızın düşüncesi, insanın bütün faaliyetlerinin ana merkezinin kendi organizmasında yattığını kabul etmektedir.

Mumford’a göre, insanlık eğer bu süreç değişikliğe uğramazsa, kendine özgü işlevlerinin ya bir makineye bağlı kalacağı veya kişilerden koparılmış *kolektif organizasyonlar* lehine sık sık sıkıya sınırlanan ve kontrol edilen, pasif ve *makinelere hizmet eden bir hayvan* haline gelecektir. Mumford’a göre, birçok antropolog nedensiz biçimde aletlerin şekillendirilmesini ve kullanımını insanların daha üst bir düzeyde zekâyâ sahip olmasıyla ilişkilendirmiştir. Bu bir hatadır. İkinci hata ise, antropologların, *diğer canlı türlerinin ürettiği aletlerin hakkını yemeleridir*. Birçok böceğin, kuşun ve memeli hayvanın, homo sapienslerin ortaya çıkmasına kadar insanların atalarının alet yapımında elde etmiş olduğundan daha fazla radikal buluşu taşımalarının üretiminde gerçekleştirdiği açıktır. Hayvanların ayrıntılı yuvalarını, kunduzların barajlarını ve geometrik kovanlarını, şehirlere benzeyen karınca ve termit yuvalarını göz önünde bulundurmak gerekir. Kısacası, eğer tek başına teknik

hassasiyet insanın aktif zekâsını belirlemek için yeterli olsaydı, birçok türün yanında insanlar umutsuz bir aptal olarak kabul edilecekti. Bu bakış açısının sonuçları açık olmalıdır. Mumford’a göre, *dilsel semboller, sosyal organizasyon ve estetik tasarım tarafından değiştirilene kadar erken teknolojiye insani hiçbir şey yoktu. Bu noktada, sembol oluşturma alet yapımını çok ötelere taşımıştır* ve bunun karşılığında da daha faydalı teknik imkânları ortaya çıkarmıştır (Mumford, 2014: 382). Asıl sır, “*dilin ortaya çıkmasıdır.*” Bu, kıyaslanamaz biçimde birçok baltanın yontularak yapılmasına göre insanlığın gelişmesi için daha önemliydi. Mumford, dilin medeniyetin doğuşunda Mısırlı veya Mezopotamyalı aletlerden son derece daha karmaşık ve ayrıntılı olduğu için, erken dönem insanların zamanının, enerjisinin ve zihinsel konsantrasyonunun büyük bir kısmını işgal etmiş olduğunu söyler. Bilgi ve uygulama sembolik şekillerde korunduğu ve kuşaktan kuşağa sözlü olarak aktarıldığı için bitkilerin ve hayvanların evcilleştirilmesi mümkün hale gelmiştir.

İnsanlık tarihi ya da uygarlık veya antropoloji tarihinde, genellikle, insanın teknolojik gelişim ve dönüşümlerinin amacı, insanın doğayı tanıması ve sonra da kontrol altına alma arzusudur. Oysa Mumford, bu görüşü reddeder. O, insanın amacının, *kendisinin yoğun iç kaynaklarını kullanma ve organlarıyla ilgili altta yatan potansiyelleri ifade etmek* olduğunu savunur. Onlar insan vücudunun şeklinin değiştirilmesi veya cinsel vurgulama, kendi kendini ifade etme veya grup aidiyeti için yüzeysel olarak süslenmesiyle ilgiliydiler.

Bunu gerçekleştirmek için *ritüel, dans, şarkı, resim, oyma ve hepsinin üzerinde analitik dil yeteneği* uzun bir süre belirleyici bir rol oynamış olmalıydı. İnsanın iştahları, boşaltım organları, inip çıkan duyguları, yaygın cinsel faaliyetleri, ıstırap veren ve cazip hayalleri dâhil olmak üzere bütün biyolojik işlevlerinin kontrol edilmesini gerektiriyordu. Alet teknikleri ve bizim ondan türeyen makine

tekniklerimiz biyo-tekniklerin uzmanlaşmış parçalarından başka bir şey değildir ve biyo-teknik kavramı ile bir insanın yaşamak için gerek duyduğu bütün teçhizat anlaşılmalıdır (Mumford, 2014: 383-84).

Kültür yalnızca toplumsal davranışları değil, düşünüş tarzlarını da kapsamaktadır. Kültürel bağlam “anlamları” da belirler. Çeşitli toplumların insanları olay ve olguları farklı anlamlandırır. “Hristiyanlık, İslam ve Yahudiliğin kutsal yerleri, bu dinlerin mensupları için başkalarınca paylaşılmayan anlamlar taşımaktadır. Bir toplumun inanç ve değerleri kültürel bir gerçekliktir” (Bates, 2009: 48-49).

Belirlenmiş bir siyasal ya da dinsel kurumun meşruiyetine işaret etmek için dili kullanırız. Eşitliği haklı göstermek ya da zaman zaman bir devrimi haklı çıkarmak için kullanılan dil, simgesel olarak özel bir terminolojiyle –örneğin Kur’an’ın, ABD Anayasası’nın, İncil’in ya da BM İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi’nin sözcükleriyle- ifadelendirilir. Günlük yaşamımızı düzenlemek için, dur işaretleri ve trafik ışıklarının renkleri gibi toplumsal kural ve simgelere de güveniriz (Bates, 2009: 49).³⁴

Yani bireyler, içinde bulundukları çevreyi kültür ile kodlarlar. Genel kurallara uydukları gibi kimi zaman da kuralları kendilerine uydururlar. Ve hatta günahları bile “uyarlarlar.” Koydukları ortak kuralları çiğnerler. Bates, bunu şöyle açıklamaktadır: “Çoğumuz, aşağı yukarı komşularımızın ‘günah işlediği’ tarzda ‘günah işleriz’, yani yoldan sapma biçimlerimiz aynıdır. Bu fenomenin yalın bir örneği, bir ölçüye kadar sürücülerin hız sınırını aşma eğiliminde gözlemlenebilir. Yasal sınırın 80 km. olduğu bir durumda, pek çok insanın 120 km. hızla araba sürdüğü görülebilir. Gerçekte, kurallara harfi harfine uyan kişilere hepimiz biraz kuşkuyla bakarız, (...) ‘obsesif kompulsif’ bir kişilik olarak bakarız” (Bates, 2009: 51).

Mumford’ın açıklamalarında karşımıza çıkan *ritüel*, *dans*, *şarkı*, *resim* ve *analitik dil yeteneği* kültürün öğelerini oluşturmaktadır. Gramsci’nin ifadesiyle kültürler hegemoniktir (“kültürel hegemonya”). Böylece, ritüel, dans, şarkı, resim ve sanatın tümünün, ait olduğu toplum içinde hegemonya kurduğunu söylememiz

mümkündür. İnsanlar bu kültürlerin dışına çıkamazlar. “*Bir zamanlar kökeninde, farklı nesnel ve öznel amaçlara hizmet eden davranışlardan oluşmuş zincir; özerk, başına buyruk bir ritüel haline geldiğinde, artık sadece kendisinin amacı olup çıkar*” (Lorenz, 2008: 124). Kimi düşünürler, kültürün “örtülü” biçimde insanı oluşturduğunu söylemektedir. Oysa kültür, örtülü biçimde insanı oluşturduğu gibi çok açık ve baskıcı biçimde de bunu gerçekleştirir. Jasper (2013), kültürün, toplumsal yaşamın sınırlanmış bir parçası olmadığını; bilgi, tercihler, uygulamalar ve kurumların tümüne sızdığını (nüfuz ettiğini) söylemektedir.

Kültürün, bireylerin zihinlerini derinlemesine araştırmayı gerektirmeden değerlendirilebilecek “*sembollerin ve ritüellerin nesnel bir gerçekliği olduğu*” konusunda güçlü bir ısrarcılık vardır (akt. Jasper, 2013: 147-148). Ancak Jasper, kültürün “*üniter bir bütün olmadığını*”, bireylerin özümledikleri, hepsine göre aynı olan bir kültürü paylaşmadıklarını da ileri sürmektedir.

Eğer kültür her yerdeyse, gereksiz tekrarlardan kaçınmak için onun aldığı biçimleri ayırt etmemiz gerekir. Bunu anlamak için kültürün farklı ifade ve kullanımına tekabül eden çeşitli mecazlar ve anlayışlar kullanılmıştır. Maalesef, bu anlayışların biri ya da diğerinin taraftarları diğer biçim ve formülasyonların dışlanması için kültür hakkındaki genel kuramları kabartmışlardır- entelektüel ilerleme için değil ama akademik kariyerler açısından iyi bir strateji (Jasper, 2013: 148).

Lorenz de, insanoğlunun kültürel hayatında ortaya çıkan ritüellerin, genetik mirasta “demir atmış”, kendiliğinden ortaya çıkıp duran davranışların temsilcisi olmadığını; bunların geleneksel olarak kuşaktan kuşağa aktarılan ve birey tarafından *yeniden* öğrenilmesi gereken seremoniler olduğunu belirtmektedir (Lorenz, 2008: 125). Geertz’e göre de ritüeller, “yaşanılan dünya” ile “hayal edilen dünyayı” simgesel formlar aracılığıyla birleştirir (akt. Morris, 2004: 498). Jasper, kültürü incelemenin en yaygın yollarının *ideoloji, anlatı, ritüel, uygulama, söylem ve retorik (konuşma sanatı)* kavramlarını incelemek olduğuna vurgu yapmaktadır. Bunlar kültürün anlamsal

yapılandırılmasında önem taşımaktadır. Kültürün sosyal/toplumsal inşasını tarihsel süreç içinde de görmek mümkündür. 1789 Fransız İhtilali (Devrimi) dönemindeki ideoloji, siyasal anlatılar, devrimci şenlikler gibi ritüeller, siyasal söylemler ve devrimci retorikler önemli rol oynamıştır. Semboller ve dil üzerinde büyük mücadeleler yaşanmıştır. Disiplin teknikleri de önemli bir rol oynamaktadır. Disiplin ve disiplin tekniği dendiğinde ise karşımıza doğal olarak Foucault  ıkmaktadır. Semboller ve ritüellerin yönlendirilmesi de disiplin mekanizmaları/aygıtları arasında yer almaktadır.

Mukerji, yöneticilerin düzenli olarak semboller ve ritüelleri yönlendirerek konumlarını koruduğunu, uyruklarına huşu verecek gösterişli binalar yaptıklarını, kitle iletişim ara larındaki bilgi akışını kontrol ettiklerini, okul müfredatlarına karar verdiklerini ve hatta iktidarlarının hareket serbestliğini göstermek için bahçeler inşa ettiklerini söylemektedir (akt. Jasper, 2013: 153). Hristiyanlıktaki dinsel yönetim kurumu olan kilise debu yöntemlerle konumunu ve dinsel toplum üzerindeki gücünü yeniden ve yeniden üretmektedir.

Kültür kavramının neyi ifade ettiği hakkında sokaktaki insanın da bir düşüncesi vardır ve genel olarak anlaşılmaktadır. Ancak, sıkıntı bilimsel zemine oturtmakta yaşanmaktadır. Yukarıda gördüğümüz gibi, ortak ve tek bir tanım yapmak bir yana,  rneğin, Taylor’ın kültür tanımının “ evirisi” yapılırken bile farklılıklar görülmektedir. Taylor  rneğinde, ortada tek bir metin olmasına karşın karşımıza birden çok  eviri çıkmaktadır.

Kültür kavramına ilişkin bu tanım bolluğu üzerine belli yargılar da mevcuttur. Örneğin, Amerikalı davranış bilimci Berelson, “Bilimsel bir tanımın bu kadar çok tanımı varsa onun tanımlanamayacağını kabul etmek gerekir” demiştir (Göktürk, 2016: 29).

Kültür kavramının çokanlamlılığı dolayısıyla ortaya çıkan tanım bolluğunu kültür tarihçisi Burke ise, “*kültür can sıkacak kadar çeşitli tanımları olan bir kavramdır*” şeklinde ifade etmiştir. Kültür kavramını tanımlamaya yönelik girişimlerde buna benzer pes edişlere örnekler vermek mümkündür. Bu örneklerin yanında, kültür kavramını ve kavramın bilimsel araştırma konusu olarak ele alınmasını reddeden antropolog Radcliffe-Brown’un yaklaşımı ilginçtir. Radcliffe-Brown’a göre, “*Bir kültür bilimimiz olamaz. Kültürü yalnızca toplumsal bir sistemin niteliği olarak inceleyebilirsiniz... Toplumsal yapı kültürün mevcudiyetini a priori olarak bilen eylemli bireysel insanların toplumsal davranışlarından oluşur. Bu nedenle eğer kültürü inceliyorsanız, toplumsal bir yapı içerisinde birbirleriyle birleşmiş belirli kişiler kümesinin davranış eylemlerini inceliyorsunuzdur.*” (akt. Göktürk, 2016: 29).

Görüldüğü gibi, kültür, çok tanımlı bir kavram ve olgudur. Her şeyin kültürü vardır ve kültür her yere sızmıştır. Kültürün girmediği hiçbir yaşam alanı ve fen bilimleri dâhil hiçbir bilim disiplini yoktur. Maddi kültür, teknoloji kültürü, siyaset kültürü, sosyal kültür, antropolojik kültür, din kültürü ve diğerlerinden söz ederiz. Radcliffe-Brown, kültürün tek başına bilimsel araştırma konusu ve sistem olamayacağını, olsa olsa bir sistemin niteliği (parçası) olabileceği ve bireylerin *a priori* (önceden bilinen, verili olan, deneyden bağımsız bilgi) toplumsal davranışlarından/eylemlerinden oluştuğunu söylese de, bu gün antropolojinin temel kavramı ve tek başına bilim olmuştur.

Din ve Kültür

Geertz dini “kültürel sistem” içinde değerlendirmektedir. Din ve kültür ilişkisi antropolojinin, özelde de “din antropolojisinin” temel konularından birisidir. Kültür tüm değerleri içermekte ve yaşamın özünü oluşturmaktadır. Din ile kültürün ilişkisi karşılıklı ve birbirinden ayrılmaz biçimdedir. Kültür sistemi içinde dinin merkezi bir konumu vardır.

Kültürel süreçler içindeki semboller, inançlar ve sosyalleşmenin yanı sıra, insan varlığına bir anlam kazandırması nedeniyle dinin insanlar üzerindeki etkisi büyüktür. Toplumlar kendi nesnelleşmiş anlamlarını (manalarını), değerlerini ve davranış kalıplarını sosyalleşme ile sonraki kuşaklara taşırlar. Bireyler, kültür-din

ilişkisi içinde nesnelleşen bu değerleri öğrendikten sonra artık birer temsilcileri haline de gelirler (Akyüz, 2012b: 364-365). Bu, “*dini sosyalleşmenin*” zorunlu bir sonucudur. Geertz’in, kültürel sistem olarak nitelediği din içindeki semboller, imgeler, -konumuz itibariyle- Hristiyanlıktaki relikler (kutsal nesneler) ve sakramentler (ayinler) soyut düşüncenin somuta dönüşmesi ve cisimleşmesi/nesnelleşmesidir. Çünkü “insanlar duyguya yapışıp kalmaktan ziyade duygunun içeriğini nesnel hale getirirler” (Hegel, 2016: 215).

Din, toplumsal dünyanın ve bireyin sübjektif bilincinin anlam boşluklarını doldurabildiği zaman, kendi ilkelerini başarıyla hayata geçirebilir. İşte bu anlamda din, insanın, kendisine kutsal bir âlem (kozmos) kurma girişimidir. Burada kutsal, belirli nesnelerde yerleştiğine inanılan, insanla ilişkili fakat onun dışında olan, esrarengiz ve korkutucu bir güçtür. Bu güç, belirli bir bölgedeki ruhlardan, evrensel ulûhiyetlere kadar birçok kutsal nesne veya varlıklarda somutlaşabilir. (...) Böylece din tarafından ortaya konan âlem, hem insandan aşkındır, hem onu içine alır. Ayrıca bu kutsal âlem, çok güçlü bir realite olarak karşılanır (Akyüz, 2012b: 366-367).

Simgelerin saydam olmayıp, dillerin ve kültürlerin çeşitliliği içinde hapsolması (Ricoeur, 2007), din dünyasındaki bu “zihinsel aşkınlığın” nedenidir. Simgeler hapsoldükleri yerden kutsal inanç nesnelerinin gündelik yaşamda kullanımı ve kazandığı anlamlar sayesinde saydamlaşır, gözle görülür, elle tutulur ve anlaşılır duruma gelir.

Kutsal dünyanın (din evreninin®) güçlü gerçekliği/realitesi de, Foucault’nun işaret ettiği “toplumsal denetim”, iktidar, otorite ve özne ilişkisini açıklamamızı kolaylaştırır. Zihinlerdeki soyut semboller ve anlamlar inanç nesnelerinin kullanımı ile artık “yeryüzüne inmiş” ve somutlayarak birer iktidar aygıtı durumuna dönüşmüş ve iktidarını kurmuştur. Foucault bunu “dispositif”lerin kullanımı kavramı ile açıklamaktadır.

Klasik açıdan dinler “kültür dinleri” ve “vahiy dinleri” olarak sınıflandırılmaktadır. “İlmi disiplinler bu ayrımı değişik adlarla ifade ederler. Milli

(mahalli) dinler-evrensel dinler; milli dinler-semavi dinler; basit dinler-mütekâmil dinler; ilkel dinler-mütekâmil dinler gibi. Cemaat dini, cemiyet dini, tabii dini gruplar, sırf dini gruplar gibi din sosyologlarının yaptıkları tasnifler de pek farklı değildir” (Sezen, 2011: 59).

Sezen’e (2011) göre, tüm bu tanımları içeren başka bir sınıflandırma “kapalı dinler-açık dinler” sınıflandırmasıdır. Ona göre “kapalı dinler”, belirli bir topluluğa ait, moda deyimiyle söylersek, “yerli ve milli” özellikler taşıdıkları ve kültürden doğdukları için kültürle bütünleşmiştir ve kültürün kendisidir. Yani evrensel nitelik taşımayan, statik yapıya sahiptirler, kültürel değişmelere uyum sağlayamazlar. “Açık dinler” ise, kapalı dinlerin aksine, evrensel ve dinamik bir yapıya sahiptir. Kültürü “yönetirler”, değişimci, yayılmacı, psikolojik ve toplumsal hareketliliğe sahip, kültürle bütünleşen ama kültüre ait olmayan, kültürler üstü bir niteliğe sahiptir (Sezen, 2011: 59-60).

Öte yandan, evrensel ve açık dinler, medeniyetlerin oluşumunda da etkilidir. Kültüre anlam verdikleri gibi, örneğin “İslam Medeniyeti” ve “Hıristiyan Medeniyeti” ifadesinde olduğu gibi uygarlıkların temelinde de yer alırlar. Yani sonuç olarak, kültür ve medeniyetler din ile “tanımlanırlar” (Sezen, 2011: 75). Ancak, din ve medeniyet ilişkisi, emperyal düşüncelere de –bilimsel kılıflara bile girerek- temel yapılabilmektedir. Batıda, neredeyse 900 yıl önceki Haçlı seferlerine kadar giden İslamofobi (İslam korkusu), Huntington’un kitapları ile dokuz asır sonraya taşınmış ve 20. yüzyılda yeniden hortlatılmıştır.

İslam’ın akademi tarafından şeytanlaştırılmasının sanırım en ünlü örneği, Samuel Huntington’ın 1996 tarihli *Medeniyetler Savaşı* ile “Batı değerleri” ile amorf bir “Konfüçyüs-İslam bağlantısı” arasında köklü bir çatışma olduğunu söyleyen *Dünya Düzeninin Yeniden Kuruluşu* kitaplarıdır. Huntington’a göre Müslümanlar, “kendi kültürlerinin üstünlüğüne ikna olmuştur ve kendi kuvvetlerinin zayıflığı konusunda takıntılıdır” (Gasper, 2018: 13).

İnsanlar içinde bulundukları kültürün içine doğdukları gibi doğal olarak o kültürde egemen olan dinin de içine doğmuş olurlar. Ancak, kültür ve din ilişkileri dinlere göre farklılıklar gösterdiği için insanların davranışları da beşeri ve kültürel coğrafyaya göre farklılık taşır. “Bu farklılık tanrı, vahiy, iman ve kutsal kitap gibi kavramlara, dinlerin yükledikleri farklı anlamdan kaynaklanır” (Kılıç, 2007: 288).

Din ile kültür arasındaki ilişkiyi anlamak için kültürün dindarın dinini anlama tarzına yaptığı etki, dinin kültür içinde kendisini ifade etme tarzı ve zamanın değişmesiyle dinin yorumlanmasına etkisini bilmek gerekmektedir (Kılıç, 2007: 313). Kültür ile din arasındaki ilişki manevi olduğu kadar maddi yani fiziksel açıdan da önemlidir. Çünkü kültürel değerler örneğin mabetlerin mimarisi gibi dinsel yapıları da şekillendirmektedir. “Bu şekillendirmede söz konusu kültür ortamında hâkim olan bilgi birikiminin, iklim şartlarının, coğrafi yapının ve teknolojik imkânların etkisi büyüktür. İlk dönem cami mimarisi ile günümüz cami mimarisi arasında farklılıklar vardır” (Kılıç, 2007: 313). Tanrı, vahiy, iman ve kutsal kitap gibi temel kavramlar açısından bakıldığında dinin kültür tarafından biçimlendiğini görmekteyiz. Din kültür ilişkisinin, “Hıristiyanlıkta ‘kültür içinde üretilen din’, İslamiyette ise ‘kültürü şekillendiren din’ şeklinde ortaya çıktığını söyleyebiliriz” (Kılıç, 2007: 315).

Kültür-din ilişkisinde “din benzeri” (şibh din) ve “sivil din” olarak adlandırılan toplumsal oluşumlar da mevcuttur. Bunlar müzik ya da spor dallarının “Pop ilahi” veya “futbol ilahi” gibi ilahlaştırılması ve din gibi muamele edilmesinde görülmektedir (Sezen, 2011: 77).

Kimlik

Kültür aracılığıyla birbirleri arasında ortak bağ kuran, ortak yapılar (grup, topluluk ve ulus) oluşturan insan türü, bir “kimlik” de geliştirir.

Kimlik, “özne”nin modern tanımına derin bir biçimde gömülmüş kavramlar kümesine aittir. Onu bir töz düşüncesinden ya da benliğin özünden ayırmak zordur. Dolayısıyla bu kavramın ihtiyatlı kullanılması gerekir (Melucci, 2013: 65).

Günlük dilde “kimlik” kavramı çeşitli anlamlar barındırsa da, çoğunlukla üç farklı fenomenden bahsetmek için kullanılır: Belirli bir eşik değerin altındaki çevresel değişimlerden etkilenmeyen bir öznenin zaman içindeki sürekliliği; öznenin sınırlarını oluşturan ve onu diğerlerinden ayırmamıza olanak sağlayan birlik kavramı ve onları özdeş olarak kabul etmemizi sağlayan iki unsur arasındaki ilişki (Melucci, 2013: 40).

Bu durumda görüyoruz ki, kimlik ile özne iç içe girmiş, birbiri içine gömülmüştür. *Benlik* kavramı da bu kavramlar kümesine dâhil olmuştur. Melucci’ye göre, ihtiyatlı kullanmamız gereken kimlik kavramını özne ile eş tuttuğumuzda Butler’ın “*kültüre batıp bulanmış özne*” (Butler, 2014: 234) sözüyle ifade edilen bir kültürel yapı da karşımıza çıkar. Bir başka deyişle, kimlikler kültür içinde inşa edilir. Butler’a göre, kimliği idrak edilebilir biçimde ortaya çıkaran söylemler, özneyi de ortaya çıkarır.

Gerçekten de kimliği bir *pratik* olarak ve bir imleme pratiği olarak kavramak, kültürel olarak idrak edilebilen özneleri, dilsel dünyanın yaygın ve gündelik imleme edimlerine sızan kurallara tabi bir söylemin etkileri olarak kavramaktır (Butler, 2014: 236).

Benliğin de tanımsal çok farklı özellikleri vardır. Bunu Tablo-2’de ayrıntılı olarak görmekteyiz.

Tablo 2. Psiko- sosyal iletişim sürecinde benlik-kavramı, öğelerinin tanımları ve öne çıkan özellikleri (Kaynak: Özodaşık, 2010: 117).

KAVRAMLAR	TANIMI VEYA ÖNE ÇIKAN ÖZELLİKLERİ
BENLİK-KAVRAMI (Self- Concept)	Kişinin kendi kimliği, değeri, yetenekleri, sınırları, değer yargıları, amaçları vb. gibi kendisi hakkında algılayabildiği görüşlerinin, duygularının ve tutumlarının tamamı; bireyin kendi <i>benliğine ilişkin tanımı; kendine ilişkin zihinsel tablosudur.</i>
1. Benlik-Algısı (Self-Perception)	Kişinin kendi hakkındaki belirli görüşleri, duyguları, arzuları, yetenek ve sınırlılıkları, ilgi ve ilgisizlikleri ile hâkim davranış biçimlerine <i>ilişkin algılaması ve yorumudur.</i> Bu yorum, şu andaki görüşlerin yanında gelecekle ilgili umut ve beklentileri de içerir.
2. Benlik-Saygısı (Self-Esteem)	Benliğin duygusal boyutu. Benlik- kavramının tanımlanmasına veya kısımlarına ilişkin <i>duygular ve hoşnutsuzluk</i> düzeyidir.
3.Benlik- Tasarımı (Self- Representation)	Benlik- kavramını oluşturan parçalardır, bunların tümü, benlik- kavramının içeriği ile örtüşmeyebilir. Yani <i>gerçek-benlik/ ideal-benlik</i> kavramları ön plana çıkar.
4. Benlik-İmgesi (Self- Image)	Kendimize, ne olduğumuza ilişkin bir imaj olarak betimlenmektedir. Bu imaj, gerçekçi olabileceği gibi fantastik ya da idealleştirilmiş de olabilir. Burada da <i>gerçek-benlik/ideal benlik kavramları</i> ön plandadır.
5. Benlik-Farkındalığı (Self-Awareness)	Bireyin dikkatinin kendi üzerinde yoğunlaşması sonucu, başka insanlardan ve şeylerden <i>ayrı bir varoluşa</i> sahip olduğu bilincinde olması yönünü ifade eder.
6. Benlik-Bilinci (Self- Consciousness)	Benlik-bilinci, benlik farkındalığıyla meşgul olma eğilimidir. Yani, benlik-bilinci, bireyin kendini başkalarından <i>ayrı bir insan olarak sosyal kimliğinin</i> farkında olmasıdır.

7. Benlik- Kurgusu (Self-Constual)	Benlik-kavramının içerdığı <i>sosyo-kültürel işlevler ve değerler</i> ön plandadır.
8. Benlik-Yeterliği (Self- Efficacy)	Yaşam mücadelesinde, hissedilen <i>yeterlik ve beceri duygusunu</i> ifade eden <i>benlik-saygısı</i> duygumuzla ilişkilidir.
9. Benlik-Sunumu (Self-Presentation)	Kişinin kendini toplumsal veya kültürel açıdan kabul edilen eylem ve davranış normlarına uygun yollardan ve arzu edilen imajı bırakacak şekilde sunmasıdır. <i>Sosyal roller ve sosyal maskeler</i> kullanılmaktadır.
10. Benlik- Ayarlanması /Kendini Ayarlama (Self-Monitoring)	Benlik- sunumuna ilişkin görüşlerden hareketle, bu kavram, bireyin farklı ortamlarda duruma <i>uyum sağlayabilmek, sosyal beklentileri</i> karşılayabilmek gibi etkenlerden dolayı kendini farklı durumlara ayarlaması anlamına gelir.
11. Kendini- Gerçekleştirme (Self-Actualization)	Benlik, kişinin kendi hakkında doğru ya da yanlış olan bir takım hipotezlerinden oluşur ve hiçbir zaman tamamlanmaz, sürekli değişir. Organizma ve benlik, kendini gerçekleştirmeye, genişletmeye, zenginleştirmeye yöneliktir, kendini gerçekleştiren kimse, ' <i>kapasitesini tam olarak kullanan</i> ' kimsedir.
12. Benlik- Karmaşıklığı (Self- Complexity)	<i>Stresle başa çıkmada</i> bir tampon etkisi olduğu ileri sürülmüştür.

Agger’e göre, benlik bir anlamda tasarıdır. Dünyaya aciz olarak gelen insanlar benliklerini sonradan kazanırlar. Sosyoloji, benlik kavramına entelektüel bir katkıda bulunur. Sosyolojinin katkısı, benliği “toplumsal ürün” olarak tanımasıdır. Sosyologlar, benliği sosyal “yapı”nın sonucu olarak görürler. Benliği dışsal etkenlerin yani sosyal yapının ürünü olarak görmeyenler ise psikologlardır. Onlar, dışa değil, içe bakmaktadırlar. Karl Marks da, bu görüşü paylaşır. Ona göre, insan sosyal bir varlıktır. Bu sosyal varlığı eleştiri ve eylem olarak bilinç koşullandırdığı gibi değiştirebilir ve varlığın içine yeni bir toplum koyarak benlik ve toplum ilişkisini kurar (Agger, 2011). Aslında bu, antropolojinin temel kavramı olan kültürün insanı biçimlendirmesi ile aynı noktaya gelmektedir.

“Sosyal inşacı” akımın önemli temsilcilerinden Burr de, kimlik ve benliği birlikte ele alarak, bunun önceden var olmaktan ziyade, sosyalliğe bağlı olarak sabit değil değişken olduğunu vurgular (Burr, 2012). Birbirinin içine girmiş kavramları yerli yerine oturtmak için “özne”yi de tanımlamak gerekir. Agger, özne’nin “benlik ya da kişi için kullanılan felsefi bir kavram” olduğunu; kimliğin ise, “benlik ve benlik algısı ile ilgili bir psikolojik kavram” ve başkalarının bizi nasıl gördüğüne ilişkin “kafamızın içinde kurduğumuz bir imge” olduğunu söyler (Agger, 2011: 239-240).

Giddens ise, kimliği, bireyin kendisi hakkında sunduğu biyografinin kırılğan doğasıyla bağlantılı olarak düşünür. Bu biyografi dış dünyadaki olaylarla bağlantılıdır ve onlarla bütünleşir (Giddens, 2014: 77). Castells de benzer biçimde, kimliği “*insanların anlam ve tecrübe kaynağı*” olarak görür (Castells, 2013: 12). Amin Maalouf da, *Ölümcül Kimlikler* adlı eserinde, “Kimliğim beni başka hiç kimseye benzemez yapan şeydir” (Maalouf, 2017: 16) diyerek, kimliğin tek ve biricik olduğunu vurgular. Kimlik önce simgeler, hatta görünüşler işidir. Nerede olunursa olunsun, insanların bu kimlik işaretlerine, bu ötekine doğru köprülere –bu halâ kimlik ihtiyacını

doyurmanın en “uygar” tarzıdır- ihtiyacı vardır (Maalouf, 2017: 100). Jasper, kimlik/benlik ve toplum ilişkilerini daha netleştirerek kimlikleri üçe ayırarak tanımlamayı tercih eder: Kişisel kimlik, kolektif kimlik ve hareket kimliği. “Kişisel kimlikler biyografi düzeyinde var olur; kolektif kimlikler genel kültürün bir parçasıdır ve hareket kimlikleri genel kültür ile hareket içi kültür arasındaki etkileşimden doğar” (Jasper, 2002: 144).

Kimlik sayısı arttıkça bireyin varlığı daha büyük önem kazanır. “Kimlik Toplanması” hipotezine göre, (ing.The Accumulation Hypothesis) “Bir aktör ne kadar çok kimliğe sahip olursa, o kadar az psikolojik ıstırap sergiler (...) ve ne kadar çok kimlik edinilirse insanın anlamlı ve bilinçli varlık duygusu o kadar güçlüdür” (Thoits, 1983’den akt. Birkök, 1994: 104). Levinas, benlik üzerine yaptığı değerlendirmelerde, ben’in biricikliğinin yapısını araştırır. Onun yorumlarından şu sonuçlara varabiliriz: *Benlik “kimliklenmiş/özdeşleşmiş şey”, “ötekini kendisiyle özdeşleştiren bütünlük”, “öteki’nin sorumluluğunu yüklenerek onunla özdeşleşen şey” ve “ötekiyle özdeşleşen sabır”dır* (Levinas, 2011).

Gündelik Yaşamda Benliğin Sunumu’nu inceleyen Goffman ise, “ait olduğumuz bir şey olmadan istikrarlı bir *benliğe* sahip olamayız” sözüyle toplum ile birey arasındaki ilişkiyi vurgular. “Bununla birlikte, herhangi bir toplumsal birime duyulan sadakat ve bağlılık bir çeşit *benliksizliğe* de işaret eder. Bizim *kişi olma* anlayışımız daha büyük bir toplumsal birimin içine çekilmemizden kaynaklanır. *Benliğimiz* ise, bu çekilmeye direnmemizi sağlayan ufak patikaları kullanır” (Goffman, 2015: 331).

Kimlik benliğin farklı parçalarını, farklı zamanları ve her birimizin ait olduğu farklı ortam ve sistemler arasındaki daimi pazarlığı içeren bir süreçtir. Kimlik, kendi muhtelif bileşenlerinde, verili herhangi bir zamanda bizi oluşturan unsurların

çeşitliliğine ve tutarsızlığına tepki gösterme kapasitesini içeren pazarlık olarak düşünülür (Melucci, 2013: 63).

Benlik, “kendilik” sözcüğü ile eşanlamlıdır. Bu kavramlar bir “bilinci” de içermektedir. Durkheim, sosyolog olmasının yanısıra, felsefeci kimliği ile de öne çıkmıştır. *Felsefe Dersleri* adlı eserinde, benlik/kendilik/kimlik sorusuna bir başka soru sorarak yanıt aramaya başlamıştır: “Kendimizin var olduğunu biliyoruz. Peki ama yapısı nasıldır? (...) Bizde, bedenimizden ayrı bir şekilde, kendimizin ötesine geçen bir şey var mı, bilincin bize gösterdiği dünyayı aşan iç dünya var mı, özetle, ruhumuz kendimizden daha mı geniş?” (Durkheim, 2018: 89). Durkheim’ın vardığı sonuç, “kendi”mizin birlik, özdeşlik ve nedensellik olmak üzere “üç esaslı niteliği” olduğudur.

Kendimizde üç esaslı nitelik var:

1. Birlik. Kendim, birdir. Bölünmez. Parçalara ayrılmaz. Bunu bize bilinç söyler, akıl da tasdik eder: Bizde birlik fikri olmalıdır. (...)
2. Özdeşlik. Maruz kaldığı bütün değişikliklere rağmen kendim kendine özdeşir ve öyle hisseder. Buradaki akıl yürütmemiz, birlik konusundaki akıl yürütmemize benzer. (...)
3. Nedensellik. Kendim, bir nedendir: Eylemlerimizden sorumlu hissederiz; çünkü onlara, işlettiğimiz irademizin bir sonucu olarak bakarız. (...) Kendi bilgimizden değilse şayet böyle bir bilgiyi nereden alabiliriz ki? (...) Sonucunu üreten bir nedeni sadece içimizde ayırt ederiz. Bu yüzden neden fikri kaynağını kendimizde bulur (Durkheim, 2018: 90).

Sosyolog, filozof, antropolog, psikolog başta olmak üzere önde gelen pek çok sosyal bilimci ve düşünürün bireysel ve toplumsal benlik-kendilik-öz-kimlik-özne-kişilik gibi kavramlar konusundaki açıklamaları (düşünce-görüş-kuramları) neredeyse havada uçuşan serbest felsefelere dönüşmüştür. Touraine’nin (2017a: 217) deyiimiyle “Kimlik kavramı o kadar karışık ve o kadar tehlikeli bir kavramdır ki, elden geldiğince kullanmaktan kaçınmak gerekir. Çünkü ulusa ya da herhangi bir dine bağlanır, bunlar da toplumsal harekete bütünüyle yabancı kavramlardır.” Birisi için benlik olan kişi/varlık, diğerleri için özne olmuş, özne olan kimlik olmuş, kimlik olan kişi olmuş;

biri (Foucault) özneyi öldürürken, diğeri (Touraine) benliği öldürmüştür (Cevizoğlu, 2019a: 78).

Post-yapısalcı ve post-modernist Michel Foucault'ya göre *benlik*, söylem ve toplumsal konumları tanımlayan pratikler ve iktidar ilişkileri alanı içinde oluşur. Yapısalcılığın mikro/makro düalizmini nedenlerini açık olarak ortaya koyamasa da (pek çok konuda belirsiz bıraksa da) ret eder ve özne olan bireyi “öldürür”. İktidar tarafından belirlenen benlik, çok parçalı ve çok kısımlıdır. Dolayısıyla Foucault'ya göre birey bilinçli, kendini kontrol edebilen, iç bütünlüğe sahip tutarlı, rasyonel bir varlık değildir (Cevizoğlu, 2019a: 104).

Foucault, iktidar ve otoritenin tahakkümü altında ezildiği için, tutarlılığını yitirip bilinçli davranma özelliğini kaybettiği için öznenin öldüğünü söyler. Yani, bu, özneyle birlikte varolan kimliğin de iktidar karşısında ölümü anlamına gelmektedir.

Modernitenin sosyologlarından Wagner de, *kimliklerin sosyal inşasında*, insanın “seçtiği kimliğin istikrarının değişebildiğini”, farklı kimliklere büründüğünü ve bunun da modern toplumlarda “*öznenin sonunu*” getirdiğini belirtir (Wagner, 1996: 225-227'den akt. Cevizoğlu, 2019c: 105).

1. GEERTZ'İN KÜLTÜR KURAMI

1975 yılında yazdığı “*Kültürel Bir Sistem Olarak Din*” başlıklı yazısıyla dine bakışını ortaya koyan Clifford Geertz, “yorumcu sosyoloji” açısından din analizleri yapmıştır. Java dini üzerindeki çalışmasında (1960) Weber etkileri görülen Geertz, “semantik antropoloji” yani “anlambilimsel” açıdan yaptığı analizlerle çok sayıda taraftar bulmuştur. Yani ona göre, “*din bir anlam alanıdır.*” Geertz aynı zamanda Jung ve Eliade'nin yaklaşımlarını da savunmaktadır (Morris, 2004: 496). Amerikan antropoloji geleneğinden gelen Geertz, antropologların ve Weber'in yanısıra Alfred Schutz, Talcott Parsons, Gilbert Ryle, Susanne Langer, Ludwig Wittenstein ve Paul

Ricoeur gibi sosyologlar, dil bilimci ve felsefecilerden de yararlanarak “orijinal ve dinamik bir kültür teorisi” ve analiz yöntemi geliştirmiştir (Hasanov, 2014: 81). Sembolik-simgesel antropolojiye yaptığı katkılarla adından söz ettiren Clifford Geertz, işlevselci yaklaşımın, sosyolojik ve kültürel süreçleri eşit almadığı için toplumsal değişimini yeterince açıklayamadığını öne sürer (Cesur, 2020: 76).

İnsanın “anlam alanı” bir başka deyişle “algıladığı gerçeklik” değerine ya da diğer kültürlerle ve toplumlara göre büyük farklılıklar göstermektedir. Geertz’in etkilendiği sosyolojik yaklaşımlar içinde Schutz önemli bir yer tutmaktadır. “Çoklu Gerçeklikler” kuramını geliştiren Schutz’a göre, gerçeklik algımız bir “ilişkili oluşturmaktır.” Yani, fiziksel ve duygusal dünyamızda ne ile ilişkili durumdaysak o alanı gerçek kabul ederiz.

Schutz’un Çoklu Gerçeklikler (*Multiple Realities*) Kuramına göre, her bir anlam alanı kendi içinde birey için gerçektir. Rüya gören adamın rüyasında yaptıkları o anda onun için gerçektir; çocuk için de oynadığı oyun. Schutz’a göre gerçeklik, “fiili ve duygusal hayatımızla ilişkili oluştan başka bir şey değildir.” Yani, ne ile ilişki içinde isek, o bizim için ilişki esnasında gerçektir; ta ki başka bir “anlam alanı”na geçene kadar. Bebeğiyle oynayan kız çocuğu için de oyundaki her şey gerçektir; annesi onu yemeğe çağırıp *asıl* alana geçene dek (akt. Sofuoğlu, 2009: 90). Geertz, Schutz’dan örnek verirken, insanların dinsel simgelerin dünyasında “bir anlığına” var olduğunu ileri sürer.

Ruhsal durumlar ve güdülenimler eşsiz bir biçimde gerçekçi görünürler. Ama hiç kimse, hatta bir aziz bile sürekli dinsel simgelerin formüleştirdiği bir dünyada yaşamaz; insanların çoğu da o dünyada yalnızca bir anlığına yaşar. Sağduyusal nesnelerin ve günlük eylemlerin her günlük dünyası, Schutz’un dediği gibi, insan deneyiminde en üst sıralarda yer alır (...) (Geertz, 2010: 144).

Clifford Geertz kültür varlığını, işlevler ve yapılar gibi değil de, bilinçaltı semboller gibi yorumlayarak *simgesel antropolojinin* sözcüsü oldu. Etnografya ve bütüncül

antropolojiye yönelik bazı görüşlere eleştirmekle birlikte, alanda etkili bir sözcü olmayı sürdürüyor (akt. Güvenç, 2018: 435 ve 436).

“Geertz, kültürü, örgütlenmiş bir *simgesel sistemler koleksiyonu* olarak değerlendirmektedir ve ABD kültürel antropoloji geleneği çerçevesine yerleştirilebilir. *Etno-bilim ve bilişsel antropolojiden* kopuşunda, kültürün insanların kafalarındaki bir model olmadığını, kamusal *simge* ve eylemlerde cisimleştiğini savunmaktadır” (Emiroğlu & Aydın, 2009: 327).

Dolayısıyla Geertz, dinsel simgelerin özel bir yaşam biçimiyle belli bir metapsişik arasında “temel bir uyarılılık” formüle ettiğini ve böylece bir halkın *ethos*’u¹¹ (yaşamlarının estetik tarzı, tonu ve kalitesi) ile dünya görüşü, yani düzene dair en geniş çerçeveli düşüncelerini bireşime kavuşturan bir işlev gördüğünü öne sürer (Morris, 2004: 497).

Ona göre bu simgesel yapılar temelde bir “gerçeklik modeli”dir. Geertz, Morris’in (2004: 497) aktardığına göre insanlar şaşkınlık, acı ve ahlaki paradoks (“anlam sorunu”) nedeniyle tanrılara, kötü ruhlara, tinsel varlıklara, totemik ilkelere ve yamyamlığın manevi yararına inanmaya yönelmişlerdir. Dinsel kavramlar entelektüel, duygusal ve ahlaki açıdan geniş bir deneyim alanına anlamlı biçim verirler, genel düşünceler çerçevesi çizerler. Geertz’e göre, “Ritüeller, sembollerin dışavurumudur ve her ritüelde kâinatın doğası ile dünyevi yaşamın birbirine uyumu söz konusudur. Bu şekilde ritüelde gündelik yaşamın doğruluğu vurgulanır ve yaşananla hayal edilen dünyanın aynılığı ortaya konmuş olur. Semboller ve ritüeller aracılığıyla toplumun *nomosa*¹² olan bağlılığı da pekişir” (Cesur, 2020: 76). Dinsel eylemin özünü belirli simgeler bütünü (kompleksi) ve inandırıcı dinsel otorite oluşturmaktadır. Bu da bizi

¹¹ Ethos: Bir toplumun, grubun ya da bireyin, ahlâki değerleri, geleneksel tutumu. Kısaca, gelenekler, örf ve adetler, alışkanlık ve karakterler.-HC.

¹² Nomos: Yasa, yasalar.

“kutsal davranış” anlamına gelen ritüel konusuna getirir. Kutsal simgeler insanlara ruhsal durum ve güdülenimler kazandırmaktadır. Ona göre, gündelik yaşam kültürel bir üründür ve eylemlerimizin yerleşik sahnesi ve belirlenmiş hedefidir. Ritüeller de birer “kültürel performanstır.” Bu ritüellerde *yaşanılan dünya* ile *hayal edilen dünyanın* aynı dünya olduğu ortaya çıkar ve böylece kişinin gerçeklik hissinin yapısal dönüşümleri üretilir (Geertz, 2010: 136-137).

Ancak görünürde ne kadar otomatik ya da törel olursa olsun, her türlü dinsel ritüel ethos ile dünya görüşünün bu simgesel kaynaşımını içerse de, bir halkın ruhsal bilincini şekillendiren de büyük ölçüde daha ayrıntılı ve genellikle de daha kamusal ritüeller olmaktadır. (...) Singer tarafından kullanılmış yararlı bir terimi kullanırsak, bu tam anlamıyla gelişmiş törenler “kültürel performanslar” olarak adlandırılabilir (Geertz, 2010: 137).

Geertz (2010: 114-124) açısından doktrinler, melodiler ve alışkanlıklar (“alışkılar”) *kültürel modelleri*, bir başka deyişle “*simge setlerini*”, “*kültür kalıplarını*” oluşturmaktadır. Kültür kalıpları birer “dışsal” “bilgi kaynaklarıdır.” Geertz’in kavram literatüründe “dışsalın” anlamı, insanların içine doğdukları ve öldükten sonra geride bıraktıkları ortak anlayış ve değerlerdir. “Bilgi kaynakları” ise, kamusal davranışı biçimlendiren ayrıntılı tasarım ve şablonlardır. İnsanlar simge ve simge dizgelerine (sistemlerine), hayatta kalmalarını sağlayacak derecede çok güçlü biçimde “bağımlıdırlar.” Çünkü kültürü oluşturan simgeler bütünü, hemen hemen her şeye uyum sağlayıp hayatta kalabilen insanın, tek başa çıkamayacağı “kaosla” başa çıkmasını sağlar.

“Fikirlerin yalnızca toplum içinde entelektüel bir varlığa kavuşmaları değil, bir bakıma, maddesel bir varlığa da kavuşmaları için kurumsallaştırılmaları gerekir” (Geertz, 2010: 346) diyen Geertz’e göre, böylece, simgesel düşünceler kurumsallamayı da sağlamış olur.

“İnsansız kültür... kültürsüz de insan yoktur” diyen Geertz, insan kavramına yoğunlaşmıştır. Geertz’e göre, “kültürden bağımsız olarak var olan insan doğasına ait hiçbir şey yoktur” ve o, “önemli semboller sistemi tarafından sağlanan rehberlik olmadan davranışlarımıza yön vermenin veya deneyimlerimizi organize etmenin mümkün olmadığına” inanmaktadır (akt. Edgerton, 2016: 92). Bu bir *tabula rasa*’dır.

Geertz’in bu *tabula rasa*¹³ duruşunu ikna edici bulanlar, ilk insansıların (hominid) başka birtakım yaratıklara –Homo Javanese, Homo Hapi ya da Homo Tasmanian- dönüşmeden gerçek insanlara evrilme kabiliyetlerinin sadece kültür sayesinde nasıl meydana geldiğini açıklamakla görevlidir. Eğer doğamızı şekillendiren kültürse, bizler neden tamamen farklı varlıklar olmak yerine farklı kültürlerle sahip tek bir türüz? (...) İnsanların nasıl düşüneceği ya da davranacağı, onların sadece kültür ile sınırlı olmayan fakat kültürü de içeren çeşitli çevresel faktörlerin etkisi altında hareket eden genetik yatkınlıklarının bir ürünüdür (Edgerton, 2016: 92).

Ona göre, insan “sembolleri kullanan bir varlık” olduğu gibi “anlam arayan bir varlıktır” da. “Tecrübeden anlam çıkarma dürtüsü, ona şekil ve düzen vermek, açık bir şekilde daha iyi bilinen biyolojik ihtiyaçlar kadar gerçektir” (akt. Hasanov, 2014: 83).

İnsan kültür aracılığı ile kendini tamamlamakta ve böylece biyolojik, psikolojik, toplumsal ve kültürel seviyelerin bir bileşimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Geertz son kitabı *Available Light*’da, bunların seviyeler (levels) olarak değil, tamamlayıcılar (complements) olarak görülmesini uygun bulmaktadır (akt. Hasanov, 2014: 83).

Bu kültürel yapının tamamlayıcıları ise sanat, ideoloji, sağduyu ve dindir. Geertz, kültür konusunda yapısalcılığı eleştirir. Ona göre, yapısalcılık evrenselleştirici bir çerçeveye sahiptir ve doğanın “kültürel biçimlenimlerinin çokluluğunu” görmezden gelir (Butler, 2014).

Yapısalcı-fonksiyonalist (işlevci) yapı, toplumları bir canlı organizmaya benzetir. Bu görüş, toplumun, tıpkı bir canlının bedenindeki farklı organlar gibi

¹³ Tabula rasa: John Locke’un ortaya attığı, insanların doğuştan “boş levha” olduğu önermesi.-ÇN. (Edgerton, 2016: 92).

parçalardan oluştuğunu ve tüm bu parçaların ana yapıyı çalıştırdığını ileri sürer. Yani, bir nevi “bütünün parçalardan oluştuğunu savunan” Gestalt ekolü gibidir. Yapısalcı-işlevselci kuramın önde gelen isimleri Comte, Spencer, Durkheim, Malinowski, Radcliffe-Brown, Parsons ve Merton’dur.

Geertz, Durkheim'in yolunu izleyen klasik fonksiyonalist akımın taraftarlarını toplumda yapı ve kültürü aynı görevlere sahipmiş gibi mütalaa etmelerinden dolayı eleştirmektedir. Ona göre fonksiyonalistler hata içindedir. Eğer onların anlayışını kabul edersek yapı ve kültür arasında aynı yönde işleyen bir ilişki kabul edileceği için ya yapı, kültürün davranışsal şekli ya da kültür, yapının bir yansıması olacaktır. Bu durum bizi kültürel ve sosyal sistemin farklı biçimde çalışmadığını, kültürel sistemin toplum yapısına dışarıdan etki eden ve yapının dışında "özerk" olarak işleyen bir yapısının olmadığını kabul etmeye sevk eder (Akyüz, 2016a: 9).

Oysa Geertz, dinsel yapının belli bir sınıra kadar özerk bir kültürel sistem olarak çalıştığını, yaptığı alan araştırmalarıyla göstermiştir. Bu kavramları birbirinden ayırt etmek gerekmektedir. Çünkü, dinsel yapı toplumsal ilişkileri etkileyen, düzenli anlamlar ve semboller sistemi; kültür ise toplumsal ilişkilerin çerçevesini çizen (tanımlayan), bireylerin kendilerini ifade etmesine, yaşantılarını değerlendirmesine yardım eden, davranışlarında onlara yol gösteren anlamlar, inançlar, semboller ve değerler yapısıdır. Yani, kültür yapıları bir dereceye kadar "özerk" olarak çalışmakta, dinsel yapılar ise böyle değildir (akt. Akyüz, 2016a: 9).

2. KÜLTÜR SİSTEMİ OLARAK DİN ANLAYIŞI

Böylece hem dinin bir kültür unsuru olarak toplum yapısından ayrı olarak çalıştığı, hem de dinin siyasal davranış üzerindeki etkisi konusunda bir kanaate sahip olmamız mümkündür. Geertz'in Endonezya'da yaptığı antropolojik araştırmalar *dinin, bir kültür sistemi olarak* toplumsal yapıdan ayrı ayrı çalıştığını göstermiştir. Endonezya'da gecekondü (Kampong) ve köy toplumu arasındaki kültür ve “anlam” düzeylerindeki arasındaki fark daha az ve yumuşak iken, yüksek kent tabakası ile

belirgin biçimde farklıdır. Örneğin, dini kuralları serbest anlayan ve gevsek uygulayan Santriler ile koyu bir şekilde anlayıp uygulayan Abanganlar arasındaki kültürel kalıplar farklılığı, siyaset hayatında da devam etmektedir. Şu halde kültür kalıplarının toplum yapılarında bağımsız çalışan özerk bir yapısı olduğunu söyleyebiliriz (akt. Akyüz, 2016a: 9 ve 10).

Clifford Geertz, dini, genel olarak “Genel bir varoluş düzenine ilişkin kavramlaştırmalar formülleştirerek insanlarda güçlü, yaygın ve uzun süreli ruh halleri ve motivasyonlar yaratan ve bu kavramlaştırmaları bir gerçeklik halesine bürüyerek söz konusu hallerin ve motivasyonların eşsiz bir şekilde gerçekmiş gibi görünmesine yol açan semboller sistemi” (Emiroğlu & Aydın, 2009: 225) biçiminde tanımlar. O, dini, varoluşsal biçimde, motivasyonlar ve eğilimlerin gerçeğin temsilleri olarak insanlarda güçlü, derin ve kalıcı eğilimler oluşturacak etkiye sahip “semboller sistemi” olduğunu söyler (Willaime, 2017: 125).

Sosyal antropolog C. Geertz, *Kültürel Bir Sistem Olarak Din* (1966) adlı makalesinde dini, kültürel sistemin bir parçası olarak, insanları etkileyen bir semboller sistemi olarak görür. Geertz, din fenomenologlarına benzer şekilde dini sembollerin anlamlandırma ve meşrulaştırma işlevine dikkat çeker. İnsanlar dünyayı anlamlı ve düzenli olarak görmek isterler. Dinin, dünyayı kaosa sürükleyen hüsrana, ıstırap (suffering) ve kötülük/şer (evil) vb. tecrübelerle, eşitsizlik ve adaletsizliklere ahlaki bir anlam yüklediğini; kötülük ve şerrin sadece görünür durumlar olduğunu; daha geniş bir açıdan bakıldığında anlamlı bir örüntüye elverişli bulunduklarını göstermeye çalışır. Kuşkusuz, bunun gerçekleştirildiği en yaygın yol, bu dünyadaki adaletsizliklerin gelecek dünyada karşılanacağı düşüncesidir (Hamilton’dan akt. Kurt, 2015: 35).

Geertz, dini kültürel bir dizge olarak incelerken dinsel analizler yapmaktadır. Ona göre, insanın düşünce ve inançlarını içinde bulunduğu “kültürel boyut” belirlemektedir. Geertz özellikle Java adasında önemli antropoloji ve sosyolojik incelemeler yapmış, önemli bulgulara ulaşmıştır.

Geertz, kültürel bir dizge (sistem) olarak ele aldığı din hakkında şu görüşleri savunur:

Din: 1- bir simgeler dizgesidir; 2- insanlarla güçlü, yaygın ve uzun süre kalıcı ruhsal durumlar ve güdülenimler oluşturacak biçimde hareket eder; 3- bunu başarmak için genel bir varoluş düzenine ilişkin kavrayışları formüleleştirir; 4- ve bu kavrayışları öyle bir gerçeklik havası ile bezer ki 5- ruhsal durumlar ve güdülenimler eşsiz bir biçimde gerçekçi görünürler (Geertz, 2010: 112).

Geertz, Fas ve Endodezya’da yaşanan İslâmın değişik kültürel özelliklerini incelerken, fenomenolojiden yararlanmışır. Geertz’e göre insanın dünya ile diyalektik ilişkisi, fenomenolojinin önemli kavramlarından olan “refleksiyon” ile kolaylıkla açıklanabilir. Bu yöntemle, insanın “yaşam dünyası”ndaki verili ve anlamsız algılar anlamlı hale getirilir, pasif refleksiyon “aktif ve eleştirel refleksiyona” dönüştürülür. Bu durumda, dünya olduğu gibi kabul edilmez, akıl ve bilinç tarafından sorgulanır, anlamlı kavramlar üretilir ve bu da tarih boyunca insanın gelişiminin temelini oluşturur. İnceleme nesneleri dinsel tecrübeyi oluşturan kutsal semboller, ethos, sağduyu, iman/inanç ve karşılıklı toplumsal ilişkiler olmuştur. Geertz, dinin “dünya görüşü” ve “ethos” gibi insanın iki önemli tecrübesinin sentezi olduğunu savunmaktadır. Ona göre, “dinsel sistemin” ve toplumsal düzenin hassas içerikleri farklı dönemlere ve kültürlerle göre değişiklik gösterir. “Her kültürde dünya görüşüne dair kolektif fikir, imaj ve kavramlar doğanın, benliğin ve toplumun esas gerçekliğini kurar. Bunlar, varoluşun bütün gerçekliğini tanımlar.” Ethos, varoluşun “değerlendirici yanını” oluşturur (El-Zein, 2013: 3-6).

Geertz, insanların simgelere ve simge dizgelerine (sistemlerine) çok güçlü bağlarla bağlı olduğunu ve bu bağımlılığın onun yaratıksal kalıcılığı açısından belirleyici olduğunu ileri sürer. “İnsan şu ya da bu şekilde hayal gücünün başa çıkabileceği her şeye uyum sağlayabilir; ama kaosla başa çıkamaz.”

Geertz, dini antropolojik yönden incelerken bunu iki aşamada yapar. Birinci aşama, dinin özünü oluşturan simgelerin taşıdığı anlamlar dizgesinin (sisteminin) analiz edilmesi; ikinci aşama ise, bu dizgelerin toplumsal-yapısal ve psikolojik süreçlerle ilişkilendirilmesidir (Geertz, 2010: 151). Dinin antropolojik açıdan yorumlanmasında Geertz'in bir itirazı ve "memnuniyetsizliği" vardır. Bu memnuniyetsizliği, diğer yorumcuların, dinin özünü oluşturan simgelerin taşıdığı anlamlar dizgesini yok saymaları ve kabul etmemelerinden kaynaklanmaktadır. Geertz bunu şu örnekle dile getirir:

Ataya tapınmanın politik ardıllığı düzenlemedeki rolünü, kurban şöenlerinin akrabalık yükümlülüklerini tanımlamadaki rolünü, kehanetin toplumsal denetimi güçlendirmedeki rolünü, ruha tapınmanın tarımsal uygulamaları yeniden programlamadaki rolünü ya da dine kabul etme alışıklarının kişiliğin olgunlaşmasını yönlendirmedeki rolünün (...) terk edilmesini, yerlerine (...) yavan bir kabalizm getirilmesini öneriyor değilim. (...) Ne zaman ki simgesel eylemin kültürlülük açısından bugün toplumsal ve psikolojik eylem için sahip olduğumuzla kıyaslanabilir bir kuramsal analizine sahip oluruz, işte o zaman toplumsal ve psikolojik eylemin, içinde dinin (ya da sanatın, bilimin, ideolojinin) belirleyici bir rol oynadığı yönleriyle etkili bir biçimde başa çıkabiliriz (Geertz, 2010: 151).

Geertz, dinin "güç" ve "kapsam" olmak üzere iki önemli boyuta sahip olduğunu belirtir. Dinin gücü konusunda Durkheim gibi düşünmektedir. Ona göre, "dinin gücü; inananların inançlarının kendilerini desteklediği kararlılık derecesi" (Clarke, 2012: 38) anlamına gelmektedir. Dinin kapsamı ise "dini görüşlerin az ya da çok ilişkili görüldüğü bir dizi toplumsal bağlamı" (Clarke, 2012: 38) ifade etmektedir. Geertz dini, anlamlı emirlerin bir sunucusu olarak işlevselci biçimde tanımlar.

Varoluşun genel bir düzenin kavramlarını formüle eden ve ruh halleri ve motivasyonların eşsiz realite gibi görüldüğü gerçekliğin bir aurasıyla bu kavramları giydiren, insanda güçlü, yaygın ve uzun süreli ruh halleri ve motivasyonları tesis etmek için faaliyet gösteren bir sistemdir (akt. Droogers, 2012: 423).

Ancak, Geertz'in din tanımına eleştiri getiren Talal Asad'a göre, "Geertz, her ne kadar dine kültürel bir sistem olarak baksa da, politik ve dini yönler arasındaki farklılaşmayı

normal saymak suretiyle, dini alandaki güç boyutunu ihmal etmiştir. Dinde bir öz aramak, bu farklılığa uyum sağlamanın ve dolayısıyla gücü görmezden gelmenin bir yoludur” (Droogers, 2012: 429).

Asad’ın iddiası, dini oluşturan unsurların kendine özgü olmaması nedeniyle “*dinin evrensel bir tanımının olamayacağıdır*” (akt. Droogers, 2012: 429). Talal Asad’ın eleştirileri (akt. Morris, 2004: 499-500) dört madde içinde toplanmaktadır ve bunları şöyle özetleyebiliriz:

1- Geertz, inançlar ve spesifik eğilimler arasındaki ilişkileri gözardı ettiği gibi, “toplumsal ve ekonomik kurumları” da gözardı etmektedir.

2- Geertz’in teolojik duruşunda, anlamların inşa edildiği “söylemsel süreçler” de dışlanarak, dikkate alınmamaktadır.

3- Geertz, dini, bir “ideolojik yapı” olarak düşünmez, fakat aydınlatıcı olmaktan uzak bir ideoloji kavramlaştırması ileri sürer.

4- Geertz’in kavramlaştırdığı “dinsel kültür” (kültürel sistem) adlı simgesel yapı, iktidar ilişkisinden büyük ölçüde soyutlanmıştır. Onun bu teorisi ya da önermesi, aynı zamanda, “dinin sağduyu dünyasındaki deneyimleri” yani “dinsel tecrübeleri” dikkate almamaktadır. Bir başka deyişle, onun kültürel sistemi ile toplumsal gerçeklik arasında, Durkheim ve Weber’de (Alman idealist geleneğinde) görüldüğü gibi, boşluk vardır. Dinsel pratikler ve dinsel söylemleri var eden “tarihsel koşulları” araştırmada yetersiz kalmıştır. Geertz, oluşan bu boşluğu “kültürle” doldurmak istemiştir.

Talal Asad’ın Geertz’e getirdiği eleştirilerin bir kısmına katıldığımızı söyleyebiliriz. Geertz’in, dini “kültürel” bir sistem olarak tanımlarken dinin “ideolojik” yapısını, toplumsal ve ekonomik kurumların etkisini ihmal etmesi önemli bir eksiklik oluşturmaktadır. Ancak, Geertz’in –tezimizin ana kavramlarından olan– “kültürel sistem” yaklaşımı antropolojik bir yaklaşım olarak tutarlıdır. Çünkü,

“insanbilim” olarak Türkçeleşen antropolojinin en temel kavramı kültür kavramıdır ve bu kavram tüm kavramların şemsiyesidir. Bir başka anlatımla, içinde ideolojiyi, toplumsal ilişkileri, ekonomik ve siyasal tüm olguları kapsar. Bu noktada, Talal Asad’ın bunu bir “boşluk” olarak nitelemesi kanımızca uygun değildir. Çünkü, sosyal bilimlerde bir “grand theory” yani hiçbir sosyal teori her şeyi kapsayıcı güve erişememiştir. Her yerde, her zaman ve hep aynı biçimde gerçekleşen olaylardan söz etmek mümkün değildir. Yerel ve ulusal kültürel farklılıklar buna izin vermemektedir. Çalışmamızın konusu da Geertz açısından onun kültürel sistem yaklaşımı ile sınırlıdır.

3. KUTSAL SİMGELERİN ANALİZİ

Simge:

Kutsal simgelerin analizine geçmeden önce **simgeleri tanımlamak** ve/veya kültür ile bağlantısını vurgulamak gerekir. “*Simgeler insan kültürünün temsilleridir*”[®] biçiminde bir tanım yapmamız durumu özetleyecektir.

İnsanın hayatta kalabilmesi simgesel kültüre bağlı olması ile orantılıdır. Bu da öğrenme ile ilişkilidir. Simgeler nesneleri, olayları, olguları ve süreçleri “temsil” ederler. Kültürel göreceli(li)k kavramına göre, aynı olgu tüm toplumlarda aynı biçimde bir temsilin ifadesi değildir. Kavramsal kaymalar aynı olgunun farklı toplumlarda farklı biçimde algılanmasına ve farklı biçimde temsil edilmesine yol açar (Lavenda & Schultz, 2019: 50). Schutz’a göre simgeler, işaret ve imlerin toplumsal anlamda geliştirilmiş biçimleridir. Bunlar, özneler arası “yaşam dünyasında” iletişimi sağlarlar. Dil, bireyleri öğrenmeye mecbur bırakma özelliği ile simgeler içindeki en iyi örneği oluşturur (akt. Sofuoğlu, 2009: 98). *Homo türü* insanlarla birlikte görülen “simgesel etkinlik” çeşitli aşamalardan geçmiştir. Lewis-Williams, simgesel etkinlik örneklerini şöyle sıralamaktadır:

- Sırf işlevsel olmanın ötesinde grup kimliğini işaret etmeye yarayan incelikli taş alet teknolojisi,
- kişiye ve gruba ait kimliği belirten beden süsleri,
- bazı ölümlerin özenle gömülmesi,
- tam anlamıyla modern dil, ve
- imge yaratma (Lewis-Williams, 2020: 98).

Arkeolog Steven Mithen de, imge yaratma yeteneğinin insan olmayan primatlarda da görüldüğünü, ancak “*imgelere anlam yüklemenin*” yalnızca insansılarda bulunduğunu önermektedir. Ona göre, görsel imgeler yapmak, imgeleri sınıflara ayırmak ve amaçlı iletişim insan olmayan primatlarda bulunan becerilerdir. Bunun dördüncü aşaması imgelere anlam yükleme aşamasıdır (akt. Lewis-Williams, 2020: 106). Üst Paleolitik dönemlerde yaratılan imgeler, “gizli varlıkları” görünür kılmıştır. Yani, imgeler birer gösterge olmuş ve gizli olduğuna inanılan varlıkları imlemiştir diyebiliriz.

Bu nedenle mağaraların belirli topografyası, ansızın değişebilen zihinsel imgelem ve insanlar ve gruplar tarafından görüntü sabitleme arasında verimli bir etkileşim vardı; zaman içinde imgeler birikerek ruhlar dünyasını hem maddi olarak (mağaralarda) hem kavramsal olarak (insanların zihinlerinde) değişime uğrattı (Lewis-Williams, 2020: 198).

Simgeler genel olarak göksel, hayvansal, bitkisel, süs araçları ve geometrik formlar gibi kategorize edilebilmektedir. Fırat (2019: 130), bunları şöyle açıklamaktadır: Göksel simgeler (ay, güneş, yıldızlar, gezegenler vb.), hayvan simgeleri (ceylan, aslan, akrep, balık, kurbağa vb.), bitki simgeleri (ağaç, dal, çiçek vb.), takı ve süs simgeleri (halhal, hırma, yüzük, bilezik, ayna, tarak vb.) geometrik simgeler (daire, üçgen, nokta ve haç).

Sosyal ortamlarda yaşayan insanlar birbirleriyle karşılaştıklarında göstergeler aracılığıyla birbirlerini okumaya çalışırlar. Barthes, “toplum bulunan her yerde, her kullanım kendisinin göstergesine dönüşür” demektedir (akt. Okutan, 2018: 79 ve 87). Evrende her şey göstergedir. Ancak gösterge biçiminde temsilin kendisi de yalnızca bir temsil biçimidir. Gerçeğin temsili üç boyutludur: *Bizi etkileyenlerin niteliklerinin düzeyi* (göstergeler), *bize direnen gerçek olguların düzeyi* (maddi ve maddi olmayan

nesneler), *hem fark ettiğimiz bizim dışımızdaki mevcutlar ve hem de bizlerin oluşturduğu* (yorumlayıcı olarak) *evren yasalarının düzeyi* (Maigret, 2014: 58). Simgeler, simge sistemleri, dil kültürünün temel aktarım aracı olan lengüistik (lingüistik/dilbilim), antropolojinin temel ilgi alanı içindedir (Emiroğlu & Aydın, 2009: 50). Foucault ise, *Kelimeler ve Şeylerde*, kelimelerin sakladığı anlamları apaçık ortaya çıkarmak için onların “*kırılacak metinler*” haline getirilmesi gerektiğini söylemektedir. Dilin bir işaret mi, işaret ise her şeyi işaret edip etmediğini, neyi ve kim için işaret ettiğini, konuşan bir şey olup olmadığını, dil ile varlık arasındaki ilişkiyi ve hiç susmayan (ama hiçbir şey söylemeyen) edebiyat biçimindeki dili sorgulayan düşünür, burada da kararsızlığını sergiler (Foucault, 2015b: 425-429). Foucault’nun “Gerçeği söylemek gerekirse, ne bu sorulara cevap vermeyi ne de bu alternatiflerden hangisini seçmenin gerektiğini biliyorum” biçimindeki sözleri, aslında, dilin bir işaret olduğunu göstermektedir bizlere.

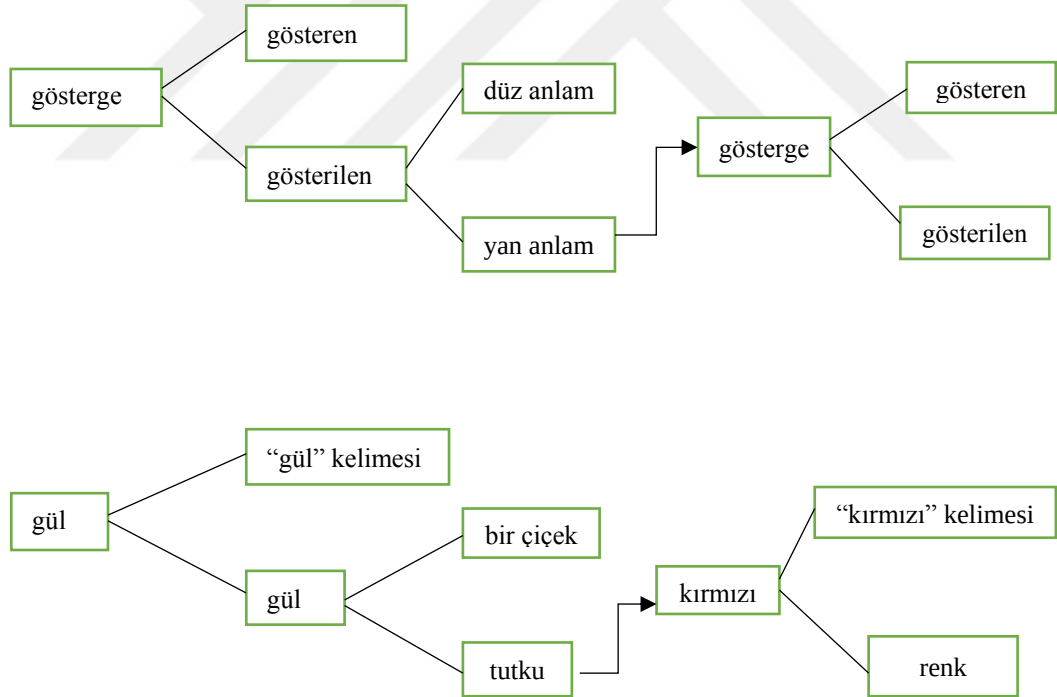
Ancak, “göstergeler sistemini” tanımlarken onu “*arşiv*” kavramı ile açıklar. Foucault’ya göre “arşiv”, metinlerin toplamı, söylemleri kaydeden ve koruyan kurumlar değil; önermelerin “görünümünü yöneten” sistem, “söylenebileceklerin kanunu” ve bir göstergeler sistemidir.

...tüm bu önermeler (ister olaylar ister nesneler olsun) sistemlerini [...] *arşiv* terimiyle adlandırmayı öneriyorum. Bu terimle bir kültürün, kendi bünyesinde tuttuğu, geçmişini kanıtlar nitelikteki metinlerin toplamını kastetmiyorum; keza herhangi bir toplumda, hatırlanması ve dolaşımda kalması arzulanan söylemlerin kaydedilmesini ve korunmasını sağlayan kurumları da ima etmiyorum [...] Arşiv, her şeyden önce, söylenebileceklerin kanunudur, eşsiz birer olay olarak önermelerin görünümünü yöneten sistemdir (akt. Groys, 2020: 179-180).

Saussure’e göre dil, insanların dışında bir özerkliğe sahiptir ama insanlara kendilerini dile getirme, ifade etme olanağı verdiği gibi, onları baskı altına alan bir toplumsal üründür de. Sözcük, tümce, imge ya da bir neşe olarak anlam taşıyan her şey bir

“gösterge”dir.” Örneğin, ayaklı bir lamba belı bükülmüş yaşı bir kişı imgesini çağrıştırabilir ya da bir kurabiye insanları çocukluklarına götüren bir hatırlatıcı olabilir. Gösteren (sözcük, tümce) nitelediği şeyin “*anlamını taşıyan*” bir araçtır. Gösterilen ise “*anlamın kendisidir*.” Yani, gösteren bir anlam taşıyıcısı, gösterilen de anlamın özüdür. Burada karşımıza birincil ya da hemen akla gelen ilk anlam olan “düzanlam” ve ikincil anlam olan “yananlam” çıkar. Örneğin, “gül” sözcüğünün düzanlamı bir “çiçek” iken çok sayıda yananlamı vardır, renk, tutku, dikenli gibi. Saussure’e göre, “gösterge keyfidir”, çünkü gösterenin anlamını belirleyen toplumlardır (Maigret, 2014: 144).

Tablo. 3. Saussure’e göre gösterge ve taşıdığı düzanlam ile yananlamı gösteren “gül” örneđi¹⁴ (akt. Maigret, 2014: 145).



¹⁴ Tablonun adını ben koydum. Kaynak metinde adlandırılmamıştı. -HC.

Simge, benzerlik ve uzlaşma ilişkisi içinde soyut ve sayılamayan, tek bir “*gösterilen*”e göndermede bulunan “*görsel bir biçimdir.*” Simgede “*gösterge*” ve “*nesne*” arasında bağlantı ve benzerlik bulunmamaktadır. Simgenin iletişimde kullanılmasını sağlayan tek neden ise, insanların, “*yerine geçtiği şeyi*” nitelemesi konusunda üzerinde “*anlaşmış olmalarıdır.*” Örneğin *yüzük evliliğin, terazi adaletin, güvercin barışın* simgesidir. Simge, iletişim amacıyla üretilmiş “*yapay bir göstergedir*” ve nesneye çağrışım yoluyla göndermede bulunmaktadır. Bu çağrışımı da insanlar zihinlerinde kurmaktadır (akt. Edizer ve Konu, 2018: 804). Anlayışı, algılayışı, olay ve durumlara bakış açısını etkileyen bir birim olan gösterge, çoğu durumda kültürü yansıtmakta ve yorumlanırken sahip olunan değer ve normlar temel alınmaktadır (Edizer ve Konu, 2018: 804).

Simgeler, bir nesnenin ya da bir anlamın yerine geçer ve yeni bir anlam inşa eder. Ortaya çıkan bu “yeni anlam” her toplumun kendi kültürü içinde oluşur. “Gösteren” ve “gösterilen” olmak üzere iki ana unsurdan oluşan “göstergeler” (simgeler) “göstergebilimi”ni (semyoloji) oluşturur. Göstergebilimi; *gösterge* (işaret), *gösteren* (biçim) ve *gösterilenin* (içerik, anlam, kavram), çağrışım yoluyla zihinlerde oluşturduğu yapay anlamları inceler.

Göstergebilimin öncülerinden felsefeci, edebiyat ve toplum kuramcısı Roland Barthes’ın (1915-1980) ince ama göstergebilimin temel ilkelerini içeren önemli yapıtı “*Göstergebilimin İlkeleri*”dir. Barthes’a göre gösterge, gösterilen ve gösteren’den oluşur. Ancak, gösterge kavramı tanımlanması açısından çok “kaypak” bir terimdir. “Gösterge, çeşitli yazarlarda bir dizi benzer ve ayrı terim arasında yer alır: *Belirtke, belirti, görüntü, simge, yerine* terimleri *gösterge*’yle yarışan başlıca terimlerdir” (Barthes, 1979: 26). Barthes, Aziz Augustinus’un “*Bir gösterge, duyularla algılanan bölüm dışında, düşüncemizde kendiliğinden bir başka şey canlandıran şeydir*”

biçiminde çok net tanımlama yaptığını vurgular. Farklı kavramların (terimlerin) özellikleri *artılı* (belirtili) ya da *eksili* (belirtisiz) olmak üzere birbirinden ayrılmaktadır (Barthes, 1979: 27). (Bkz. Tablo 3).

Barthes'a (1979: 35) göre, "gösterilen", ne bir *tasarım* ne de gerçek bir *nesne*'dir, o bir *söylenebilir*'dir. Göstergeyi kullananın ondan anladığı "şey"dir gösterilen. Onu gösteren'in karşıtı yapan tek ayrım/fark, "*gösterenin bir aracı kimliği taşıması*"dır. Barthes (1979: 40), "Gösteren"ın öz niteliğinin, gösterileninkiyle hemen hemen aynı türden gözlemlere yol açtığını ve bunun salt bir *bağlantısal öge* olduğunu ve gösterilenin tanımından ayrılamadığını söyler. Tek fark, gösterenin bir aracı olması ve bir özdeğinin (nesnesinin, maddesinin) bulunmasıdır. Ancak, bu özdek (nesne), tek başına yeterli değildir ve bu nedenle sözcüklerin aracılığını gerektirebilir.

Dinsel *kut*'lama ve törenler de, bu anlamda birer aracıdır ve bunlar bireylerin tanrı ve birbirleriyle aralarındaki bağın tekrar tekrar onaylanmasıdır. Tören ve ayinlerin izleyicileri de bu dayanışma ve yardımlaşmanın içinde yer alırlar.

Simgelerin bir anlamın yerine geçmesine "zaman" akışı ve değişkenliği üzerinden de örnekler vermek mümkündür. Giddens (1999: 189), Bourdieu'nün bir çalışmasından söz ederken, "gecenin" simgesel olarak ölüm zamanı olduğunu, "sabaha çıkma"nın ışığa ve ışığın getirdiği yararlar için olmayı simgelediğini, "erken kalkmanın" da insanın kendisini yararlı bir koruma altına almak, meleklerin onurlandırmasına erişmek anlamına geldiğini söylemektedir.

Simgeler-semboller, endişe ve korkuların telafisi yerine de geçmektedir. Örneğin, Klein'a göre, çocuklar ilk dönemlerden itibaren yaşadıkları endişe ve korkularını şekillendirmek için semboller ararlar ve bu semboller sayesinde bastırılmış oldukları duygulardan kurtulurlar ve rahatlarlar (akt. Büyü, 2014-15: 240).

İşaretler (göstergeler) aynı zamanda birer **nesne**, yani malzemedir de. Filozof Heidegger, başyapıtı olan *Varlık ve Zaman*'da "İşaretler öncelikle birer malzemedir. Onun spesifik malzeme karakteri bir şeyleri *işaret etmesidir*. Bu gibi işaretler yol işaretleri, sınır taşları, denizcilikte kullanılan top şeklindeki fırtına işaretleri, sinyaller, bayraklar, matem işaretleri ve benzerleridir" demektedir (Heidegger, 2020: 128). Aynı biçimde, imgeler bir "söz", bir "kemik", bir "taş yığını" ya da bir "anlatı" olabilir. Çünkü tüm bunlar geçmişin bilgisini taşırlar ve bugüne getirirler.

Bunlar, ister Roma siperleri içinde gömülü kemikler, ister bir Norman kalesinin tek kalıntısı olan bir taş yığını, ister bir Yunan yazıtında bulunup da kullanılışı ya da biçimiyle bir göreneği açığa vuran bir sözcük olsun; isterse bir sahnenin tanıklarınca yazılmış anlatısı biçiminde bulunsun, aslında tarihçinin değindiği izlerdir; yani bunlar, kendisine doğrudan ulaşma olanağı kalmamış bir olgunun, duyu organlarıyla algılanabilir imleridir (işaretleridir) (Connerton'dan akt. Cevizoğlu, 2019b: 30).

Gösterge, genel olarak kendi dışında bir şeyi temsil eden ve dolayısıyla bu temsil ettiği şeyin yerini alabilecek nitelikteki **sözcükler, imgeler, işaretler**, vb. gibi her çeşit, biçim, **nesne, olgu**, vb. olarak tanımlanır (Rifat, 2019: 11). İşaret, "*temsil eden şey*" ve "*temsil edilen şey*" olmak üzere iki düşünceyi içerir. Doğa da, temsil eden şeyin, temsil edilen şey aracılığıyla tahrikine dayalıdır (akt. Foucault, 2015b: 107). Rönesans döneminde "işaret teorisi" ortaya çıkmıştır. Foucault'ya göre, işaret teorisi "işaret eden", "işaret edilmiş olan" ve "işaretlerin görülmesine olanak veren şey" olmak üzere birbirlerinden tümüyle ayrı üç unsur içermekteydi (Foucault, 2015b: 107). Peirce'e göre de, bir gösterge (ya da representamen) "bir kişi için, herhangi bir şeyin yerini, herhangi bir bakımdan ya da herhangi bir sıfatla tutan şeydir. Birine yöneliktir, bir kişinin zihninde "eşdeğerli bir gösterge" veya daha gelişmiş bir gösterge yaratır. Bu da, birinci göstergenin "yorumlayıcı" olmaktadır (akt. Rifat, 2020: 232). Peirce'in "göstergenin yorumlayıcı" olarak kavramlaştırmasına Barthes'ın Eiffel Kulesi yazısından örnek verebiliriz. Eiffel Kulesi dışardan bakıldığında bir "nesnedir", ziyaret

edildiğinde ise “bakış” olur. Kulenin kendisi “gören bir nesne”, “görülen bir bakış” özelliği/niteliği kazanır.

Kule anlamı çeker, tıpkı bir paratonerin yıldırımı çekmesi gibi; bütün anlamlandırma meraklıları için büyüleyici bir rol oynar. Kule, katışıksız bir gösterenin rolünü; bir başka deyişle, insanların, hiç durmadan kendi bilgilerinden, düşlerinden, tarihlerinden istedikleri gibi çekip aldıkları *anlamı* yerleştirdikleri bir biçimin rolünü oynar. (...) Bakış, nesne simge: Onun her zaman Eiffel Kulesi’nden apayrı ve ondan çok daha fazla bir şey olmasına olanak veren sonsuz işlevler dolaşımı budur işte (Barthes, 2020: 326).

Bir tablodaki her bir “renk” ya da “figür”; edebi bir eserdeki bir kahramanın “amacı” ve “davranışı”; bir moda dergisindeki “bluz”, “kazak” çevresindeki diğer birimlerle bağlantısı bakımından birer *gösterge*dir (Rifat, 2019: 12). Bu duruma çok farklı bir örnek, Hun imparatoru Mete Han’ın ordusundaki “atların rengidir.”

Tablo. 4. Farklı yazarların farklı kullandığı artılı (belirtili) ve eksili (belirtisiz) kavramların listesi (Barthes, 1979: 28).

	belirtke	belirti	görüntü	simge	gösterge	yerine
1. Tasarım	Wallon –	Wallon –		Wallon +	Wallon +	
2. Benzerlik			Peirce +	Hegel + Wallon + Peirce +	Hegel – Wallon –	
3. Dolaysızlık	Wallon +	Wallon –				
4. Uygunluk				Hegel – Jung – Wallon –	Hegel + Jung + Wallon +	
5. Varoluşsalılık	Wallon +	Wallon – Peirce +		Peirce – Jung +		Jung –

Mete'nin ordusu atların renklerine göre düzenlenmiş ve her yön farklı bir renk ile belirtilmişti. Savaş anında kim hangi vazifeyi yapacaksa o yöne doğru hızla ilerlerdi. O zamana kadar askeri alanda uygulanan böyle bir taktik görülmemiştir (Hali ve Rencüzoğulları, 2017: 429).

Göstergenin “temsil ettiği şeyin yerine geçmesi”; temsil ettiği, simgelediği şeyle olan ilişkisini toplumsal bir uzlaşısı sonucunda kurması ile gerçekleşir (Çiçek, 2014: 224). Ünlü Fransız dil kuramcısı Pierre Guiraud, göstergebilim'i, aynı adlı eserinde (2016); diller, düzgüler (=kodlar), belirtkeler (=sinyaller) vb. gibi gösterge dizelerini inceleyen bilim olarak tanımlar. Gösterge bir “uyarıcı”, bir başka anlatımla “*duyusal bir tözdür.*” İletişim ve imgeyi canlandırma gibi işlevlere sahiptir. Ona göre, *gösteren* ve *gösterilen* arasında bir anlamlama biçimi vardır. Gösteren ve gösterilen arasındaki bağlantı (nedenlilik), kodlamalara (düzgüleştirme) yol açar. Gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki tekanlamlı, çokanlamlı, düzanlamlı ve yananlamlı olabilir. Bir gösteren birçok gösterilene işaret ettiği gibi, bir gösterilen de birçok gösterenle anlatılabilir. Göstergebilimini oluşturan öğelerden olan düzgüler (kodlar) mantıksal, estetik (güzelduyusal) ve toplumsal olabilir. Gösterge sistemleri (dizgeleri) içinde kâhinlik sanatları, bakıcılık, tanrılarla, dünya ötesiyle, yazgıyla iletişim kurma yolları vardır. Bunların en yaygın olanları yıldız falı, iskambil kâğıtları falı, el çizgileri falı ve düşlerdir. Göstergebilimin toplumsal kodları (düzgüleri) arasında “*kimlik göstergeleri*” (üniformalar, armalar, bayraklar, rozetler, madalyalar, tabelalar; ordu ve kilise gibi kurumsal öbekler; halk ve soylular gibi toplumsal öbekler; kasaplar, dülgerler vb. gibi mesleksen öbekler; spor ya da sanat topluluklarından oluşan kültürel öbekler); dövmeler, makyaj ve saç biçimleri gibi moda varlıkları ve “*görgü kuralı göstergeleri*” yer almaktadır.

Göstergelerin bir uyarıcı olarak iletişim ve imgeyi canlandırma işlevlerine, gösteren ile gösterilen arasındaki nedenselliği ifade eden bağlantıya tarihin derinliklerinden, örneğin İskitler ve Hunlar'dan da örnekler verebiliriz. Sibirya'da

Yenisey üzerinde Minusinsk civarında bir “Göçebe Atlılar Kültürü” oluşmuştur. Tarihçi Grousset (2015: 82), o döneme ait müzelerde süsler, kemer plakaları, tunçtan tokalar ve takma süsler, at gemleri, üzengiler, bıçaklar, hançerler, kılıçlar, mızraklar, eyerler vs. bulunduğunu yazmaktadır. İskit ve Hun dönemine ilişkin bu malzemeler birer “gösterilen” olarak bize medeniyeti göstermektedir, yani birer “gösteren” olmuşlardır, medeniyetin “gösteren”i.

Din ile göstergebilim arasında etkileşim bulunmaktadır. Din sosyolojisi ile göstergebilimi birleştiren kültür kavramıdır. Cenaze törenlerinin ortaya çıkardığı postmodern sahneler bizi bu göstergelere götürmektedir. Ölen kişinin yakınlarının yaptığı manevi ritüeller, parayla değiş tokuş edilerek şirketlere havale edilmiştir. Cenazeye ağlama ekibinin çağırılması cenazeyi görsel şov malzemesi haline getirmektedir (Okutan, 2018: 125).

Sosyal değişimin en bariz örneklerinin verildiği durum, gösterilenin ahirete intikal, şeb-i arus veya ebediyete yolculuk olarak nitelendirilen algının gösteri haline gelmesi, giderken bile fotoğraflanarak, videoya çekilerek gösterilenin unutulması, “gösteren” üzerindeki ısrarı belgelemektedir (Okutan, 2018: 125).

Kutsal ya da dini duyarlılıkların “gösterilen” olan nesneleri anlamlandırması devam eden bir süreç olsa da, dijital dünyanın götürüleri anlam kaymaları ile gösterileni unutturmakta, gösterini şekillendirmekte, renklendirmekte ve böylece piyasaya sürmektedir. Dini semboller de popüler kültüre bir nevi boyun eğmek durumunda kalmıştır (Okutan, 2018: 128).

Kutsallık düşüncesi ve tanrılar gibi kutsal şeyler toplumun dinsel birliğinin sembolleri ve yapı taşlarıdır. Avustralya yerli halklarında totem, klanın sembolüdür. Avustralya’nın göçebe kabileleri için bu sosyal sembol çok önemlidir. Maddî bir sembolü olmayan klan düşünülemez (Akyüz, 2016b: 47).

“Din dili” de çok önemli ve etkili bir dini semboldür. Teolog Paul Tillich, dindeki işaret ve sembollerin “*kendisinin ötesinde*” bir temsil özelliği olduğunu vurgular. Ona göre, “*bir işaret kendisine işaret etmez*”, örneğin iki caddenin keşiştiği noktadaki kırmızı ışık, araçların durmasının zorunluluğuna işaret eder. Tillich’e göre bunlar arasındaki fark şudur:

İşaretler işaret ettikleri şeyin gerçekliğine ve gücüne hiçbir surette iştirak etmez. Semboller ise, sembolü oldukları şeylerle aynı olmasalar da, onların anlamına ve gücüne iştirak ederler. Sembol ile işaret arasındaki fark, sembollerin temel niteliğinin sembolle temsil edilen gerçekliğe iştirak edişi ve bir işaretin temel niteliğinin “kendisine işaret edilen” gerçekliğe iştirak etmeyişidir. Mesela, alfabenin harflerinin yazılı halleri, bir “A” veya bir “R” işaret ettikleri sese iştirak etmezler; diğer yandan, bayrak kralın veya temsil ettiği ve sembolü olduğu milletin gücüne iştirak eder (akt. Peterson ve ark., 2013a: 329).

Dini semboller, sosyal gruplar ve toplum içindeki geleneklerde mevcut olan “kolektif bilinçten” (ortak şuardan) doğar ve kutsalın boyutu olan “mutlak gerçekliğe” katılırlar, ama kutsal olan her zaman bütün sembollerden aşkındır yani semboller onları yüzde yüz içeremez. Dinler tarihi boyunca, örneğin bir Lotus çiçeği, bir yıldız ya da bir haç gibi her türlü nesneler dönem dönem kutsalın sembolü olmuşlardır (Peterson ve ark., 2013a: 330).

Geertz (2007: 82), simgelerin “kullanımını” tanımlarken neleri tanımladığımızı sorgulamaktadır. Burada anlamaya ve tanımlamaya çalıştığımız şey algılar, duygular, anlayışlar ve deneyimler midir? Bunlar hangi anlamlara gelmektedir? Farklı insanların birbirinden farklı biçimde tanımladığı bu semiyotik (göstergebilimsel) anlamlarla neyi iddia etmiş olmaktadır: sözleri bildiğimizi mi yoksa zihinleri bildiğimizi mi?

Geertz’e göre, buradan dikkate alacağımız şey “*yerelin yereli*” yani karakteristik entelektüel davranış, içe dönük kavramsal ritim ve de en özel ayrıntı olarak da “*evrenselin evrenseli*” yani yapılar arasındaki “sürekli diyalektik” olmalıdır. Geertz şu görüşü savunmaktadır:

Bütün bunlar ve elbette şimdi Dilthey'in *hermenötik döngü* adını vermesiyle bildik hale gelen izlek ve benim buradaki savım, böylece, başka halkların düşünce kiplerine nüfuz etmenin, edebi, tarihi, filolojik, psikoanalitik veya *Kitabı Mukaddes* yorumları olsun veya günlük deneyimlerin sağduyu gibi informel anlamlandırılmaları olsun, sadece bunun etnografya yorumlamalarında merkezi rol oynadığından ibaret (Geertz, 2007: 82).

Geertz (2007: 83), kendisi gibi anlam ve simge araştırması yapan bir kavmiyatçının (budun betimci, etnograf), bireyi bir bileşim, kimlik ve örüntü (biçim, sayı veya şekil dizisi, sürekli yapı) sarmalı içinde bir nokta olarak görmek olduğunu vurgular. Geertz bu sarmala “*simge sistemi*” adını verir. Karmaşık örgütlenme yapısına sahip gelişmiş toplumların siyasal elit yönetimleri de –sanıldığından çok farklı bir- simgesel dizgeye sahiptir.

Karmaşık biçimde örgütlenmiş her toplumda siyasal merkezde yönetici seçkinler ve onların yönetiminin doğru yönetim olduğunu ifade eden simgesel formlar dizgesi vardır. Seçkinler grubunun üyeleri ne kadar demokratik biçimde seçiliyor olurlarsa olsunlar (genelde pek öyle değildirler) veya kendi aralarında ne kadar derin bir bölünme bulunursa bulunsun (...), kendi varoluşlarının haklılık temelini ve eylemlerinin düzenlenişini bir hikayeler, törenler, nişanlar, formaliteler ve bağlılıklar toplamı ile açıklarlar ve bunları ya miras almışlardır veya daha devrimci durumlarda icat etmişlerdir (Geertz, 2007: 138).

Geertz'e göre, göstergebilim (semyotik, semiyoloji) açısından bakıldığında, kültür de bir “simgesel form”dur. Bu simgesel form içinde resim, heykel ve edebiyatın (dilin) çok önemli bir yeri vardır. Resim imgeleri ile dinsel görüşler arasında büyük ilişki vardır. Dini resimler çizen “dindar ressam”, halkın zihnindeki görsel etkinliği sanatına yansıtır. Yani, resim sanatı ile halkın geniş kültürü arasında karşılıklı bir etkileşim vardır. Sanatsal anlatımların, ifadelerin değişken olması insanın kavramlarının yaşam içinde değişken olmasından kaynaklanmaktadır. Bu tür araştırmaların etkin bir fayda sağlayabilmesi için işaretlerden oluşan semiyotiğin yalnızca “*iletişim aracı*” olarak değil, bunun ötesinde, bir “*düşünce kipi/kipleri*” olarak yorumlanması gereklidir (Geertz, 2007: 117-133).

Dini sembol sistemleri tarihsel değişimin ürettiği zorunlu baskıya tepki gösterir ve bu tepki süreklilik arz eder. Geertz'e göre tarih, "süregiden bir anlamın biçimlenmesi ve tortulaşması sürecidir" (El-Zein, 2013: 4).



BÖLÜM III.

DİN VE HİRİSTİYANLIK'TA İNANÇ NESNELERİNİN KULLANIMI

Bu bölümde, Hıristiyanlık'taki “inanç nesnelerinin kullanımı”na geçmeden önce din olgusunu açıklamak, bunu yaparken Durkheim, Marks ve Weber gibi klasik sosyologlardaki; Berger, Davie, Bellah, Luckmann ve Wach gibi çağdaş sosyologlardaki din kavramlarını ve Hıristiyanlık hakkındaki temel bilgileri vermek yararlı olacaktır.

1. DİN KAVRAMI

1.1. Klasik Sosyologlarda Din Kavramı

Din sosyolojinin tarihi antik Yunan'a ve Yunan felsefesine kadar dayandırılabilir. Antik Yunan ve ortaçağ Hıristiyan dünyasında din sosyolojisinin öncüleri vardır. Bu öncülerin (habercilerin) önde gelenleri Platon (Eflatun), Saint Augustin ve (Akinaslı) Saint Thomas'dır. Eflatun (M.Ö. 427 [429] - ?) felsefesinin hareket noktası, “her şeyin ölçüsü insandır” (Homo-Mensura) diyen sofistlerin aksine “her şeyin ölçüsü Tanrıdır” görüşüdür. Din sosyolojisi bakımından en önemli eseri *Nomoi*'dir (Kanunlar). Eflatun, toplumdaki her türlü başıbozukluğun dinsizlikten ve tanrılara inanmamaktan kaynaklandığını ve iyi bir toplum düzeni inşa edebilmek için kanunlar çıkararak dinsizlikle mücadele edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Dinde “eylem” kadar “inancın” da önemli olduğunu ve bu ikisinin toplumun varoluş ve bekası için gerekli olduğunu belirtmektedir (Akyüz ve Çapcıoğlu, 2012a: 69-70).

Din sosyolojisinin ortaçağ Hristiyan dünyasındaki iki önemli öncüsünden biri olan Saint Augustin (354-430) ise, “*Tanrı Toplumu*”ndan söz eder. *Tanrı Sitesi* (Toplumu) adlı eserinde, içinde yaşadığımız bu dünya sitelerinin (toplumlarının) geçici olduğunu; görünmeyen, değişmeyen ve bitmeyecek [sonsuz] olan öte dünyadaki mükemmel sitelerin, gerçek olduğunu savunmuştur. Ancak ona göre, bu ideal site (ideal toplum) yere indirilebilir yani bu dünyada da yaşanabilir. Bu ise, tanrının emirlerine uymakla mümkündür. Tanrının emirlerine bu dünyada uyan insan “Tanrı sitesinin hemşehrisi” [yurttaşı] olmuş olur. Ortaçağ Hristiyan dünyasındaki din sosyolojisinin ikinci önemli öncüsü olan Saint Thomas [Akinaslı Thomas] (1225-1274) da, *İlahiyat Mecmuası* (Summum Theologicum) adlı eserinde, toplumun temeli ve düzeninin kaynağı olduğunu söylediği yasaların aklın ilkelerinden çıktığını ve skolastik düşünce ile aklın prensipleri arasındaki [çatışmanın] İncil’in emirleriyle uzlaştırılabileceğini söylemiştir (akt. Akyüz ve Çapçioğlu, 2012a: 71).

Din sosyolojinin antik Yunan ortaçağ Hristiyan dünyasında öncülerini gördükten sonra, klasik sosyologların dine bakışı ve dinin kaynağı konusundaki görüşlerine gelmeden önce din ve din sosyolojisinin doğuşu ve gelişimini de kısaca açıklamak da yarar vardır.

Giddens ve Sutton dini, “Bir topluluk içinde kendilerine bağlı olan insanları birleştiren kutsal şeylerle ilişkili *birleşik inançlar ve pratikler sistemi*” olarak tanımlamaktadır (Giddens ve Sutton, 2014: 171). *Din ne oranda sosyal bir fenomendir ise, toplum da o derece dini bir fenomendir.* Kutsal şeyler (kutsallık algısı, tanrılar gibi) toplumun birliğinin sembolleridir. Bir başka anlatımla, din, “biçimi değiştirilmiş ve sembolik bir dille ifade edilmiş toplumdur” (Akyüz ve Çapçioğlu, 2008: 87).

Weber’e göre, “dini kavramların ve sistemlerin gücü kurucu bireylerin ve peygamberlerin *karizmasından* kaynaklanırken”, Marks dini “gerçeğin yanlış bir

resmini yansıttığını” ileri sürer. Marks’a göre, din aynı zamanda “hem adaletsizliği dayatanların bir aracı hem de bu adaletsizliğe karşı bir protesto yaklaşımıdır. Din, *ezilmişliğe karşı popüler bir reaksiyondur*” (Akyüz ve Çapcıoğlu, 2008: 91-98). Marks dini zulüm ve sömürü aracı olarak eleştirirken Marks’ın dışında dinlere olumsuz bakanlar, örneğin Nietzscheci ve Freudçular, “*dinlerin hayata karşı suçları*” olduğunu savunmaktadırlar. Bu gruptakilere göre, dinler;

-*kamufle edilmiş toplumsal zulüm,*

-*zihinsel baskı aracı,*

-*dogmanın hâkimiyeti,*

-*kutsallık ve bencilliğin kirli bir koalisyonu,*

-*mitoloji ve toplumsal tarafgirliğin zalimce bir ittifakı*’dır (Paden, 2008: 41-42).

Freudçular dine böyle bakarken, hocalarına, sözlerin asıl sahibi olan Freud’a dönelim. Marks’tan 38 yıl sonra doğan Freud, “*Dinsel yabancılaşma*” konusunda Marks ile aynı düşüncededir. Freud’a göre din, “*insanın kendi çaresizliğini tahammül edilebilir kılma ihtiyacından doğmuş olan*” ve “*kendisinin ve insan ırkının çocukluk döneminin çaresizlik hatıralarından üretilen*” bir “*arzu giderimi*”dir. Yani, din, “*bir çocukluk dönemi nevrozuna benzer*” (Siegel, 2018: 84). Freud’un yakın çalışma arkadaşı olan ama daha sonra ondan ayrılarak kendi ekolünü kuran Jung ise, dini, “*yaşamdaki usdışı olgulara bağlılık ve boyun eğme*” (Jung, 2018: 403) olarak tanımlar: “Birtakım görünmez ve denetlenmez etkenlerin dikkatle gözlenip dikkate alınması olarak din, insana özgü, *içgüdüsel* bir tutumdur. Bu tutumun belirmeleri, insanlık tarihi boyunca izlenebilir. *Bunun açık amacı ruhsal dengenin korunmasıdır*” (Jung, 2018: 406).

Görüldüğü gibi, Freud ve Jung dinin “*psikolojik*”, Marks “*ekonomik*” Durkheim ise “*toplumsal*” eleştirisini yapmıştır. Geertz ise dini “*antropolojik*” açıdan

şöyle tanımlar: “Varoluş üzerine genel düzeyden telakkiler formüle edilerek ve bu telakkilere öyle bir gerçeklik görünümü verip bu motivasyonlar ve eğilimler yalnızca gerçeğe dayanıyor gözükecek şekilde insanlarda güçlü, derin ve kalıcı eğilimler meydana getirecek şekilde icraatta bulunan semboller sistemidir” (akt. Willaime, 2017: 125).

Çağdaş sosyologlardan Pierre Bourdieu da, bir “*dinsel habitus*” (dinsel alan) kavramı üretmiştir. Bu, “*algıların matrisi*” (tüm dinsel deneyimlerin algılanması) anlamındadır. Bourdieu’ye göre peygamberler, keşişler, din adamları ve din adamı olmayanlar arasında bir “*dinsel güç*” yarışı/rekabeti vardır. Din adamları bir “dinsel habitus” dayatarak (empoze ederek) güçlerini meşrulaştırmaya, Kilise dünyasının dışında kalan insanların davranışlarını ve dünya görüşlerini dinsel yönde değiştirmeye çalışırlar (Furseth, 2012: 175-176).

Yine, bu konuda değerli çalışmalar yapan Michel Foucault, konuyu “din, iktidar ve beden” ekseninde inceler. Foucault’ya göre, dinin doğasında “*baskı*” ve “*cezalandırma*” vardır. Görüşleri Bourdieu’nün görüşleriyle benzerlik taşır. Bourdieu, dinsel gücün insanlar üzerinde “*sembolik şiddet*” uyguladığını söyler. Buna “*algı iktidarı*”[®] adını vermemiz uygundur diye düşünüyorum. Foucault’nun kastettiği dinsel baskı ve cezalandırma ise özellikle “*bedenin disiplini*” demektir. Ona göre, “*dinin bedensel görünümüleri*” vardır. Bu bir anlamda “*beden teolojisi*”dir. Foucault’nun din eleştirisi beş temellidir. Bunlar “*din ve kültür*”, “*güç ve bilgi süreci*”, “*dini söylemlerin bedene odaklanması*”, “*dinin zoraki ilişkilerle güç oluşturmaları*” ve “*dinin benliği/kendiliği yönetmeye çalışması*”dır. Gerçek din ‘benliğin’ (self) bir teknolojisidir; sahte dinler ise manipülasyon amaçlı büyülü bir teknolojidir (Turner, 2012: 151). İslam inanç ilkelerine dayalı olarak Müslüman düşünürler tarafından da farklı din tanımları yapılmaktadır. Hüseyin Atay tarafından yapılan en yaygın tanıma

göre din, “akl-ı selim sahiplerini, kendi ihtiyarlarıyla, bu dünyada doğruluğa, salaha; öteki dünyada kurtuluşa götüren ve Yüce Allah tarafından konan bir kanundur” (Akyüz, 2016b: 37).

Din ve alt sistemleri olan tarikat, cemaat, mezhep ve çeşitli adlar altındaki her türlü yapılaşmada “*duygusal dinamizm*”, “*kolektif seremoniler*”, “*grup dayanışması*” ve bu dayanışmayı sürekli olarak onaylatma, “*yüksek düzeyli enerji ve duygu*” ve “*kutsal nesneler*” (totemler) vardır.

Herbert Spencer ve August Comte sosyal yapıları, gruplar, topluluklar ve insan birliktelikleri kapsamında değerlendirirken Durkheim ile durum değişmiş ve bireylerin, *kendi kontrollerinin dışında* ve yine kendilerine dışsal olan sosyal yapılar aracılığıyla nasıl biçimlendiğine dikkat çekilmeye başlanmıştır (Giddens ve Sutton, 2014: 52).

Dinsel yapıları incelerken “sembolik etkileşimcilik”, “fenomenoloji” ve “etnometodoloji” gibi ekollerden yararlanmak gerekmektedir. Çünkü din, semboller ve fenomenlerden yararlandığı gibi bazı özel yöntemler de kullanmaktadır. *Fenomenoloji*, insanların dünya hakkında, sorgulamadan kabul ettikleri varsayımlarını nasıl elde ettiklerini konu edinirken; *etnometodoloji*, gündelik yaşamda insanların dünyalarına biçim vermek ve anlam kazandırmak için kullandığı yöntemleri inceler (Giddens ve Sutton, 2014: 275). Dini fenomenleri toplumsal olgular olarak analiz edebilmek, bilginin toplum üzerindeki sekülerleşmesini var sayıyordu (Willaime, 2017: 22). Bireyler kadar total kuruluşlar olarak nitelendirilen sendikalar, okullar, hastaneler, cezaevleri, şirketler gibi ortak yapılar da toplumsal yaşamı derinden etkileyen eylem içindedirler. *Cemaatler, tarikatlar gibi dinsel yapılar* ise Türkiye gibi dinsel kültürün egemen olduğu ülkelerde çok büyük etkiye sahiptir.

Bourdieu'ya göre insanlar toplumsal dünyayı anlamak ve uyum sağlamak için onlara olanaklar tanıyan bilinçlerinde gömülü, *içselleşmiş zihinsel yapılara – habituslara-* sahiptir (Giddens ve Sutton, 2014: 56). İnsanlar bu yolla onaylanmak ihtiyaçlarını da karşılarlar (giderirler). Bourdieu'nun ifadesiyle “pratikler” daima bir “alan” içinde meydana gelir. Bu alanlarda parasal kaynakların da yoğun biçimde kullanıldığı “mücadele alanlarıdır.”

“*Tarikat/cemaat/şeyhlik alanları*”[®] (*dini mekânlar*) yoğun ticari faaliyetlere dayandığı kadar üyelerinin (*mürit* denen tebasının) parasal özverilerine de dayanır. Müritlerin gayrimenkullerini bağışlamaları ve nakdi yardımlar yapmaları dini sömürünün “sürdürülmesini” sağlar.

Bunlar da birer total kurumdur. Illich, Goffman, Althusser ve Foucault gibi birçok sosyolog total kurumların ve özellikle okulların gençleri sokaklardan ve aslında toplumdan “çekmek” için tasarlanmış “*kontrol mekanizmaları / kontrol aygıtları*” olduğunu ileri sürer. Örneğin Illich, okulların “*gizli müfredatı*” olduğunu ve bunların “*gözüaltı örgütleri*” olduğunu söyler. Kendi başına buyruk, nevi şahsına münhasır, kerameti kendinden menkul sahte şeyhlerin elindeki tarikat ve cemaatler gibi *dinsel toplumsal yapılar* da özgür düşünmenin düşmanı ve “*vicdanların hapisanesidir.*”[®]

“Kapalı grupların”[®] sosyalleşme ve sosyal dayanışma alanı olan bu tür “*bireysel dinsel yapılar*” sosyolojideki “işlevselci” yaklaşıma da örnek oluşturur. Bireyler açısından ise “toplumsal benlik/kimlik” kazanmanın bir aracıdır. Toplumsal benlik, “bireylerin, diğer insanların kendisine yönelik çeşitli reaksiyonlarına karşı tepki olarak geliştirdiği öz-farkındalık oluşumudur” (Giddens ve Sutton, 2014: 314). Bu, G.H. Mead’ın “*genelleştirilmiş öteki*” kavramı ile de açıklanabilir. Kapalı grupların *müritleri* de dışarda bıraktıkları öteki insanlardan kendilerine gelen reaksiyonlara karşı tepki olarak “*bilinçlerinde gömülü içselleşmiş zihinsel yapıları*”

(*habitusları*) ile bir öz-farkındalık (toplumsal benlik) geliştirmiştir. Artık dışardakiler onlar için birer “genelleştirilmiş öteki” olmuştur. Talcott Parsons, bu duruma bir ek yaparak, alternatif bir sosyalleşme önerisinde bulunur. Ona göre, uyumluluk, yalnızca korkudan ve dışsal araçlardan kaynaklanmaz, aynı zamanda insanların sosyalleşme süreci sırasında “öğrendiği normlar ve değerler” aracılığıyla içselleştirilmiştir (Giddens ve Sutton, 2014: 354). Yani, Bourdieu’nün “bilinçte gömülü” dediği zihinsel yapı, Parsons’a göre “sonradan öğrenilen” bir yapıdır. Ben buna, “*bilince sonradan monte edilen*” bir “*protez zihin/düşünce*”[®] diyorum.

Dinin kendi içindeki bütünlüğüne rağmen insanlar arasında gruplaşma psikolojisi nedeniyle toplanmalar (topluluklar) oluşmaktadır. Bunlar “**dini cemaatleri**” (dinsel toplulukları) meydana getirmektedir. Topluluk kavramı, tartışmalı bir kavram olmakla birlikte basit biçimiyle “belirli bir yerde birlikte yaşayan, ortak ilgilere sahip, birbirleriyle **sistematik etkileşim** içinde olan insan gruplarını” betimler (Giddens ve Sutton, 2014: 227).

Tartışmalı olması gerçeklerle-gerçek dışılıkların, akılla-akıl dışılıkların (rasyonalite ile irrasyonalitenin) birbirine karışmasından da kaynaklanmaktadır. “**Sapma**” burada ortaya çıkar. Toplumun çoğunluğunun kabul edip uyduğu normların dışına çıkma normlardan sapma olarak kabul edilmektedir.

David Hume’un (2017: 199), batıl inanç ve sahte dinleri “baş belası hastalıklar” olarak nitelenmesi de sapma kavramı içinde değerlendirilmelidir. Fakat Hume’un, aynı zamanda, ahlakın “bilinçli akıl yürütmeden” değil, duygulardan kaynaklandığını savunduğunu ve “aklı acizlikle suçladığını” da belirtmek gerekir.

Anthony Giddens, dini, Emile Durkheim’ı izleyerek, “Bir topluluk içerisinde kendilerine bağlı olan insanları birleştiren kutsal şeylerle ilişkili birleşik inançlar ve pratikler sistemi” (Giddens ve Sutton, 2014: 171) olarak tanımlar.

Marks, dini, sınıflı toplumlarda insanların yaşamda başa çıkamadıkları ve sığınılacak bir kurtarıcı aradıkları noktadaki bir mekanizma olarak tanımlamıştı. Din sosyolojisinde Durkheim'a göre, dinler *kutsal nesneler* ve *laik alanlar* olarak bölünmüştür. Kolektif seremoniler (törenler), kolektif coşku, duygusal dinamizm, grup dayanışması ve bunun yeniden ve yeniden üretilmesi (onaylanması) dinlerin en önemli özelliklerini oluşturur. Böylece din, toplumlardaki “sosyal dayanışmanın” kaynağı olabilmektedir.

Ancak günümüzde tanrıya/tanrılara inancın sürmesine karşın dinsel pratiklerin azaldığına tanık olunmaktadır. Grace Davie bunu “*bağlanmadan inanmak*” olarak tanımlamaktadır.

Dinin açıklanması ve din sosyolojisinin gelişmesinde birbirinden farklı akımlar ortaya çıkmıştır. Her akım kendi bakış açısına göre, farklı pencerelerden dini açıklamaya çalışmıştır. Dini açıklamayı hedefleyen din sosyolojisindeki ana akımlar ve temsilcileri şunlardır: Pozitivist felsefe ve evrimci din kuramları; fonksiyonel din sosyolojisi (Émile Durkheim); diyalektik din sosyolojisi (Karl Marks); sistematik din sosyolojisi (Max Weber); tipolojik din sosyolojisi (Joachim Wach); tarihsel din sosyolojisi (Gustav Mensching); morfolojik dini sosyoloji (Gabriel Le Bras); fenomenolojik din sosyolojisi (Peter L. Berger) ve 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan din sosyolojisi.

Din sosyolojisi literatüründe evrimci din kuramları olarak bilinen yaklaşımlar Auguste Comte'un (1798-1857) “Üç Hal Kanunu”na (*La Loi De Troits Etats*) dayanmaktadır. Bu evrimci ve pozitivist kuram, dinin kaynağını totem/toplum (Durkheim), büyü/sihirli güçler (Frazer), ruh/rüya (Tylor) ve doğa güçlerinde (Müler) aramaktadır (Akyüz, Gürsoy ve Çapçioğlu, 2012a: 73). Auguste Comte, ilk kez 1839'da Saint Simon tarafından kullanılan “pozitif” kelimesini sistemleştirerek bilime

kazandırmış ve pozitivist din kuramını kurmuştur. Pozitivistler sosyal olguların tıpkı nesneler (eşyalar) gibi somut biçimde ele alınabileceğini, bu araştırmalar ve “toplumsal genellemelerden” bütüne gidilebileceğini ve böylece “*toplumsal kanunlar*” çıkarılabileceğini savunmaktadırlar. Sosyolojinin kurucusu olduğu gibi “din sosyolojisinin” de kurucusu olan Comte, bu yaklaşımla, “*Üç Hal Kanunu*”nu yazmıştır. Birinci evre/dönem olan “teolojik” dönem, insanın olay ve olguları kendisi ile kıyaslanabilecek varlık ve güçlere mal ederek, Tanrı iradesini araştırdığı, Tanrıyı aradığı dönemdir. İkinci evre/dönem olan “metafizik” dönem, Tanrı düşüncesinin yerini, doğa ve cevher düşüncesinin aldığı, ruhlar ve doğanın eğilimleri gibi soyutlamaların gerçek varlık gibi algılandığı dönemdir. Üçüncü ve son dönem olan “pozitif” dönem ise, bilim ve pozitif düşüncenin egemen olduğu, insanlığın ulaştığı en son dönemdir. Auguste Comte, bu düşüncelerle pozitif toplumun bir “pozitif dini” olması gerektiğini savunmuş ve yeni bir din kurucusu olarak ortaya çıkmıştır (Akyüz, Gürsoy ve Çapçioğlu, 2012a: 75-77). *Bu dinin kiliseleri üniversiteler ve okullar, rahipleri ise bilim adamları olacaktı* (Aktay, 2015: 22). Evrimci din kuramının temsilcileri olan İngiliz *antropologlar* Herbert Spencer, Edward Tylor ve James Frazer, Comte’un görüşlerinden etkilenmiştir. Bunlar, toplumsal gelişme ile dini gelişme arasında doğrusal bir orantı ve paralellik olduğunu savunmuşlardır. “‘Bırakınız yapsınlar bırakınız geçsinler’ kapitalizminin usta bir dillendiricisi olarak” (Morris, 2004: 89) Herbert Spencer (1820-1903), biyoloji, psikoloji, sosyoloji, ahlâk ve eğitim alanlarında çok etkileyici üretimlerde bulunmuş, evrim üzerindeki kimi anahtar düşünceleri Darwin’e esin kaynağı olmuştur. Filozof Henry Aitken’in “evrimin peygamberi” olarak nitelendirdiği (Morris, 2004: 154) Spencer, “Sosyolojinin Prensipleri” adlı eserinde, genel evrim tablosu ile dini alandaki evrimin aynı olduğunu ileri sürmüştür.

Dini alanda da, ilkeller arasında çok farklı ruhlara ve kutsal güçlere tapınma demek olan *animizmden*, eski medeniyetler içinde bulunan *politeist* bir aşamadan geçerek, erken medeniyet dönemlerinde ekilen tohumlardan yakın zamanlarda gelişmiş olan, tamamen olgunlaşmış bir *monoteizme* doğru, oldukça açık bir benzerlik varmış gibi görünmektedir (Akyüz, Gürsoy ve Çapçioğlu, 2012a: 78).¹⁵

Herbert Spencer, Tylor'un din kuramı ile birlikte ilkel düşüncenin temelindeki “beden-ruh” ikiliğinden (*dualite*) kaynaklanan “ikili dünya görüşünü” de devam ettirmiştir. Ona göre, din “sosyal devamlılık” ilkesinin devamlılığını sağlamaktadır. Evrimsel gelişim görüşünün gereği olarak, *dinin toplumsal yaşamdaki etkisi ilkel toplumlarda güçlü/yüksek, sanayileşmiş modern toplumlarda ise zayıf/düşüktür*. Ancak, günümüzde görülmektedir ki, sanayileşmiş ya da sanayileşme yolundaki toplumlarda, özellikle dini kullanan politikacılar nedeniyle din önemli bir “siyasal güç ve etki” yapmaktadır.

Çalışmamızın başında vurguladığımız gibi, antropoloji dinlere, aklın almadığı ruh vb. doğaüstü varlıklar (aşkın varlıklar) ve insanların bunlara karşı gerçekleştirdikleri ritüeller açısından bakmaktadır. Bir antropolog olan Edward B. Tylor da (1832-1917) “İlkel Kültür” adlı ana eserinde benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Tylor, ilkel topluluklardaki ruh vb. güçlere (spirütüel varlıklara) inanmanın dinin kökeni olduğunu, bir başka deyişle *arkhesi* olduğunu ileri sürer ve “animizm” (canlılık, canlandırmacılık) ile açıklar.

Ona göre, uyku esnasında ruhun bedenden geçici olarak ayrılışı, rüya oluşlarını açıklamaktadır; ölüm, gidilecek diğer bir yer için ruhun bedenden daimi bir ayrılışıdır. Ölümlerin ruhları veya canları, tıpkı yaşayan insanların kendi durumlarına uygun olarak saygı görmeleri gibi, memnun edilmelidir. Aynı şekilde ruhlar, aldatılabilir, tatlı sözlerle kandırılabilir veya onlara hediyeler sunarak teveccühleri istenebilir.

Tylor bu konuda o kadar ileri gitmiştir ki, kıyas yoluyla, çevrenin özellikle güneş, yağmur, nehirler, fırtınalar gibi hareket ve güç sahibi olan insan dışındaki unsurlarının, insan ruhlarının sıklıkla uğradıkları yerler olarak bir tür

¹⁵ Vurgulamalar bana ait.-HC

ruh ya da canlılık barındırdıklarını bile düşünebilmiştir (Akyüz, Gürsoy ve Çapçioğlu, 2012a: 80).

Canlılık (*animizm*) kuramını ana çizgileriyle kuran Tylor'dur. Dinsel yaşamın ilk biçimlerini araştıran Durkheim, canlılığın inanç ve pratiklerinde din yaşamının ilk biçiminin görüldüğünü söylemek için üç koşul gerektiğini belirtmektedir.

1) Bu varsayımda ruh düşüncesi dinin en temel kavramı olduğundan, öğelerinden hiçbirini daha önce var olan bir dinden almaksızın bu düşüncüyü nasıl oluşturmuş bulunduğunu göstermek gerekir. 2) Bundan sonra, ruhların bir tapınmaya nasıl konu olduğunu ve periler ve cinlere nasıl dönüştüğünü göstermek gerekir; 3) Son olarak da, hiçbir din yalnızca bu peri ve cinlere tapınmadan kurulu olmadığı için, doğaya tapınmanın bundan nasıl çıktığını açıklamak gerekir (Durkheim, 2010: 83).

Wells'e göre de, "animizm" elle tutulmayan *hayalet, başıboş ruhlar, şeytanlar* gibi bireysel ve belirli yerlere bağlı bedensiz yaratıklara inanmaktır. Animizm inancına göre görülmeyen bu varlıklar derelerde, vadilerde, kayalarda, ağaçlar ya da hayvanlarda yaşayabilir ve insanlara yardım da edebilirler zarar da verebilirler (Wells, 1972: 108). Burada kendi din sosyolojisi deneyimlerimi de aktarmak istiyorum. Çocukluğumuzda Karadeniz'deki köyümüzde, büyükler sıkı sıkı ve korkarak uyarırlardı: "*Gece –dışarıda- tuvaletinizi yaparken destur deyin, yoksa çarpılırsınız!*" Anadolu'nun belki başka bölgelerinde de benzerleri olan bu inancın Karadeniz'deki durumunun belki antropoloji kaynaklarına dahi girmemiş olduğunu görüyoruz. Buradaki bulgu, "*görünmeyen bu tür varlıkların 'gece' faaliyete geçtiğine*" olan inançtır!

Émile Durkheim, ruh düşüncesinin insanda, olağan yaşamını hem uyanıkken hem de uyku halindeyken sürdürmesi ve bu "*çifte yaşamın*" ancak bir "*çifte varlık*" ile mümkün olabileceği düşüncesinden kaynaklandığını yazmaktadır. Onun "yaban" olarak tanımladığı "ilkeller" (ilkel toplumlar, kabileler) uykuda yaptıkları seyahatleri gerçekmiş gibi düşünmekte, bunun da bedeni buradayken öteki noktaya gitmelerinin ancak ikinci bir varlıkla (ruhla) mümkün olacağını düşünmekte idiler. Onlara göre,

uyanıkken ve uykudayken zihninde oluşan tasarımlar “nesneleşiyor” ve aynı değerde oluyordu.

Frazer “Din Çağı”ndan önce “Büyü Çağı” yaşandığını söylemektedir. Büyü Çağı’nda insan, Tanrı yerine koyduğu güçlerden “istediklerini zorla elde etmeye çalışmıştır.” O, bu düşünceden hareketle, “dinin gelişinin, öncüsü olan Büyü Çağı’nın ardından büyük bir sosyal ve entelektüel gelişime işaret ettiği sonucuna ulaşabiliriz: Öncüsünün dur durak bilmeyen zalimliğine kıyasla merhametle anılabilecek bir dönemi başlatmıştır” (Frazer, 2017: 475) demektedir.

Günümüzde hakkında bilgi sahibi olduğumuz en ilkel insan toplumunda *büyünün belirgin varlığına, dininse yokluğuna rastlıyorsak*, dünyadaki medeni ırkların da tarihlerinin bir döneminde benzer bir entelektüel safhadan geçtiği, doğanın yüce güçlerine isteklerini yerine getirmeleri için adak ve dualarla *yakarmadan önce bu güçlere isteklerini zorla yerine getirtmeyi denedikleri*, kısaca insan kültürünün maddi tarafında *her yerde bir Taş Devri* olduğu gibi, entelektüel tarafında *her yerde bir Büyü Devri* yaşandığı çıkarımında bulunamaz mıyız? Bu soruya olumlu yanıt vermek için yeterli sebepler vardır (Frazer, 2017: 295).¹⁶

Frazer’in en temel eseri “Büyü ve Din” kitabında da, Tylor’un animizmindeki gibi ölümsüzlüğe olan inanç nedeniyle “*ölüler tanrılaştırılmaktadır.*” Frazer’in büyü açıklaması, benzerlik üzerine dayanan “*taklit büyü*” (homeopathic magic) ve bulaşma ve dokunmaya dayalı “*temas büyü*” (contagious magic) olarak iki biçimdedir. “Homeopatik veya taklit büyü birbirine şekil, renk, koku veya başka niteliklerle benzeyen iki objenin birbirine bağlı olduğu ve birbirini etkileyen her şeyin diğerini de etkilemesi gerektiği inancından doğar” (Wells, 1972: 109).

Kısacası büyü, hem yanlış bir doğa kanunu sistemi hem de yanıltıcı bir davranış rehberidir; hem yanlış bir bilim hem de başarısız bir sanattır. Doğa kanunu sistemi, yani yeryüzündeki olayların akışını belirleyen kuralların ifadesi olarak görüldüğünde büyüye *Teorik Büyü* ismi verilebilir: insanların amaçlarına

¹⁶ İtalik vurgulamalar bana ait.-HC.

ulaşmak maksadıyla uyduğu kurallar olarak g r ld ğ ndeysel  büyüye *Pratik Büyü* ismi verilebilir (Frazer, 2017: 300).

Büyüsel taklit olayına bir  rnek Zuni kabilesinden verilebilmektedir. Bu kabilenin rahipleri, “kivas” adı verilen taştan oyulmuş odacıkların çevresinde kaya parçaları yuvarlayarak taşları  arpıştırıp yağmur bulutlarının sesine benzer ses çıkartırlar. Amaç ve inançları, taklitle elde ettikleri sesin mısır tarlalarına yağmur yağmasını sağlayacağıdır. Büyü inançlarının akılsızlığın değil zek nın ürünü olduğuna inanılır. Oysa verdiğimiz Zuni kabilesi rahiplerinin  rneği, bugünden bakıldığında ya kendilerini ya da tanrıları kandırmak gibi safça bir durumdur.



Tablo 5. Zuni Sembolik Sınıflandırması (Kaynak: Morris, 2004: 217).

	KUZEY	BATI	GÜNEY	DOĞU	YUKARI	AŞAĞI	EN ALT UÇ
Mitoslardaki avcı-tarımlar	Dag Arslanı	Ayn Coyote*	Porsuk	Kurt	Kartal	Köstebek	
Bölgelerle ilişkilendirilen renkler-mitsel dağlar ya da resim yazılar	Sarı	Mavi	Kırmızı	Beyaz	Tüm renkler	Siyah	Büyük Dağ Doruğu
Av hayvanları	Buffalo Elk (iri boynuzlu geyik)	Dağ Koyunu	Antilop	Albino Antilop	Yabani Tavşan	Fare Pamuk kuyruk (Amerika tavşanı)	
Totemik klanlar	Turna Orman tavuğu Sarıağaç Yaprak-dökmeyen ağaç	Ayı Coyote Bahar-otu	Tütün Mısır Porsuk	Geyik Antilop Hindi	Güneş Gök Kartal	Kara Kurbaga Su Çingiraklı Yılan	Macaw** (tüm kabilenin ana klanı olarak düşünülür.)
Bağlantılı unsurlar	Rüzgâr Hava Kış	Su İlkbahar	Ateş Yaz	Dünya Yıl Sonu			
Sihirli ilaçlarla ilişkili etkinlikler	Savaş Tahribat	Avcılık Sağaltma	Çiftçilik Tıp	Büyü Din			

* Kuzey Amerika'da bulunan bir cins çakal

** Orta ve Güney Amerika'nın büyük, parlak renkli, sert sesli papaganı.

* Kuzey Amerika'da bulunan bir cins çakal

** Orta ve Güney Amerika'nın büyük, parlak renkli, sert sesli papagani.

Frazer'ın ilkel dinlerde görüldüğünü ileri sürdüğü “ölülerin tanrılaştırılması” olgusunu gelişmiş (tek tanrılı) dinlerden olan Hristiyanlıkta da gördüğümüzü belirtmemiz gerekmektedir. Ölmüş İsa'nın tanrılaştırılması, kanımızca, antropolojik din anlayışı ile rahatlıkla açıklanabilmekte ve böylece bu olgu -tıpkı büyü'nün sonraki dinlerde de üstü örtülü devam etmesi gibi- devam etmiş ve Hristiyanlıkta da ortaya çıkmıştır.

Sihir (büyü) ile eşdeğerli sayılabilecek “*fal*” ve “*rüya*” gibi olgular da ilksel toplumların gündelik inançlarında önemli bir yer tutmaktadır. Bu durumla günümüzde de karşılaşılmaktadır. Örneğin, 2018 yılında Moğolistan'ın kuzeyindeki Hövsgöl bölgesinde yaşayan ender bir avcı-toplayıcı topluluk olan Dukhalar (“*Rengeyiği Türkleri*”) üzerinde doktora çalışması yapan kültürel antropolog Selcen Küçüküstel, fal ve rüyaların ilksel topluluk üzerindeki önemini alan araştırmasıyla ortaya çıkarmıştır. Yaklaşık 12 bin yıl öncesine kadar tarım ve yerleşik yaşamdan uzak, avcılık ve toplayıcılıkla geçinen insanlara 12 bin yıl sonra da adı geçen bölgede rastlanılmıştır.

Küçüküstel (2020), “*Rengeyiği Türkleri Dukhalar*” adlı eserinde fal ve rüyanın gücüne olan tanıklığına yer vermiştir.

Rüyalar Dukhaların yaşamlarının her alanında önemli olsa da avla ilgili rüyaların ayrı bir yeri vardır ve aynı kemik falı gibi bir kehanet yöntemi ve iletişim biçimi olarak kullanılır. Hem avdakiler hem de geride kalanlar için bilinmezliklerle dolubü süreçte rüyalar kişileri olabilecekler hakkında yönlendirir. Hepsinden önemlisi rüyalar hayvanlarla farklı bir boyutta iletişim kurmayı mümkün kılar (Laugrand ve Oosten, 2015). Böylece rüyalardaki imgeler sayesinde doğayla iletişim kuran avcılar ne yapacaklarına ona göre karar verebilirler (Küçüküstel, 2020: 197).

Avcılar rüyalarını birer “*maneви pusula*” gibi yorumlamaktadırlar. Bu pusulayı iyi kullanan, rüyalarını doğru/iyi yorumlayan avcılar, avını doğru yerde ve doğru yöntemlerle avlayabilmekte, belki de avdan vazgeçmesi gerektiğine karar

vermektedir. Rüyada görülen bir küçük kızın avcının elinden tutup götürdüğü bir vadideki avlanmasının gerçek yaşamda da uygulandığı Dukha topluluğunun avcılarından Nergui'nin anlattıklarından ortaya çıkmaktadır. Rüyada tanıdık bir dul kadın görmek ise, avcının yanlış yerde av aradığını ya da başka bir yanlış yaptığının; rüyada çok sayıda hayvan vurduğunu görmek ise tam tersine bir kötülük simgesi olarak algılanmaktadır. Dukha kadınları da, rüyalarında, erkekleri av sırasında iken onların ne yaşadıklarını, ne zaman döneceklerini ya da avın sonucunu görebildiklerine inanmaktadırlar (Küçüküstel, 2020: 197-199). Öte yandan, bugün, taş devri mağara ressamlarının mağara duvarlarına çizdikleri av sahnelerinin başarılı bir av için büyü amaçlı olduğu da düşünülmektedir (Wells, 1972).

Frazer “vahşiler” olarak nitelendirdiği ilkel kabilelerdeki “ilkel tanrı kavramını” bugünkü medeni insanların anlayamayacağını savunmaktadır. Ona göre, “Aşağı ırkların dini hususunda yaşanan fikir ayrılıklarının büyük bölümü, karşılıklı bir yanlış anlaşılmanın sonucudur. Vahşi, medeni insanın düşüncelerini anlamaz; öte yandan, çok az sayıda medeni insan vahşinin düşüncelerini anlar” (Frazer, 2017: 279). “Herkesi memnun edecek” bir din tanımı yapmanın mümkün olmadığını söyleyen Sir James Frazer, din dendiğinde kendisinin ne anladığını şöyle açıklar: “Din dendiğinde ben, doğanın ve insan hayatının akışını yönlendiren ve kontrol eden insanüstü güçlerin uzlaştırılması ve teskin edilmesini anlıyorum” (Frazer, 2017: 405).

Frazer'ın tanımladığı dinin, biri kuramsal diğeri pratik olmak üzere iki yönü vardır. İnanç ise, uygulamada karşılığı olmazsa din düzeyine çıkamaz, yalnızca teoloji olarak kalır. Ona göre de, St. James'in söylediği gibi, “*İnanç eyleme dökülmezse, yalnız ve ölüdür.*” İnanç ve pratikten (iman ve amellerden) biri eksik olursa din var olamaz. Dinin amacı, ilahı memnun etmektir. Dinin büyüden farklı olduğunu savunan Frazer, dinin bilime de karşıt olduğunu savunur.

Din, yeryüzünün ikna edilerek düşüncelerini değiştirmeleri mümkün olan bilinç sahibi varlıklarca yönetildiğini varsaydığı için, doğa olaylarının kişisel varlıkların arzu ya da kaptisleriyle değil, mekanik olarak işleyen sabit yasalarla belirlendiğini sorgusuz kabul eden büyü ve bilime tamamen zıttır (Frazer, 2017: 407).

Frazer'ın bu cümlesinde mantık çelişkileri vardır. Dinin büyü ve bilime zıt olduğunu söylerken büyü ve bilimi birbirine eş tuttuğu görülmektedir. Büyü, doğanın sabit fizik/doğa yasalarıyla mekanik olarak işlediğini kabul etseydi, büyü olmazdı zaten. Büyü, birtakım sembolik anlatı ve işlemlerle, karşısındakine büyücünün mekanik yasalara müdahale ettiği izlenimini (yanılsamasını) vermek üzerine kuruludur.

Büyü bilimsel olmasa da psikolojik olarak önemli bir etkiye sahiptir. Jung (2018: 407), “Büyünün en başta psikolojik etkisi vardır. Bu etkinin önemi küçümsenmemelidir. ‘Büyüsel’ eylemin gerçekleştirilmesi, ilgili kişiye güvenlik duygusu verir. Bir kararı gerçekleştirirken, güvenlik duygusu kesinlikle gereklidir” demektedir.

“Bağımsız din bilimi” disiplinin kurucusu olan Max Müller, ruhçuluğun örtülü biçimde dinin başlangıçta deneysel hiçbir gerçekliği anlatmadığı düşüncesinin karşıtı olan bir ilkeden yola çıkmaktadır.

Ona göre, dinin bir deneyime dayalı olduğu ve tüm yetkesini bundan aldığı kesin bir gerçektir. Ona göre, “din, bilincimizin meşru bir ögesi olma niteliği ile elde ettiği yeri koruyabilmek için, bütün öteki türden bilgilerimiz gibi, duyularla algılanabilir bir deneyimle işe başlar.” Müller, görgül deneyimden çıkarsanmış olan o eski “*Nihil est in intellectu quod non ante fureit in sensu*” (Us ve kavrayışta hiçbir şey yoktur ki daha önce duyular içinde bulunmuş olmasın) atasözünü alıp dine uygulamakta ve önceden duyularda bulunmayan hiçbir şeyin dinsel inançta bulunamayacağını öne sürmektedir (Durkheim, 2010: 113).

Müller, en aşağı olan da dâhil olmak üzere tüm dinlerde bir “hakikat” bulunduğu ve tanrısal inancın –ne kadar çocuksu olursa olsun- insan ruhunu tanrının varlığının içine yerleştiren bir “evrenselliğe” sahip olduğunu savunmuştur (Morris, 2004: 152).

Müller, her dini “kavranılamayana kavramak, açıklanamayana açıklamak çabası, sonsuzluğu bir özlem” olarak görmekteydi (Durkheim, 2010: 51). Max Müller için “mitsel dünya”, özünde bir yanılsama dünyasıdır. Bu yanılsama, zihnin –yanılgıyı ortaya çıkaran, asli ve zorunlu– “kendini aldatmasını keşfettiğinde” ortaya çıkan bir yanılsamadır (Cassirer, 2018: 12).

Wade’ye (2012: 59) göre, bütün dinler, “tanrıları başka bir dünyada yaşasalar bile!”, insanların onlara ulaşmak ve etkilemek için yaptıkları ritüeller, adak ya da dualar gibi yöntemleri içermektedir.

Fonksiyonel din sosyolojisinin kurucusu *Émile Durkheim*’da, diyalektik din sosyolojisinin kurucusu *Karl Marks*’da, sistematik din sosyolojisinin kurucusu *Max Weber*’de, tipolojik din sosyolojisinin kurucusu *Joachim Wach*’da, tarihsel din sosyolojisinin kurucusu *Gustav Mensching*’de, morfolojik dini sosyolojinin kurucusu *Gabriel Le Bras*’da ve fenomenolojik din sosyolojisinin kurucusu *Peter L. Berger*’deki din kavramları aşağıda ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır..

Durkheim’ın din kavramına geçmeden önce, bu bölümde son olarak, Harari’nin dinsel kimlik açıklamalarına değinmek yararlı olacaktır. Harari, “Din insanlığın akışkan kum zeminine sabit çizgiler çekebilmek için ayinler, törenler ve seremonilere başvuruyor” derken, dinlerin gündelik yaşamından örnekler veriyor:

Şiiler, Sünniler ve Ortodoks Yahudiler farklı kıyafetler kuşanıp farklı dualar ediyor ve farklı yasaklara hürmet ediyor. Bu farklı dini gelenekler çoğunlukla gündelik hayatı güzelliklerle donatıp insanları birbirlerine daha nazik ve yardımsever davranmaya sevk ediyor (Harari, 2018a: 132).

İslamiyet dâhil tek tanrılı dinler ve Hinduizmin ilahi gerçeklerinin insan inananlar üzerindeki olumlu etkilerini vurgulayan Harari, müezzinlerin [ezan] sesinin günde beş vakit Müslümanları dünyevi uğraşların sıkıntısından kurtarıp ilahi hakikatlerle buluşturduğunu ifade etmektedir. Hindular da aynı amaca her gün *mantra* söyleyerek

ve *puja*'yla erişmeye çalışmakta; Yahudiler her Cuma akşamı şükran yemeği yiyerek Hristiyanlar da her Pazar sabahı kilise koroları ile umutlanıp güven ve şefkat duygusuna kavuşmaktadır (Harari, 2018a: 133).

Emile Durkheim'a göre dinin en önemli “*tanıtıcı özelliği*” doğaüstü kavramıdır. Bu yüzden din, bilimin ve daha genel olarak duru düşüncenin açıklayamadığı her şey üzerine yapılan bir tür “tasarlama” olmaktadır. Spencer ise dinin “Zekâyı aşan ve her yerde var olan bir şeye inanma” olduğunu söylemiştir (Durkheim, 2010: 51). Din, bölünmez bir bütünlük oluşturuyormuş gibi düşünülse de birtakım parçalardan oluşan “sistemdir.” Bunlar söylenceler, dogmalar (inaklar) ve ritüellerdir (Durkheim, 2010: 64). Durkheim'a göre “**dinin temel rolü**” şudur:

“Din, her şeyden önce, bireylerin üyesi oldukları toplumu tasarımlarını sağlayan kavramlar dizgesi ve toplumla aralarında sürdürdükleri karanlık ama içten ilişkiler dizgesidir. Dinin temel rolü işte budur” (Durkheim, 2010: 313).

Émile Durkheim'ın (1853-1917) sosyoloji anlayışı pozitivistlerin tarih felsefesi ve sosyolojiyi yöntem olarak aynı kabul eden doktrininden ayrılır. O, metafizik ve teolojik önermelerin (postülat, koyut) yerine objektif, nesnel ilkeleri koyar. Durkheim pozitivist ve evrimci ekolden gelmesine karşın köklü bir değişime uğratmış ve toplumu tüm sosyal olguların temeline koymuştur. Ona göre, “*bir sosyal olay ancak başka bir sosyal olayla açıklanabilir.*” Émile Durkheim'ın din sosyolojisine en büyük katkısı, “kolektif bilinç”, “kolektif ahlaki bilinç” ve “sosyal bilincin” doğuşunda dinin fonksiyonunu inceleme konusu yapmış olmasıdır (Akyüz, Gürsoy ve Çapcıoğlu, 2012b: 85-86).

Durkheim'a göre kolektif bilinç (ortak bilinç), entelektüel bir anlaşma değil, “paylaşılan bir duygudur.” Toplumdaki insanların ortak bilinci vardır. İnsanlar, diğerleriyle birlikte bir “topluluğa ait olma” (aidiyet) ve bu toplumsallığın gerektirdiği

bir “ahlâki zorunluluğa” uyma duygusu içinde olurlar. Paylaşılan ortak duyguların doğru ya da yanlış olması durumu değiştirmez. İşte “ortak bilinç” (kolektif bilinç), insanın kafasının içinde sürekli olarak aklını kurcalayan bir “grup zihniyeti” değil, daha çok insanların gruba-topluluğa-cemaate-cemiyete karşı hissettiği “aidiyet” duygusudur (Collins & Makowsky, 2014: 94).

Durkheim sosyolojisinde, “din, kutsal şeyler yani atılan ve yasaklanan şeyler konusunda inanç ve fiil arasındaki dayanışmayı esas alan bir sistemdir ve bu inanç ve fiiller, bunlara inanan kişileri kilise adı verilen ahlaki bir topluluğun çatısı altında bir araya getirirler” (Akyüz ve Çapçioğlu, 2008: 87).

Durkheim’a göre dini duygular “dinamik bir güçtür” ve bu eyleme dönüşür. Jean-Paul Willaime, *Dinler Sosyolojisi*’nde Durkheim’ın Tanrısıyla bütünleşen inanç sahibi insanların yaşamın zorluklarına daha kolay katlanabildiğini ve imanının onu kurtuluşa götürdüğü yönündeki görüşlerini şöyle aktarır:

Tanrısıyla bütünleşen mümin, sadece inanmayanın cahili olduğu yeni hakikatleri gören biri olmayıp aynı zamanda daha fazlasını yapabilen bir insandır. O, ister hayatın zorluklarına tahammül etmek, ister onların üstesinden gelmek için kendinde daha fazla güç hisseder. Mümin, insanlık halinin üzerine çıktığı için insani sefaletleri aşmış gibidir. O, her ne şekilde telakki ederse etsin kötülükten kurtulduğuna inanır. Her inancın ilk maddesi, imanla kurtuluşa ulaşılabileceği inancıdır (akt. Willaime, 2017: 33).

Durkheim’a göre din, kutsal şeyler (atılan ve yasaklanan şeyler) konusunda inanç ve eylem arasındaki uyum, dayanışmayı temel alan bir “sistemdir.” Bu inanç ve eylem (fiil, dinsel pratikler) birlikteliği, inananları kilise adı verilen “ahlaki bir topluluğun” çatısı altında toplar. Din “sosyal bir fenomen” olduğu ölçüde “dinî bir fenomendir” de. Kutsal şeyler (kutsallık tasavvuru, tanrılar gibi) toplumsal birliğin sembolü, simgesidir (Akyüz, Gürsoy ve Çapçioğlu, 2012b: 87).

Durkheim, insan hayatını dini (sacred) ve din dışı (profane) olmak üzere iki kesişmez sahaya ayırır (Polatlar, 2019: 20). Durkheim’a göre ilkel bir kabileyi

inceleyerek bir bakıma zaman tüneline geriye gitsek bile, günümüzün semavi dinlerinin **tek tanrı inancından** daha başka bir mefhumu varmış olmayız. Çünkü ona göre insanoğlu, baştan beri yüce bir yaradan fikrine sahiptir.

Durkheim'ın argümanlarını kısaca özetlersek *Arunta* adındaki bir kabilenin en kutsal nesnesi olan *çurunga*'lar hakkındaki fikrinden işe başlamamız gerekir. Ona göre bu toplulukta dini değeri bakımından ondan daha üst düzeyde başka hiçbir şey yoktur. Üstelik alelade taş veya tahtadan yapılmalarına rağmen, bunları diğer eşya ve nesnelerden ayıran tek farkın üzerine çizilen totem resmi olduğunu özellikle vurgular. Bu resimler klandan klana değişmekle birlikte çoğunlukla bir hayvana, daha az oranda bir bitkiye ve çok az örneği bulunan doğa unsurlarına aittir. Ama bildiğimiz türden resimler olmaktan ziyade ancak o klanın ya da kabilenin üyelerinin anlayabileceği türden birtakım geometrik şekiller, noktalar, daire ve doğrulardan oluşan stilize çizimlerdir (Polatlar, 2019: 24-25). Yabanlarda totem öldürmek yasaktır. Çünkü kendilerinin de totem soyundan ya da totemle temsil edilen soydan geldiklerine inanırlar (Ricoeur, 2007: 184).

Polatlar'a (2019: 30-31) göre, Durkheim'ın sandığının aksine semboller (resimler) aslından daha kutsal olduğu anlamına gelmez. Böylece Durkheim, **tek tanrı fikrinin en ilkel topluluklarda bile bulunduğunu** söylemiş olur. Tanrı diye adlandırdığı olguya somut ve nesnel bir kanıt aramaya başlar. En sonunda onu da bulur: **Doğrusu her türlü kutsallığın kaynağı topluluğun bizzat kendisidir.** Örneğin, M.Ö. 1.400 yılında doğan firavun Akhenaton (IV. Amenhotep) döneminde de "tektanrıcılık" vardır. Barışçı bir kral olan ve Aton (Aten) adlarıyla da anılan firavun Mısır'da çok tanrıcılığı yasaklamıştı.

Durkheim, **kutsalın kaynağı yani nasıl oluştuğundan** daha çok **ayinin**, toplum içinde *organik dayanışma* sağlayarak bir yapıştırıcı gibi bireyleri bir arada

nasıl tuttuğu ile ilgilenir. Ona göre **ayin**, “kutsal ile gündelik arasındaki ayrımı belirler, toplumu kuran müşterek temsillerin ‘insanın kalbine işlemesine’ vesile olur, buradan müşterek bir vicdan yaratır. Tekrarlanarak, toplumu kuran ve bir arada tutan inanç sistemlerinin devamlılığını sağlar” (Evren, 2019: 238). Durkheimcı gelenekte ayin bir canlılığı, zengin bir duyusalılığı resmeder, katılımcılar ayinlerde dönüşürler, gündelik yaşamda olmayan bir mevcudiyeti kendi bünyelerine katarlar. Toplum böylece bir birlik kazanır (Evren, 2019: 242). Guiraud (2016: 125) da, ayinsel törenlerin işlevinin, bildirimsel olmaktan çok “birliktelik” olduğunu vurgulamaktadır. Ant içilerek yapılan dinsel, ulusal ve toplumsal törenlerde bireylerin dayanışması anlamlandırılmaktadır.

Din sevgisi aracılığıyla, topluluk, tanrılarla gönül birliği kurar. Latince (*din* anlamına gelen) *religio*, kökeninde “bağ” demektir; hem aynı inancı paylaşanlar hem de toplulukla tanrılar arasında bir bağıdır. Aynı biçimde, *aile* ya da *ulus sevgisi* de, insanın *Geçmişleri*yle ya da *Yurdu*yla kurduğu gönül bağıdır. Zaten bu büyük sevgilerin temelinde, genellikle de din vardır; günümüzde de dinsellikle karışık bir nitelik taşırlar (Guiraud, 2016: 124-125).

Günümüzden yaklaşık 2.300 yıl önceki bir Çin kitabında da, ritüellerin toplumsal işlevi yerine getirdiği yazmaktadır. Çin yöneticileri/aristokrasi, “törenler kitleleri bir arada tutan bağıdır ve eğer bu bağ ortadan kaldırılsa kitleler karmaşa içine düşerler” demiştir (akt. Morris, 2004: 181).

Freud da din psikanalizi yaparken aynı görüşü paylaşmaktadır. Bir ayin statüsündeki “totem yemeği” de “toplumsal örgütlenmenin, ahlaki sınırlamaların ve dinin” kaynaklandığı başlangıçtır (akt. Ricoeur, 2007: 215). Yani, toplumun, toplumsal normların ve dinsel yapının inşasının temelini, kaynağını oluşturur.

Durkheim’a göre, toplum, bireylerin zihinlerinde ve bireyler aracılığıyla var olur ve bu sürdüğü sürece varlığını devam ettirir. Bireylerin zihinlerinde “*toplum düşüncesi sönerse*” toplumun inançları, gelenekleri ve özelemleri artık bireyler tarafından duyumsanıp paylaşılmaz konuma gelirse “*toplum ölür.*” Buradan çıkan

sonuç din için söylenen gerçeğin toplum için de gerçek olduğudur. Yani *toplum, ancak insanların bilinçlerinde tuttuğu yer ölçüsünde gerçekliğe sahiptir* ve bu yeri ona veren de bizlerizdir (Durkheim, 2010: 473-474).

İşte şimdi inananların tanrılarından vazgeçemedikleri gibi tanrıların da inananlarından vazgeçememelerinin nedenini artık görüyoruz; çünkü bireyler toplumdan vazgeçemeyecekleri gibi, toplum da bireylerden vazgeçemez. Tanrılar, toplumun simgesel bir anlatımından başka bir şey değildirler. (...) Bu tinsel varlık vardır: Toplum (Durkheim, 2010: 474).

Yani Durkheim’a göre, dindeki kutsallığın kaynağı da, toplumun var olmasının kaynağı da bireylerdir, bireylerin zihinlerindeki düşüncedir. Bir anlamda “*zihinsel kabul*”dür. Buradan çıkaracağımız Durkheimcı sonuç, “*dinin de toplumun da zihnimizdeki kabule bağlı olduğudur. Eğer bizler birey olarak zihnimizde bu ön kabullere yer vermezsek ikisi de var olamaz. Din ve toplum kavramını var eden zihnimizdir.*” Burada, başka bir gerçekle de karşılaşmış olmaktadır: Durkheim’ın düşüncelerinde Marks’ın izlerine! Durkheim “Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri” adlı eserini Marks’ın 1883 yılındaki ölümünden 29 yıl sonra, 1912 yılında yazmıştı.

Onun toplum fikri ancak ibadet veya bayram günlerinin huşu ortamında zuhur eder (Polatlar, 2019: 33). Zaten “oyun” ve “ayin” arasındaki ilişki toplumun inşasına giden kültürel bir yoldur.[®] Her toplumun kendine özgü bir kültürü vardır. Bu da oyunla oluşur. Alman antropolog Leo Frobenius, “arkaik insan, zihnine işlemiş olan doğal düzeni oynuyordur” cümlesiyle kültürün kökeninde ayinsel oyunların olduğu fikrini savunmaktadır. Doğal bir varlık olan insan, doğanın özünde olmayan ve ancak zihinsel bir olgu olan kültürün taşıyıcısıdır ve bu bağı oynama fiili ile kurar. Frobenius’a göre insan, “doğadan kültüre oynayarak geçmektedir: Toplumsal düzenin ve kurumların başlangıç noktası ayinsel oyunlardır.” (Evren, 2019: 236). Hollandalı bilim insanı Huizinga da, oynamanın insan uygarlığını kuran içkin dinamiğin adı olduğunu söyler. Ayin, yetişkinliğe geçişin, anlamın, temsillerin, ruhun, ahlakın ve ciddiyetin alanıdır.

Ona göre, oynama ilkesi ayinler aracılığı ile kutsallık düşüncesini üretir, tapınanlar oynayarak kutsala katılırlar (Evren, 2019: 236, 237). Huizinga’ya göre, insanın sözü ölçüye, uyağa ve ritme uydurmasının temel nedeni oyuna olan “ihtiyaçtır.” Vezinli sözler bütünü olan şiir de topluluğun oyununda bu yaşamsal ihtiyacı karşılar (akt. Köse, S. 2021: 66).

Ayin oyunlarını var olan kutsalın figüre dökülmesi olarak gören yaklaşıma “mimetik” adı veren Huizinga, ayinsel oyunları “metetik” yani kutsalı üreten, kutsallık fikrinin bizatihi içinden doğduğu, topluluğun katılımcı ve doğaçlama, nitekim anonim yaratıcılığı sayesinde müşterek kültürel dünyalar inşa eden kurucu faaliyetler olarak görmeyi önermiş ve oynama kavramını estetik-merkezli bir kültürel genesis anlatısının merkezine koymuştur (Evren, 2019: 237, 238).

Durkheim’ın toplumsal “mekanik dayanışma” geleneğinde de ayin ile oyun birlikteliği önem taşımaktadır.

Modern dünyada spor müsabakaları ve olimpiyat gibi gösterilerin toplumların kurulmasında, normatif inanç sistemlerinin ve değerlerin tesis edilmesinde, iktidar yapılarının güvenceye alınmasında, devlet-toplum ilişkisinin yürütülmesinde tali değil, merkezi bir rol oynadığı giderek daha açık bir biçimde anlaşıldıkça, doğrudan dinsel yaşam ile ilişki içinde olmasa bile düzenli bir zaman cetvelinde tekrarlanan ve kitleleri merasim benzeri biçimlerde birbirine bağlayan spor müsabakaları ve benzer faaliyetler ayin kavramı çerçevesinde tartışılmaya başladı (Evren, 2019: 239).

Willaime, Durkheim’ın dini, “kolektif duygunun aşkınlaştırılması” ve “özselleştirilmiş kolektif duygu” olarak tanımlamasının ve bu terminolojinin eskidiğini ileri sürmüştür.

Onun yaklaşımı meselenin diğer yönünü, yani dini, sosyal çözülmenin faktörü ve protesto aracı olarak dikkate almaz. Dini inançlar da bu dünyadaki itiraz aracıdır. Bu itiraz dünyevi ve metafizik bir şekil alabilir, eşyanın mevcut durumuna karşı aktif bir mücadele ya da dünyanın el etek çekme yönünde kolektif (alternatif toplumların gerçekleşmesi) ya da bireysel (mistik) tutumlar biçiminde ortaya çıkabilir (Willaime, 2017: 32).

Marks’ın gözünde din, hem bir “**kültürel üstyapı**” hem de “**siyasal ideoloji**”dir.

Marks, dini, bir “**sosyal baskı, zulüm ve sömürü aracı**” olarak eleştirir: Din, egemen sınıfın sahte otoritesinin önemli bir unsurudur. **Egemen sınıf, din sayesinde kendi**

güç ve statülerini haklılaştırır; sosyal değişim ve adalete karşı sosyal yapı ve hiyerarşisini devam ettirir. Din, sözde kozmik hakikat öğretileri içinde kadim sosyal tabakalaşmayı şifreleyerek, **insanları kendi politik değerlerinin esaretinde tutmak için toplumu büyülemedir** (akt. Paden, 2008: 41).

Marks, dine hem bir üstyapı kurumu ve ideoloji olarak yaklaşarak, dinin bir “insan kuruntusu” olduğunu söylemiştir. O, dinin “insan zihninden” çıktığını ve zamanla insanları etkisi altına aldığını “yabancılaşma” kuramına uygun olarak açıklamıştır. “Nasıl insan emeği kapitalizme artı-değeri taşıyarak kendine yabancılaşan ve kendisini ezen-sömüren bir sistem kuruyorsa din de benzer bir yabancılaşma sürecinin sonunda insanı kuşatır” (Aktay, 2015a: 23). Marks, dinin üretim ilişkilerindeki sömürüye dayalı düzenin doğal sonucu olan bir çeşit çarpık bilinç olarak mutlu sosyalist sona doğru yok olacağı bir tarihsel teolojiyi işlemiştir (Aktay, 2015b: 202).

... Marks’a göre “din, baskıya tabi yaratıkların iç çekmesi, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz olayların ruhu ve halkın afyonu”dur. Din, insanların güç yetiremediği, anlam veremediği ve açıklayamadığı olaylar karşısında kendilerini kurtarmak için sarıldıkları araçtır. Marks’a göre bu din anlayışı, bir dünya anlayışını da beraberinde getirir. İnsan dindeki aldatmacayı fark edince, kendini esir ettiği şartların ortadan kaldırılması gerektiğini düşünür. Proletarya, yabancılaşmanın (alienation) yani gerçeklerden uzaklaşmanın sadece din alanında değil, sosyal, ekonomik ve siyasi alanda da gerçekleştiği sınıftır (Çapçioğlu, 2012a: 92).

Dini, “halkın afyonu” olarak gören ve siyasal ve felsefi bir eleştiriye tabi tutan Marx’a, Willaime dinin siyasal etkilerinin sosyo-tarihi analizi üzerinden tek bir yanıt vermenin mümkün olduğunu söyler. Bu da, özellikle Marx’ın yaşadığı dönemde, dinin kurulu düzenin (“müesses güçlerin”) güvencesi olması ve dini vaazların, öğütlerin işçi sınıfını kaderciliğe “rıza göstermesi” yönünde “ikna” etmeye yönelik teşviklerdir. “O dönemde müesses dini otoritelerle sanayi toplumunun burjuvazisi arasında belli bir ‘danişıklı dövüş’ olduğu açıktır” (Willaime, 2017: 23).

“Dini feryadın bir taraftan gerçek sıkıntının ifadesi, diğer taraftan gerçek sıkıntıya karşı bir protesto” olduğunu belirten Marx, dinin protestocu boyutunu kabul ediyordu ama dini “halkın yanılsamalı mutluluğu” şeklinde değerlendirmekle bu protestoyu ciddiye alıp bazı durumlarda dinin halkın “gerçek mutluluğu”na katkı sağlayabileceğini kabul etmemiştir (Willaime, 2017: 23).

Willaime’e göre, felsefi ön kabulleri Marx’a analiz yaparken engeller çıkarmıştır. Daha sonra, Hristiyanlığın kitleleri egemenliği altına şaşıran ve anlam vermeye çalışan Engels, Hristiyanlık ile sosyalizm arasında bir bağ kurmaya çalışmıştır. Marks’ın “din halkın afyonudur” biçimindeki görüşü, kendisinden sonra gelen *post-marksistler* tarafından da farklı değerlendirmelere tabi tutulmuştur.

Marks, din analizinde üç problematik sunmuştur (Willaime, 2017). Bunlar, sosyal dünya görüşüne göre insanın ve dünyanın dinsel vizyonlarının bilinmemesi ve bu bilinmezliğin nasıl bir etki yaptığını sorgulayan “*bilgisizlik problemi*”; dinin sosyal hâkimiyet kurma ve iktidarın meşrulaştırılmasında sembolik sistemlerin kullanımı ve etkisini sorgulayan “*dinin siyasal araç haline getirilmesi problemi*”; ve sosyal çevrelere göre değişen dini pratikler ve mesajları inceleyen “*sosyal sınıflar problemi*”dir.

Marx’ın din hakkındaki görüşleri, analizleri ve ön kabulleri hakkındaki değerlendirmeleri gördükten sonra kendi cümleleri ile vurgulamak gerekmektedir. Marx, Engels ile birlikte 1957’de çok net olarak dini şöyle tanımlıyorlardı:

Din dışı eleştirinin temeli şöyledir: *İnsan dini yapar, din insanı yapmaz*. Diğer bir deyişle, din ya kendini bulmamış ya da halihazırda tekrar kaybetmiş İnsan’ın öz-bilinci ve öz-duyusudur. Fakat insan dünyanın dışında bir yerde mevzilenmiş soyut bir varlık değildir. *İnsan, İnsan’ın dünyasıdır, devlettir, toplumdur. Bu devlet, bu toplum, tersine çevrilmiş bir dünya bilinci olan dini yaratır, çünkü onların kendileri tersine çevrilmiş bir dünyadır*. Din, bu dünyanın genel kuramı, onun ansiklopedik özeti, halkın düzeyine indirgenmiş mantığı, onun coşkusu, ahlâki yaptırımı, *tesellinin ve haklılaştırmanın evrensel temelidir*. O, insani özün düşsel gerçekleşmesidir, çünkü insan özü doğru gerçekliğe sahip değildir. Bu nedenle dine karşı mücadele, ruhani aroması din olan öte dünyaya karşı dolaylı bir savaşımdır.

Dinsel sıkıntı, aynı zamanda hem gerçek sıkıntının ifadesi hem de gerçek sıkıntıya karşı protestodur. Din, ruhsuz bir durumun ruhu olduğu kadar, *ezilmiş yaratığın iniltisi, kalpsiz bir dünyanın kalbidir de*.

O, halkın afyonudur.

İnsanların yanılsamalı mutluluğu olarak dini ortadan kaldırmak, onların gerçek mutluluğu için gereklidir. (...) (akt. Morris, 2004: 59-60).¹⁷

Özetle Marx’a göre din, insanın ürünüdür (“*İnsan dini yapar, din insanı yapmaz*”), bilinçsiz insanların sahte bilinci olmuştur (“*Din ya kendini bulmamış ya da hâlihazırda tekrar kaybetmiş İnsan’ın öz-bilinci ve öz-duyusudur*”), zayıflığı nedeniyle insanın teselli araması ve bu tesellisine meşruiyet kazandırmaktır (“*tesellinin ve hahlılaştırmanın evrensel temelidir*”), yaşam koşulları altında ezilmiş insanın çıkardığı seslerin karşılığıdır (“*ezilmiş yaratığın iniltisi, kalpsiz bir dünyanın kalbidir*”), halkları uyuşturucudur (“*O, halkın afyonudur*”) ve bu nedenle gerçek mutluluğa erişmek için ortadan kaldırılacak bir olgudur (“*İnsanların yanılsamalı mutluluğu olarak dini ortadan kaldırmak, onların gerçek mutluluğu için gereklidir*”).

Max Weber (1864-1920) “*tarihi ve sistematik din sosyolojisinin*” kurucusudur ve dinin, başta ekonomi olmak üzere diğer sosyal kurumlarla ilişkilerini incelerken “yönteme” özel önem vermiş, kendisi “fonksiyonel modeli” kullanmıştır. “*Protestan Ahlâkı ve Kapitalizm*” adlı en önemli eserinde, Protestanlıktaki “asketizm” denen çileciliğin sosyo-politik açıdan incelemesini yapmış, Protestan ahlâkının sermaye birikimine, dünyanın rasyonalizasyonuna ve kapitalizmin doğuşuna etki ettiğini ileri sürmüştür (Akyüz ve Çapcıoğlu, 2012c: 93-95).

Durkheim, dinin toplumu bütünleştirici rolünü vurgularken, Weber öncelikle onun sosyal değişmedeki rolü üzerinde durmuştur. Durkheim’a göre kolektif “coşku”, dini kavramların ve gücün işlevsel tamamlayıcısıydı. Weber’e göre ise, dini kavramların ve sistemlerin gücü, kurucu bireylerin ve peygamberlerin karizmasından kaynaklanıyordu. Durkheim, sosyolojik analizin “sosyal gerçekler” ile başladığına inanmış; Weber, “sosyal eylemin” yorumunun aktör

¹⁷ İtalikler ve paragraf biçimindeki vurgulamalar bana aittir-HC.

olarak bireyin niyetinin anlaşılmasına bağlı olduğunu savunmuştur. Durkheim, sosyoloji ile felsefeyi yeniden uzlaştırmaya çalışmış; Weber ise, onların ayrılığı üzerinde durmuştur (Akyüz ve Çapcıoğlu, 2012c: 98).

Durkheim'in tersine, Weber dini "tanımlamayı" reddetmiştir. O, din gibi anlaşılması güç, karmaşık bir olgunun ancak çalışmanın sonunda bulunabileceğini ileri sürer (Morris, 2004: 116). Kabile dininin temelini büyüsel, ayinsel (ritüeller) ve bu dünyaya yönelimli, yani gündelik yaşamın pratik sorunlarıyla ilgili olduğunu düşünmüştür (Morris, 2004).

Weber, dini olanın özüne ilişkin söz söylemekten kaçınmış olsa da, dinin doğüstü güçlerin insanlarla olan ilişkilerini düzenleyen yapı olduğunu belirtmiştir. O, kendi dinler sosyolojisini bir "*hâkimiyet sosyolojisi*" çerçevesine oturtur. Dinin oluşturduğu "sosyal bağ" ve neden olduğu "iktidar tarzı" dinin insanlar üzerindeki hâkimiyet kurma biçimleridir. Weberci din sosyolojisi "*dini toplumsallaşma*" (religiöse Vergemeinschaftung) türleri ve dini otorite türlerini tanımlamaya odaklanmıştır (Willaime, 2017: 42-43).

Weber'in *Protestan Ahlâkı (Etiği) ve Kapitalizmin Ruhu* adlı çalışmasına dayalı olan temel tezini anlamak için, kapitalizmden ve kapitalizm ruhundan ne anladığını da açmak gerekmektedir. Ona göre kapitalizmin "*yağma kapitalizmi*" (yağma ve vurgun yoluyla servet edinimi), "*tefecilik faaliyetleri*" (marjinal toplulukların faaliyetleri) ve "*geleneksel kapitalizm*" (erken dönemlerdeki kâr etmeyi amaçlamayan sınırlı girişimler) olmak üzere üç tipi vardır (akt. Morris, 2004: 104). Yahudiliğin "dünya-ıçı" çileciliğinin yani "kurtuluş ihtiyacının" temelinde yaşadığımız dünyayı denetlemeye yönelik bir bütünleşmiş ilişki olmadığını savunur. Ona göre, kurtuluş için tinsel varlıklara saygı (hürmet) ve bunu göstermek için de ritüelist (ayinsel), putperest prosedürler ("büyülü bahçe") gereklidir (akt. Morris, 2004: 137-138).

Weber'in, kapitalizmin ortaya çıkışını özellikle Protestan ahlakına bağlayarak açıklaması, *Protestanların "çilecilik" uygulamaları nedeniyle, dünya/ticaret işlerinden el etek çekip, sermaye birikimine yol açtıkları ve biriken bu sermayenin kapitalizmi doğurduğu* biçiminde formüle ediliyordu. Oysa, *Protestan Ahlâkı (Etiği)* ve *Kapitalizmin Ruhundan* yola çıkarak yapılan yorum ve değerlendirmelerde Weber'in anlaşılamadığı görülmektedir.

Protestan (Kalvinist ve Püriten) ahlakı, sürekli çalışmayı Tanrının emri olarak zorunlu kılıyor ve bu çalışmanın sonucunda sermaye birikimi sağlanıyordu. "Kurtuluş"u sürekli ve çok çalışmakta bulan Protestanlar, dünya nimetleri için harcamadıkları paralarıyla (çilecilikle) bir birikime neden oluyor, dünyanın büyümesini bozuluyorlardı. Weber ortaçağ çileciliğinden sonraki modern dünyada oluşan kapitalist bürokrasiyi bir "demir kafes" metaforuyla tanımlamış ve ona göre akılcılık ve aydınlanma sonucu dinsel ruh kafesten kaçmıştır.

Weber'in din sosyolojisinin anlaşılamadığının ya da birbiriyle çelişkili açıklamalara tek bir kitap içindeki farklı yazarların bölümlerinde de görmekteyiz. Peter Clarke'ın derlediği *Din Sosyolojisi* kitabındaki bölüm yazarları Meerten Ter Borg, Bryan S. Turner ve David N. Gellner'in açıklamalarına bakalım.

Borg'a göre, "Protestanlık kapitalist dünya görüşünü desteklemekle kalmadı, ona insanüstü anlamlar atfetmek suretiyle, kapitalist dünya görüşünü onayladı. Kâr etme tek geçerli ilke olarak kutsallaştırıldı. Ortaçağ'ın Tanrı anlayışı kâr elde etmek için borç vermeyi ve yatırımı yasaklarken, Protestanlığın Tanrı anlayışı için bu eylemler mutlak bir gerçeklik haline geldi. (...) Protestanlar, kârı maksimize etmek için ne gerekiyorsa yapmayı, içsel huzurun elde edilmesi için gerekli görüyordu" (Borg, 2012: 328).

Turner ise şöyle yazmaktadır: “Elbette bu ‘ahlak düzeltici’ için en etkileyici açıklama, Weber’in Protestan *Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*’nda görülür. Weber burada virtüözlerin dini uygulamalarının manastırın dışına çıkarılıp sıradan ev ortamına alındığını ve oradan ve oradan dindarlığın ya da bu dünyaya ait *çileciliğin* sistematik yapısıyla yaşamın günlük rutinine nüfuz etmeyi ve kendini bir dünya hayatı şekline sokmayı üstlendiğini savunmuştur” (Turner, 2012: 154).

Borg’a göre, “*Protestanlar kârı maksimize etmek isterken*”, Turner’a göre tam tersi “*Protestanlarda çilecilik vardır.*” Aynı kitabın bölüm yazarlarından Gellner ise, bu yazılanlardan bağımsız olarak “Weber’in, kapitalizmin nedeninin (Kalvenci kadereci doktrinden esinlenen) Protestan ahlakı olduğu düşüncesinde olduğunu söylemek büyük bir hata olur” (Gellner, 2012: 103) demektedir.

Weber’in anlaşılabilirliğine Kippenberg de katılır. O da karşımıza, Weber’in din sosyolojisinin tanımlanmasında “*dünyevileşme kuramı*” boyutuyla çıkmaktadır. “Modernliğin ortaya çıkışıyla birlikte, toplumsal kurumlar dinsel olanlardan ayrılmış, dinsel inanç ve uygulamalar özel bir alana doğru yön değiştirmiş ve güç kaybetmiştir” biçimindeki Weber’in sözlerinin yanlış bir okuma olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, “bu okuma, Weber’in din ve modernleşme arasında kurduğu ilişkiye tam denk düşmemektedir. Ona göre, büyü bozumu süreci, özerk alanlar olarak dünyevi düzenleri inşa ederken, yeni dindarlık tipleri için itici güç olmuştur. ‘Anlam’, doğanın ve tarihin nesnel tarafından öznel inanç tarafına doğru hareket etmiştir. Kurumsal din, bireysel dindarlığı doğurmuştur” (Kippenberg, 2012: 139).

1.2. Çağdaş Sosyologlarda Din Kavramı

Bu bölümde Peter Berger’in, Grace Davie’nin, Robert Bellah’ın, Thomas Luckmann’ın ve Joachim Wach’un din tanımları ve din konusundaki genel düşünceleri ele alınmaktadır.

“Weberci”, “Yeni-Weberci”, “fenomenolojik” ve “Alman insancısı” gibi kavramlarla anılan, 20. yüzyılın en üretken sosyologlarından olan Peter Berger (1929-...), “kültürü” sosyolojik diyalektik içine yerleştirerek bağımsız bir sosyal düşünce geleneğini başlatmıştır. Ona göre kültür *Dışsallaştırma*, *Nesneleştirme* ve *İçselleştirme* aşamalarından geçerek toplumsal yaşamı oluşturur. Peter Berger, felsefi fenomenolojiyi sosyoloji ve din sosyolojisine uygulamıştır. Ona göre, din, “kendisiyle kutsal bir kozmosun inşa edildiği beşeri bir girişim ve iki adımdan oluşan bir yasallaştırma sürecidir.” Peter Berger, dindeki metafizik ya da doğaüstü aşkın alanları göz ardı etmeden; büyük ölçüde *müteal* (yüce) ve *apriorik* (önsel, deneyden önce) bir kategori olan Kutsal’ın dünyadaki en geniş tezahürü kabul edilen Kozmos’la insani bir bütünleşme temeline dayalı bir “*kozmik din*” anlayışı inşa eder. Ona göre, din en yaygın ve etkili “meşrulaştırma kaynağıdır” (Coşkun, 2012: 105-113). Dinin insan yaşamına “anlam” kazandırma ve toplumsal düzeni “meşrulaştırma” gibi bilişsel (kognitif) işlevlerinin bulunduğunu kabul etme, fenomenolojinin temel kabulüdür. Berger’e göre din, insanın yaşadığı mutlu ve acı tüm olayları açıklayıp “anlamlandırabileceği” (teodise) “bir mâkuliyet çatısı” olarak işlev görür (Kurt, 2015: 34). Dinin “*ilahi bir master planda*” yeri olduğunu söyleyen Berger, teodiselerin (kötülük problemlerinin) insana sağladığı en büyük yararın mutluluk kazanmak değil, bir anlam kazanmak olduğunu belirtmiştir (Coşkun, 2012: 118). Bu noktada Berger’in din fenomenolojisini anlamak güç olmaktadır. Hermenötik (yorumbilgisi, anlama öğretisi) ve fenomenolojiden (görüngübilim) büyük ölçüde etkilenen çağdaş din sosyolojisi açısından Berger’in çözülemeyen tanrı ve kötülük problemine bulmuş görüldüğü çözüm, tartışılır olmaktadır. Burada çözüm yerine bir ön kabulden söz etmek mümkündür. Aklı başında, zihin sağlığı yerinde hiçbir insanın kötülük karşısında mutlu olması beklenemez. Onun önermesinde (“en büyük yarar mutluluk

kazanmak değil”) sanki kötülük karşısında mutlu olmak norm içi bir davranışmış gibi kabul vardır ve var olan bu kabul reddedilerek yerine “anlam kazanma” koyulmaktadır. Teodiselerden sağlanacak “anlamın” ne olduğu bilinmemektedir. Ayrıca, insanoğlu, kötülük olmadan, iyiliği anlamayacak bir canlı mıdır, sorusu ortaya çıkmaktadır. Kanımızca, Berger’in fenomenolojik din anlayışında dualiteler egemen olmuştur.

Berger’in dini fenomenolojik açıdan incelemesi bizi din felsefesine götürür. Bu kavramı bugünkü anlamıyla ilk kez kullanan Hegel’dir. Din felsefesi, dinin kendiliğinden varoluşsal hareketi için bir tür rasyonel bir meşrulaştırma sağlayan felsefe dalıdır. Din felsefesi kutsallık, Tanrı, kurtuluş, kader, ibadet, kurban, dua, vahiy, ayin ve sembol gibi dinler tarihinin temel konularını analiz eder, dini tecrübeyi ve doğasını belirler. Aynı zamanda dini konu edinen, dinin insanın varoluşunun kaynağı, kaderinin kaynağı ve değerleri ile ilgili sorunları ele alır ve sorgular. Din felsefesi dine din içinden değil “dışarıdan” bakar, temel dinamiklerini dini inançlardan değil felsefi yöntemlerden alır. Bizde kendimize özgü bir din felsefesi geliştirilememiştir. Bize özgü "*din felsefesi modeli*" oluşturmak için özgün çalışmalar yapılmalı, yabancı kaynak esaretinden kurtulmalıdır. Ülkemizde bunu yapabilmek için mevcut kaynaklara yeni kaynaklar eklenmelidir. Bu güne kadar batılı düşünürlerin eserlerine bağlı kalınmış onların içine hapis olunmuştur (Cevizoğlu, 2017: 151-152).

Berger’in teodiseler üzerinden yaptığı din açıklamalarındaki çelişkiyi kendi düşüncelerimle gidermek isterim. Teodise probleminin özü, “*Koruyucu bir Tanrı varsa kötülük nasıl var oluyor?*” ya da “*Koruyucu bir Tanrı varsa kötülüğe niçin engel olmuyor?*” biçiminde özetlenebilir. Hem kötülük hem Tanrı aynı anda var olabilir. Zaten tersi de (Tanrının kötülüğe gücünün yetmemesi) düşünülemez. İslâm’ın tanımladığı Tanrı (“Allah”) (ve Allah’ın esma-ül hüsnâ’sı bir “amentü” sayılacaksa)

bu sıfatlara sahiptir ve “her şeye” gücü yetendir. Kötülük problemine yanıt arayan (yanıt vermeye çalışan ve –örtülü biçimde- Tanrı’nın inayetine mazhar olmak isteyen) gelenekçiler, “Kötülük olmazsa iyilik olmazdı”, “Kötülük olmasa iyilik bilinemezdi” ve “Burası, olabilen dünyaların en iyisidir” gibi sözlerle “kötülüğü de kutsayarak” Tanrıya yakınlaşma, hiddetinden uzak durma gayreti ve bilinci içindedirler.

Bilim tarihine baktığımızda hastalıkları bile “kutsamış” olan insan zihni, sara-epilepsi gibi hastalıklara –herhalde titreme geldiği için- kutsallık atfetmiş, ilk kez Hipokrat bunların ilahi değil “doğal” ve tedavi edilebilir hastalıklar olduğunu söylemiştir.

Benim sonucum şudur:

1- “Kötülük sorunu teistik inanca yönelik bir meydan okuma” değildir!

2- “Tanrı’nın hem kâdir-i mutlak olup, hem de ahlaki iyilik içeren bir evren yaratmaya kâdir olamaması mümkün değildir” görüşü yanlıştır. Bu görüş doğru olsaydı, dinler temelden sıfırlanır, yok olurdu. Çünkü, “kötülerin cezaevi/cehennem” ve “iyilerin mutluluk evi/cennet” var olduğu sürece Yeryüzü gezegeninde kötülük ve onun sahibi olacaktır.

Bazı din felsefecileri, örneğin Plantinga, “özgür irade” fiiline sığınarak “Tanrının inayetine mazhar olacak” bir formül peşindedir. Benim çözümüm Plantinga’ninkine benzer gibi görünse de temel farklılık taşımaktadır. Plantinga’nın “İnsanın özgür olması kötülüğün varlığını zorunlu kılmaktadır” görüşü ile çelişmekteyiz. Plantinga burada “Pascal kumarı” oynamaktadır. Bir çeşit, “entelektüel hesap” içine girerek “Yaratılan kötülüğü eleştirelim ama Tanrıyı azade turalım” mantığı içinde “ayrıt etme yeteneğini körleştirmektedir.” Sosyolojinin kurucu babalarından Simmel’in ifadelerini buraya taşırsak, Plantinga ve benzerlerini “hesapçı kesinlik” içinde buluruz. Ona göre sonuçta “kötülük vardır” ama bunun nedeni

“İnsandır”, yani Tanrı masumdur, çünkü insana “özgür irade vermiştir.” Böylece, Plantinga aslında “kötülüğün yaratıcısı” yapmaktadır insanı! Plantinga'nın özgür irade savunusundaki, “kötülüğün varlığı (mümkün) olmadan, Tanrı, ahlaki iyiliğin gerçekleşeceği bir dünya var edemez” iddiası bile cennet-cehennemi (dinin önemli temellerini ve Tanrıyı) yok etmeye yeter. Çünkü, “iyiliğin gerçekleşmesi için kötülüğün varlığı şart” ise, “iyiliğin olduğu cennette kötülük de olmak zorundadır.” Plantinga ve benzerleri “kötülük problemini” inâyete mazhar olarak çözüyormuş gibi yaparak, “Kötülük problemini” (teodise) çözmek yerine bu kez bir “din problemi” üretmektedir.

Grace Davie (1946 -) sosyal bir hafıza olarak ele aldığı dinin modern dönemde ortadan kalkmadığını ancak toplumda daha farklı şekillerde yer almasının ve dinin uğradığı değişikliklerin üzerinde durur (Sönmez-Kara, 2003: 39).

Davie, ekonomik, toplumsal ve politik açılardan “Avrupa dininin yeniden düşünülmesi” gerektiğini belirtmekte ve Britanya’daki din üzerinde yaptığı çalışmalardan yola çıkarak yeni kavramlar önermektedir. Bunlar, Britanya’da görüldüğü gibi inanmadıkları halde mensup olma durumunu anlatan “intisap ettiği halde inanmama” (*inanmadan mensup/ait olma*) ya da tam tersi İskandinavya’da olduğu gibi “intisap etmeksizin iman etmek” (*ait olmadan inanma*) kavramlarıdır (Davie, 2005: 1-4)

Çünkü insanlar mabetlere gitmeseler ve dine kurumsal bir aidiyetle bağlı olmasalar bile ruhun varlığına, tabiatüstü alana (Tanrı’ya) olan inançlarını devam ettirmekteydiler. İngiliz sosyolog Grace Davie bu durumu “Ait Olmadan İnanmak” teziyle ifade etmişti. Mesela dünyanın en fazla sekülerleşen ülkesi olarak görülen İzlanda’da kiliseye gitme oranı %2 idi; ama İzlandalıların %81’i ölümden sonra hayata, %88’i de ruhun varlığına inanmaktaydı. İzlandalı ateistlerin oranı ise sadece %2,4’tü. Kısacası, dinin bireysel bilinçteki yeri hâlâ koruma altındaydı (Köse, 2015: 16-17).

Grace Davie'nin din sosyolojine kazandırdığı diğer bir kavram da “*vekil din*” (vicarious religion) kavramıdır. Davie, “Vekil kelimesiyle, aktif bir azınlığın çoğunluk adına yerine getirdiği din tasarımını kastetmektedir. Bu çoğunluk, azınlığın yapmakta olduğu şeyleri (en azından zımnen) anlamakla kalmamakta, aynı zamanda da oldukça net olarak onaylamaktadır” (Davie, 2005: VI).

Din, çok çeşitli şekillerde vekâleten işleyebilir: Kiliseler ve kilise önderleri diğerleri adına ritüelleri yerine getirmektedir (örneğin bir doğum ya da evlenme sırasında, fakat hepsinin ötesinde bir ölüm vakasında). Kilise önderleri ve kiliseye gidenler, hem kilise içerisinde hem de dışarısında diğerleri adına iman etmekte, (...) diğerleri adına ahlak kurallarını somutlaştırmaktadırlar. Diğer bir deyişle, din görevlilerinin kamusal hayatlarında olduğu gibi özel hayatlarında da ahlaki standartları devam ettirmeleri beklenmektedir. (...) Din kamusal bir fayda olarak görülmektedir (Davie, 2005: VI-VII).

Davie, dinin “vekiller” tarafından yaşanmasını örneklendirirken, kiliseler ve kilise liderlerinin ritüelleri başkalarının yerine yaptığını, “*başkalarının yerine inandığını!*”, ahlaki ilkeleri başkalarının yerine yaşadığını ve modern toplumların sorunlarını onların yerine taşıdığını ileri sürmektedir (Davie, 2008: 32-33).

“Vekil din” adını verdiği bu olgu için “Vekâletin açıkça Avrupalı bir fikir olduğunu belirtmekte de fayda vardır” (2005: VII) diyen Grace Davie’ye katılmadığımı söylemeliyim. Çünkü bu uygulamayı dünyanın pek çok ülkesinde görmek mümkündür. Kendi ülkemizden (Türkiye’den) de, vekil din olgusuna/uygulamasına çok sayıda örnek verebiliriz. Bunlar hem de çok uzun yıllardır devam eden uygulamalardır. “Vekâleten” kurban kestirmek, “vekâleten” hacca gitmek, çocuklar için şaka ya da alıştırma/ısındırma niyetine “vekâleten” oruç tutmak, Cuma namazına gitmese de Cuma namazını onaylamak, namaz kılmasa da ezan okunmasını savunmak, kendisi olmasa da din adamlarının (ve zaman zaman medyada haberleri yer alan, kimi tarikat şeyhleri ya da mensuplarının) namuslu olmasını (başka ifadeyle, kendileri yerine namusu temsil etmelerini) beklemek, oruç tutmadığı için

sadakasını vermek vd. ilk akla gelen örneklerdir. Hatta, “benim yerime de/benim için de dua et” cümlesinde olduğu gibi duayı bile vekâletle yerine getirmek açık örnekleri oluşturmaktadır. Sonuç olarak Davie’nin iddiasının aksini “vekil din” fikri, yalnızca Avrupalı bir fikir değil, her yerde/ülkede/dinde görülebilecek insani bir fikirdir.

Bu konuda bir başka değerlendirme ise dinin millî kimliğin mütemmim bir parçası olmasıdır. Bunun en güzel örneklerinden birini geçenlerde Kuzey Kıbrıs’a giden bir arkadaşım anlatmıştı. Güney Kıbrıs sınırında bir camiye namaza gitmiş. Bakmış ki camide cemaat yok, ama ezan okunurken hoparlör son ses açık. Müezzine, “Etrafta cemaat yok, ama hoparlör son ses! Ne gerek var?” diye sormuş. Müezzin cevap vermiş: “*Biz ezanı buraya değil karşı tarafa okuyoruz!*” (Köse, 2015: 19).

Robert Bellah ve arkadaşlarına göre, din, “kalbin alışkanlıkları (...) soyut yapısal alan ile insan eylemleri ve motivasyonları arasında bağlantı kuran hayatın temel kültürel unsurlarıdır” (Wenzel, 2012: 289-290).

Robert Bellah, Weberci bir yaklaşımla din sosyolojisi araştırmasını Asya dinleri üzerinde geliştirmiştir. Örneğin, Bellah’ın vardığı Weberci sonuca göre, “bürokratik bireycilik” Japonya ve Konfüçyüsçü Çin’in karakteristik özelliği idi ve bu tür bir bireyciliğin kendisi rasyonalizasyon sürecinin bir sonucuydu (Turner, 2012: 163).

Bellah, dinsel evrimden her şeyin bir arada paketlenmiş olduğu simge sisteminden farklılaşmış bir simge sistemine doğru evrim olarak söz etmekte (Morris, 2004: 345) ve sosyal bilimlerdeki evrimsel düşüncenin 1930’lara kadar geri çekilme noktası ve karşı çıkışın derinliğinin hiçbir alanda din konusundaki kadar olmadığını (Morris, 2004: 173) söylemektedir.

Thomas Luckmann, dini sosyalleşmenin doğası hakkındaki yenilikçi düşünceleri bilişsel (kognitif) dönüşüm yaratmıştır. Luckmann, Berger’le birlikte geliştirdikleri felsefî ve antropolojik yöntemlerle yalnızca sanayi toplumlarındaki Hristiyanların değil diğer gelişme yolundaki ülkelerdeki dinleri de çözümlemeye

çalışmıştır. Bu yöntemler, yıllardır süren fenomenoloji, sosyoloji ve teoloji arasındaki çatışma ve tartışmaların çözümüne yönelik de yarar sağlamıştır. Luckmann, dini fenomenolojiyi “özeleştirerek” fenomenolojik din sosyolojisinin gelişiminin önünü açmıştır (Beckford, 2012: 141).

Thomas Luckman, Peter Berger’le birlikte, “gerçekliğin sosyal olarak inşa edildiği ve nesilden nesile aktarıldığı” tezini savunurlar. Buna göre, her toplum kendi doğrularını yaratır. Toplamlar bizzat kendilerinin oluşturdıkları bir dünyayı algılarlar (Köse, 2015: 7).

Joachim Wach (1898-1955) da, Berger gibi fenomenolojik din sosyolojisinin temsilcilerinden birisidir. O da, dinin özünden ayrılmadan dinin toplumsal tezahürlerine odaklanır. Ancak, Berger dine “dışarıdan” bakıp “*metodolojik bir ateizmi*” savunurken, Wach, dine “içeriden” bakar ve indirgemecilikten uzak kalır (Kurt, 2015: 34).

Wach, Max Weber ve Alman fenomenolog Rudolf Otto’nun öğrencisidir. Çalışmalarını yalnızca Hristiyanlığı esas alarak değil; tarih, fenomenoloji, hermenötik, karşılaştırmalı ve tipolojik yöntemleri birlikte kullanarak tüm dinler üzerinde yapmıştır. Din ve toplum arasındaki karmaşık ilişkileri anlamaya yönelik olarak “tanımlayıcı” (descriptive) ve “yorumlayıcı” (interpretative) yöntem yaklaşımını benimsemiştir (Akyüz ve Çapçioğlu, 2012d: 99-100).

Wach bu çerçevede din ve toplum arasındaki etkileşimlerle ilgilenmiş ve dini, kutsalın tecrübesi olarak tanımlayan Rudolf Otto’nun temel kavramlarından hareketle çok sayıda hipotez geliştirmiştir. Wach’a göre kutsalın tecrübesi ve geleneğin oynadığı rol, gerek grup gerekse birey açısından son derece önemlidir. O, dinin toplumsal işlevlerinin çift kutupluluğuna işaret eder; Dinin olumlu ya da bütünleştirici etkisi ve olumsuz ya da yıkıcı etkisi (akt. Akyüz ve Çapçioğlu, 2012d: 100).

Onun tipolojilere dayalı din sosyolojisinde Zen Budizm’i ve Meksika dinleri gibi “*savaşçı dinler*”, Japonya ve Çin dinleri gibi “*tüccar dinler*” ve bazı Asya dinleri gibi

“köylü dinler” kategorileri vardır. Ayrıca “kültler tipolojisi” (yerel, ırki, milli ve aile kültürleri) ve “dini otorite tipolojisi” de (kurucu, reformcu, peygamber, elçi, kâhin, veli, rahip, büyücü gibi dindar kişilikler) Wach’ın gruplandırmaları arasındadır (akt. Akyüz ve Çapçioğlu, 2012d: 100-101).

Wach’ın dinî tipolojiler üzerinden geliştirdiği hipotezlerden görmekteyiz ki, çok açık biçimde Weber’den büyük ölçüde etkilenme ve neredeyse kopyalama vardır. Ayrıca, savaşçı dinler, tüccar dinler ve köylü dinler biçimindeki sınıflandırmalarına verdiği örnekler kanımca tartışmalıdır. Çünkü savaşmayan, tüccarlık yapılmayan ve köylü unsurlar taşımayan hiçbir din olmadığını kim söyleyebilir? Tarih boyunca en ilkel dinlerden günümüzdeki new-age dinlere kadar hiçbir din ticari boyuttan kurtulamamıştır. Ülkeler ve hatta kıtalar arasındaki “din savaşları” tarihin çok önemli bir bölümünü işgal etmektedir. Öyle ki, din savaşları farklı dinler arasında olduğu gibi, aynı din içindeki mezhepler arasında da yaygın biçimde görülmüştür ve görülmektedir. Bunlar dinin özüyle ilgili olmayıp insanların dini paravan olarak kullanmalarına bağlı olsa da dini sosyal gerçeklik ortadadır. Örneğin, “Hristiyan şiddeti” önce dışa yönelik olmuş, sonra içe dönmüştür.

Haçlı seferlerinden vazgeçilmesiyle, Hristiyan şiddeti içe döndü ve Avrupa içinde, Katolik ve Protestan güçler arasında uzun bir dizi savaş başladı. Daha sonra, Hristiyan devletler, mutlak inançlar adına yapılan savaşların, müzakereyle çözümlerinin zor olduğuna dair önemli dersi yavaş yavaş öğrendiler (Wade, 2012: 307).

Buraya kadar ki din tanımları dikkate alınarak dini kısaca şöyle tanımlamak mümkündür: “Din; insanların mutluluğunu amaçlayan Tanrının/peygamberlerin veya din kurucularının kutsal kitaplarda yer alan sözlerinden, insanların bu amacın gerçekleşmesi için yaptıkları davranışlardan ve oluşturdukları kurumlardan meydana gelen bir sistemdir” (Adam, 2017: 44).

“Din” ile “iktidar” (güç/tahakküm) kavramları birbirinden ayrılmaz kavramlardır. Din “öte dünya” (ahiret) için yol açtığı gibi, aynı ölçüde “bu dünya” için de düzenleyici ve kural koyucudur. Bir başka deyişle, din hem bu dünya hem de öte dünyayı içine alan bir yapı ve sistemdir.

Dini tanımlamada karşılaşılan güçlükler “dinin iktidarı”nı ya da “dini iktidar”ı tanımlarken de karşımıza çıkmaktadır. Meerten B. Ter Borg, “*Din ve İktidar*” başlıklı yazısında, dini iktidarı şöyle tanımlama denemesinde bulunmaktadır: “*Normal bir insanın düşüncesine aşkınlık sağlayacak ‘gerçeklikler’ ve anlam araçlarını referans alarak, insanlara bir şeyler yaptırtma imkânıdır*” (Borg, 2012: 316). Ancak, Borg’un önerdiği bu “dini iktidar” tanımı, dinsel sistemleri ve kavramları vurgulamaması açısından eksik ve genel bir tanımdır.

Din sosyolojisi alanı dışındaki bir okuyucu bu tanımla karşılaştığında genel bir iktidar tanımı olarak algılayabilir. Borg da bu ilk tanımının eksikliğinin farkında olmalı ki, din ve iktidar konusunda daha da derinleşir. “*Din, insani zaafılar ve aşkınlık arasındaki mücadelede sürekli gidip gelen bir oyuncudur*” ve “*Korku, karşısına dönüştürülünce zafer, yani ümit olarak karşımıza çıkar*. Bu yüzden, insanların ihtiyacı aslında, belki din bile değil, ontolojik güvenliktir” (Borg, 2012: 319) sözleri, insanın anlam arayışını din üzerinden de yapmasını anlamamıza yardımcı olur.

Onun ifadesiyle “Ontolojik güvenliğin kolektif olarak pekiştirilmesi” gerekmektedir. Borg, dini iktidarın günlük yaşam pratiklerindeki rolüne dikkat çekerek, “İnsanlar belli gündemi sürdürmek, kolektif ritüeli organize etmek” isteyebilirler ya da “diğerleri üzerinde etkili olmak için dini gücü kullanmayı arzulayabilir” (Borg, 2012: 324) demektedir.

Dini iktidar, günlük hayatla ilişkili olarak onun içinde kök salar. Tıpkı diğer kaynaklardan alınan güç gibi, dini iktidarın varlığı da karmaşık bir seçkinler

topluluğu içinde ortaya çıkar. Dini iktidar, ekonomik, politik, seksüel ve diğer iktidar unsurlarıyla iç içe geçmiş durumda bulunur (Borg, 2012: 330).

Bütün iktidarların “dönüşebilirliğini” söyleyen Borg, adeta Türkiye’de yaşadığımız sosyal gerçeklikleri açıklamak istercesine, şu önemli vurguyu yapmaktadır: “*Bu demektir ki, insanüstü bir realitenin otoritesine çeşitli şekilde itaate çağırın ve bir dünya görüşüne güvence sağlama kapasitesi ile temellenen dini iktidar, diğer iktidar biçimlerine yol açabilir. (...) Kısacası, dini iktidar daima diğer iktidar çeşitleriyle karışık biçimde görülür ve farklı iktidar kaynakları arasındaki dönüşüm sürekli ve devamlıdır*” (Borg, 2012: 330-331). Dini iktidarın Hristiyanlık dinindeki karşılığına değinen Borg, buradaki iktidar topluluklarının seçkinlerden oluştuğunu ve çok çeşitli olduğunu söylemeyi ihmal etmez.

Hristiyanlıkta, biri Tanrı diğeri simgesel olarak Roma imparatoru Sezar olmak üzere, her zaman iki otorite olmuştur. Yeni Ahit’te (Matta 22:21) yer alan “*Sezar’ın hakkını Sezar’a, Tanrı’nın hakkını Tanrı’ya*” verme emri de buna kanıt olmuş ve ikili otorite kutsallaştırılmıştır. Görüldüğü gibi bunlardan biri “*Yersel*” (Dünyasal) diğeri ise “*Göksel*” (Tanrısal) alanı temsil etmektedir. Ancak, pratik yaşamda bunların çatışması doğal olarak kaçınılmaz olmuştur.

Bu iki farklı otorite Hristiyanlık dünyasında genelde “kilise” ve “devlet” olarak bilinir. Hristiyanlık dünyasının uzun, farklılık gösteren tarihinde bu iki kurum her zaman var olmuştur: bazen birlik, bazen çatışma içinde oldular; kimi zaman biri egemen oldu, kimi zaman diğeri, fakat her zaman ikisi birlikte var oldu (Lewis, 2017: ix).

İki otorite olarak kilise ve devlet iktidarlari ilişkisine baktığımızda, birinin çökerken diğeri yükseldiğini ve kendi kurumlarını inşa ettiğine tanık olmaktadır. Lewis (2017: xi), “Hristiyanlığın yükselişi Roma’nın çöküşüyle paraleldir; kilise. Bu dönemde ayakta kalmak için kendi kurumlarını oluşturdu. (...) Hristiyanlık bir devlet dini haline geldiğinde Hristiyanlar kurumları, hatta Roma dilini devralıp, kendi gereksinimlerine göre yeniden biçimlendirmeye başladılar” demektedir.

Hristiyanlıktaki ikili (dikotomik) iktidara karşın İslamiyet’te tek iktidar vardır. Daha doğru bir deyişle, dini iktidar dünyaya da hükmeden bir iktidardır. Devlet ve din birdir.

İnanç ve iktidar arasındaki bu yakın ilişki, diğer iki dinin aksine, İslam’ın ayırt edici özelliği olarak kaldı. (...) *Laik ve eklesiyastik, dini ve din dışı, ruhani ve dünyevi* gibi tanıdık sözcük çiftleri ile benzerliklerinin klasik Arapçada karşılığı yoktur. (...) Hz. Muhammed yalnızca bir toplum oluşturmakla kalmadı, aynı zamanda bir yönetim biçimi, yüce hükümdarı olduğu bir devlet kurdu. Böyle olunca da ordulara komutanlık etti, savaş ve barış yaptı, vergi topladı, yasa yaptı ve uyguladı; kısaca bir hükümdarın yapacağı her şeyi yaptı (Lewis, 2017: x-xi).

Bernard Lewis (2017: xiv-xv), *İnanç ve İktidar*’da, kimliğin temelinde bağlılık ve toplumsal sadakatin bulunduğunu, bunlarla birlikte otoritenin de İslam tarafından belirlendiğini ifade etmektedir. Ona göre, İslam’ın hükümdarı, otoritesini selefinden ya da halktan değil Allah’tan almakta; böylece “Allah’ın hükümdarına” uymak dini bir yükümlülük, uymamak ise günah ve suç olmaktadır. Ancak, yetkisini Allah’tan almayan hükümdara karşı isyan hakkı vardır.

“Dinsel güç” Durkheim’a göre, *“toplumun üyelerinde uyandırdığı, ama onu hisseden bilinçlerin dışına taşınan ve nesneleştirilen bir duygudan başka bir şey değildir”* (Durkheim, 2010: 317).

Durkheim’ın bu tanımından şu sonucu çıkarmaktayız. *Dinsel güç, toplum tarafından yaratılan, toplumun üyeleri (bireyler) üzerinde hissedilen ama burada kalmayıp bireylerin bilinçlerinden dışarı taşarak tüm topluma yayılan ve “nesneleştirilen bir duygu”dur.*

Bu duygunun nesneleşmesi, duyguların bir nesne üzerine yerleşmesi ve böylece o nesnenin kutsallaşması şeklinde olur. Her nesne bu işi yapabilir ve bu önceden determine edilmiş (belirlenmiş) bir nesne olmayabilir. Görüldüğü gibi herhangi bir şeyin kazandığı kutsal özellik, onun içrek özelliklerinden ileri

gelmemiştir: *oraya eklenmiştir*. Dinsel dünya, deneyerek bildiğimiz doğanın özel bir yönü değildir; *ona eklenmiş bir dünyadır* (Durkheim, 2010: 317).

Marks'ın kavramlarından esinlenerek şunu söylememiz mümkündür. Kutsallaştırılacak nesnenin özelliği “*kendinde kutsal nesne*”® değil, “*kendi için nesne*”®'dir. Bir başka deyişle, nesneler bu kutsallık özelliğini sonradan kazanırlar.

Dinsel gücün –tanrıdan sonraki- ikinci kaynağı din kurucularıdır. Durkheim'ın din kurucuları hakkındaki düşüncesi şöyledir: Peygamberler, din kurucuları, büyük azizler, kısacası dinsel bilinci olağanüstü duyarlı olan insanlar, pek sık olarak çok aşırı, dahası tam anlamıyla *hastalıklı bir sinirlilik durumu* sergilerler. *Bu fizyolojik eksikler onları büyük dinsel rollerini oynamaya yazgılı kılmıştır* (Durkheim, 2010: 314). Bu din kurucuları ve onların ölümünden sonraki takipçisi olan önderler (tarikât şeyhi, mezhep önderi, vb.) “*kutsalın yönetimi*” (Ergun, 2015: 296) ile inanç ve ibadetleri yönlendirirler. “En yaygın anlayışa göre, kutsalla ilişkiler, dinin özünü meydana getirirler” (Ergun, 2015: 296).

Dini iktidar kültür üzerinde büyük etki yapar. Din kurucuları ve sonraki dönemlerde onların takipçileri (din adamları) tarafından “dini iktidarın” kültür üzerindeki etkisine en yaygın ve net örneklerden biri “evlenme pratiğidir.” Çekirdek ailelerin inşasında/kurulmasında Hristiyanlık'tan örnek veren Borg, bu etkinin papazların evlilik geleneği ve kurumunu “kontrol altına almaları” ile başladığını söylemektedir. Buna göre, “kilise”, evlilik yolu ile erkekler ve kadınlar arasında bağ kurulması konusunda bir onay ve hüküm makamıdır. Bu otoriteye uyan insanlar da, aynı mantığın sonucu olarak, “ontolojik (varoluşsal) güvenliğe” kavuşmanın rahatlığını yaşamaya başlamaktadırlar.

İnsanlar arasındaki en tehlikeli ve değişken ilişkiler, böylelikle ilahi otorite tarafından tayin ve tespit edilmektedir. Dini iktidarın bunu yapmakla ne demek istediğini şu örnek çok güzel açıklamaktadır: Değişkenliğin içerdiği belirsizlik

ve tehlikelere karşı, daha yüksek bir iktidarın referansları aracılığı ile sağlam bir ilkeyi ve kurumu insanların önüne koymaktadır. İnsanlar, örneğin, bu yüksek güce onun yeryüzündeki temsilcilerine hürmet etmek ve uymak için, cinsi arzularını kontrol altında tutmayı istemektedirler. Çünkü onların yeryüzünde ontolojik güvenliğe olan ihtiyaçları her şeyin üstündedir. Ontolojik güvenlik diğer kaynaklarda aranacak olursa, evlilik üzerindeki ilahi kutsama kalkar, aile çözülür ve istikrarsızlık geri döner (Borg, 2012: 329).

Din kurucularından sonraki din adamlarının dinsel otoritesine İslâmiyet'ten de örnekler vermek mümkündür. Dinsel otorite kaynaklarından biri olan “şeyh” kelimesi etimolojik (sözbilimsel) olarak “yaşlı kişi” anlamına gelmektedir. Pratikte ise, dinsel statü, rol ve otorite göstergesidirler. Kendilerine müritleri tarafından “keramet” ya da “manevi güç/ler” atfedilmektedir. Bir şeyhe “bağlanmak”, ona hediyeler götürmek, birkaç kez ziyaret etmek, önemli konularda onun “onayını almak” çok yaygın davranışlardır. Ancak müritleri kimi zaman şeyhleri sınırsız biçimde yüceltmekte ve onları *peygamber*, *mehdi* ve kimi zaman *da tanrı rolüne* bile yakıştırmaktadır. Şeyhin, tanrının yeryüzündeki temsilcisi olarak görülmesi, kimi şeyhlerin silahlanarak güçlerini artırmasına, “*şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır*” saçmalığından yararlanarak kitleleri suiistimal etmesine ve yozlaşmış bir yapıya dönüşmesine neden olmaktadır. *Şeyh-mürit ilişkisindeki “içsel otorite”*[®] dışa da taşmakta ve şeyhler sırtlarını devlet otoritesine dayayarak siyasal yetkiler de (“*dışsal otorite*”[®]) kazanmaktadır. Böylece, şeyhlerin ve tarikatların çıkarları yönetici statüko ile kesişmekte, oy verme karşılığında merkezi hükümetten ayrıcalıklar (imtiyazlar) elde etmektedirler. Bu da, kutsal şeyh aristokrasisinin tarihsel vizyonunun sürmesine yol açmaktadır (Subaşı, 2014: 336-341).¹⁸

Türkiye’de tarikatler/cemaatler, devlet üzerinde egemen olma ve devlete sızma emellerinden hiç vazgeçmemişlerdir. Bunların kimileri “kendi halinde”(!) görünürken, kimileri açıktan büyük mücadele vermektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın 2019

¹⁸ (®) işaretli kavramlar bana aittir-HC.

yılında hazırladığı rapordaki şu ifade önemlidir: “*Cemaatler Türkiye’de devletin kendilerine destek vermesine özel bir önem atfederler ve devlette görev alan müntesiplerinin¹⁹ çokluğuyla övünürler*” (DİB, 2019: 7-42).

Dinler, dinsel cemaatler norm dışına çıkmayı engellemek için *bedenlere de tahakküm* uygulamaktadır. Bazı dinsel pratikler (ritüeller) bunun uygulamalarıdır. Dinsel otorite, bedenlerin de aynı hareketleri yapmasını ister ve zorlar. Bedenler norma (biçime) sokulur. Bu olguya “*dinin bedenselleştirilmesi*”[®] ve “*dinin –beden üzerinden- nesneleştirilmesi*”[®] adını vermektedirim.

Tarih ve tarihi olaylar genellikle manipüle edilmiş ve optiği bozulmuş biçimde temsil edilir. Bu ölçek değişikliği Ricoeur’ün kavramlarıyla **zorlayıcılık ve meşrulaştırma** ile gerçekleştirilmektedir. *Toplumsal zamanlar* da önemlidir. Ricoeur, toplumsal zamanlar konusunda Durkheim’ın “**başarılı uzlaşma**” kavramına el atar: Lepetit’in ‘*Başarılı bir uzlaşma, tam da başarılı olduğu için, öykünmecî tekrarlarının düzenliliği sayesinde norm haline gelir*’ sözüne atıfta bulunur.

Bu durumu dinsel yapılara uyguladığımızda insanları normlara uydurmak için uzlaşmanın başarılı olması ve başarılı bir uzlaşma için de öykünmecî tekrarların (*taklitçi tekrarların*)[®] olması gerekir.

“*Ezberlenmiş, ‘kolektif bilinçdışı’ biçimine dönüşmüş yorumları tekrarlama rolümüz*” devam eder, normları (ve yanlış/sapmış normları) kendiliğimizden de üretmeyi sürdürürüz. Bu biçimde, *tarihsel gerçekleri namevcutlar ile ikame ederiz!*

Toplumsal değişimlerin olduğu, farklı siyasal yapılanmaların yaşandığı toplumsal zamanlardaki “uzlaşma”, kavram olarak önerdiğim “*üretilen hafızaya*”[®] da bir örnek oluşturur. Otoritenin (sözde “kamusal çıkar” ve “devlet çıkarı” gerekçesiyle)

¹⁹ Müntesip: Bir kişiye, bir yere bağlanmış, kaplanmış, intisap etmiş kişi.-HC.

söylediği “soylu yalanlar” topluma hafıza olarak sunulur ve hafızaya dayalı olan tarih de yeniden –isteğe göre- inşa edilir! (Soylu yalan kavramı, Platon’un *Devlet*’inde ortaya attığı bir kavramdır. Platon bununla toplumsal uyumu sağlamak, halkın sınıflar arasındaki ayrımları kabul etmesini mümkün kılmak ve mevcut toplumsal statüleriyle övünerek mutlu olmalarını sağlamak için kamusal çıkar adına yalan söylemenin meşruluğunu anlatır.) Kişisel/bireysel beden imajı ve algısının yanısıra *toplumsal bir beden algısı* da vardır. Beden, toplumsal olarak (ve, doğal olarak sosyolojinin konusu olarak da), özne beden ve nesne beden olarak ele alınmaktadır. Son yıllarda gelişen *beden sosyolojisi* üçüncü bir yaklaşımı da doğurmuştur: *Norm dışı beden*.

Beden sosyolojisinin öncüsü Bryan Turner (d.1945), toplumun hiçbir zaman insan bedenini kendi başına bırakmadığını ileri sürmektedir. Yani, toplum çeşitli yollarla bedene müdahale etmektedir. Beden, aynı zamanda siyaset kurumunun da müdahale alanı olmaktadır ama bu önemli (*bedenleştirme*) konu bu çalışmanın dışındadır. Dış müdahale bunlarla da kalmayıp, “bilim ve ona bağlı piyasalardaki gelişmeler bedenlerimizi, merkezi hükümetlerden özel şirketlere, aktivistlerden tasarımcılara kadar uzanan, birbiriyle çelişen çıkarlarla kuşatılmış bir çatışma alanına dönüştürüyor” (akt. Cevizoğlu, 2019b).

Dini iktidar konusunu, “klasik ve çağdaş sosyologlarda din kavramı”nı incelediğimiz bölümlerde daha ayrıntılı biçimde ele almaktayız. İktidar (otorite) olgusunun özgürlük ve tahakkümü/disiplini birlikte içerdiğini vurgulayarak, burada kısaca Habermas, Bourdieu ve Foucault’nun dini iktidar hakkındaki yaklaşımlarına değinmekle yetineceğiz.

Habermas’ta özgürleştirme dünyevileşme içinde ele alınır ve ona göre modern demokratik toplumlarda din kamusal alanda önemli bir rol üstlenmez. Foucault ise, dinin özne olan bireyin zihnini ve bedenini disipline etme peşinde koştuğunu söyler.

Bourdieu'ye göre de, dinsel güç, birey üzerinde sembolik şiddet uygulayan bir iktidardır (Furseth, 2012: 188).

Bu kısımda son olarak, dini iktidarı güçlendiren çok önemli bir ilişkiye değinmekte yarar vardır. Tocqueville'in iddiasına göre, “din, her türlü vatanseverlik duygusuyla iç içe geçmiştir; böyle özgün bir güce kavuşması bundandır” (akt. Siegel, 2018: 228).

Din-iktidar ilişkisini Foucault “iktidar tekniği” kavramı ile açıklamaktadır.

Foucault, din eleştirisini birçok farklı yollarla yapar. 1950 ve 60'lardaki ilk çalışmalarında “dinin baskıcı doğası” üzerine odaklanmış ve “Tanrının ölümü” söylemiyle meşgul olmuştur. Daha sonra, dini, Batı'da “deliliğin” ve tıbbın nasıl anlaşıldığını belirleyen ve etkileyen kültürün bir parçası olarak sunar. *Hapishanenin Doğuşu*'nda ise, değişik “cezalandırma modellerinin” dini temeli olduğunu yazar. Onun din eleştirisi genel olarak “dini otorite” üzerine kuruludur (Clarke, 2012: 179-180).

Foucault, iktidarın sadece dıştan gelen bir baskı olmadığını, sıradan, önemsiz düşünceler, pratikler ve söylemlerin nasıl parçası olduğunu açığa çıkarmaya çalışmaktadır (Clarke, 2012: 188).

Foucault'ya göre, “iktidar teknikleri” giderek bireylere yönelmiş ve neredeyse bireyselleşmiştir. İktidar, “merkezî bir devlet doğrultusundaki evrimin tamamen zıddı bir yöndedir.” Foucault, bireyselleştirici iktidara “*pastorallik*” ya da “*pastoral iktidar*” adını verir.

Ve, pastoral iktidar kipliğinin²⁰ kökenini, en azından eski tarihinin bazı boyutlarını ana hatlarıyla ortaya koymaya, bu pastoral iktidarın kendisinin tam zıddıyla, yani devletle nasıl olup da birleştiğini göstermeye çalışır (Foucault, 2011: 28).

Peşinden koyun sürüsünün geldiği *çoban olarak ilahi varlık, kral ya da lider fikri*, Yunanlılar ile Romalıların bilmedikleri bir şeydi. Biliyorum, gene de birtakım istisnalar vardı; ilk başta Homeros yazınında, daha sonra Erken Dönem İmparatorluğu’nun bazı metinlerinde görülüyordu bu. (...) *Sürü metaforuna* büyük Yunan ya da Roma siyasi literatüründe rastlanmadığını söyleyebiliriz.

Antik Doğu toplumlarında (Mısır, Asur, Filistin) durum böyle değildir. *Firavun Mısırlı bir çobandı*. Aslında, taç giyme gününde ritüel olarak çobanın değneğini alırdı; “insanların çobanı” terimi Babil monarkının unvanlarından da birisiydi. Ancak Tanrı da, insanları otlayacakları çayıra götürme ve onlara yiyecek sağlama bakımından bir çobandı (Foucault, 2011: 28)²¹.

Foucault, modern/disipline edici iktidar sistemlerinden önceki dönemi ifade eden bu pastoral iktidar düşüncesini İbranilerin geliştirdiğini ileri sürer. “Onların inanışlarında oldukça özel bir nitelik vardı: *Halkının çobanı Tanrı* ve yalnızca Tanrı’dır. Bunun tek bir olumlu istisnası vardır: Monarşinin kurucusu olan Davud, çoban olarak gönderme yapılan tek kişidir. *Tanrı Davud’a sürü toplama görevini vermişti*” (Foucault, 2011: 29)²².

Pastoral iktidar tekniğinde, “Çoban, bir toprak parçası üzerinde değil, daha ziyade, bir sürü üzerinde iktidar kullanır” (Foucault, 2011: 29), “Çoban sürüsünü bir araya toplar, onlara yol gösterir ve önderlik eder” (Foucault, 2011: 29), Doğu metinlerinde tipik çoban-metaforu temalarını buluruz (Foucault, 2011: 35).

²⁰ Kiplik: Önergelerin yalın (assertorik), problematik (belkili) ya da zorunlu olma (apodiktik) nitelikleridir. Bir şeyin nasıl var olduğunun / gerçekleştiğinin / düşünüldüğünün açılımı. Varoluş biçimi.

²¹ İtalik vurgulamalar bana ait.-HC.

²² İtalik vurgulamalar bana ait.-HC.

Foucault, pastoral iktidarın Hristiyanlıkta İsa'nın "iyi çoban" olarak adlandırılmasında gerçekleştiğini ileri sürer. Ona göre, "Hristiyanlık, tek tek her koyun ile koyunların çobanı arasında karmaşık bir günah ve sevap değişimi ve dolaşımı olduğunu düşünür. Koyunların günahı çobana da yüklenebilir. Çobanın Kıyamet gününde bu konuda hesap vermesi gerekecektir" (Foucault, 2011: 37). İşte bu "çoban-koyun ilişkisi", tam bağımlılık ve iktidarın bireyselleştiği noktadır.

Hristiyanlıkta çobanla bağıntı bireysel bir olaydır. Çobana kişisel olarak boyun eğmedir. Bu durumda çobanın iradesine, yasayla tutarlılık gösterdiği için ve tutarlı olduğu ölçüde değil; esas olarak bizzat çobanın *iradesi* olduğu için uyulur.

(...) İtaat etmek bir erdemdir. Bu demektir ki itaat etmek, Yunanlılarda olduğu gibi bir amaca ulaşmak için başvurulmuş bir aracı değil, tersine, başlı başına bir amacı gösterir. İtaat etmek sürekli bir durumdur; koyun sürekli olarak çobanın dediklerine uymak zorundadır: *subditi* (Foucault, 2011: 38).

"Pastoral iktidarın" nihai amacı öte dünyayı garanti altına almaktır. İktidar yani "çoban", burada İsa, toplum denen sürünün hayatta kalması ve esenliği açısından kendisini feda etmeye hazır olmalıdır. Bu yönüyle, klasik krallıklardan farklıdır. Çünkü krallar için kendilerini feda etmek değil ilk önce kendi tahtlarını kurtarmak önceliklidir. Krallıklardan farklı olarak pastoral iktidar, hem toplumu hem de bireyleri gözetir.

Sonuç olarak, pastoral iktidar "kendini adayıcıdır (hükümranlık ilkesine zıt olarak); bireyselleştiricidir (hukuksal iktidara zıt olarak); yaşamla eşkaplamlıdır ve yine yaşamla süreklilik taşır; bir hakikat –bireyin kendisi hakkındaki hakikat-üretimiyle bağlantılıdır" (Foucault, 2011: 66).

Foucault, iktidar tekniklerinin bireylere yönelik bir bireyselleşme özelliği taşıdığını bu "pastoral iktidar" örnekleriyle gösterdikten sonra, siyasi eleştirinin devleti aynı zamanda totaliter bir ilke olarak gösterdiğini vurgular. İktidarın "*tabi kılma mekanizmaları*" sömürü ve tahakküm kavramlarıyla iç içedir.

“Her şeyi kapsayan polis” projesinin devletin doğuşundan itibaren bu iki niteliği (bireyselleştirici ve totaliterliği) içerdiğini söyler. Ona göre, “siyasi rasyonalite Batı toplumlarının bütün tarihi boyunca gelişmiş ve kendini zorla kabul ettirmiştir. Siyasi rasyonalite ilk dayanağını *pastoral iktidar* fikrinde bulmuş, daha sonra *devlet aklına* yaslanmıştır. Siyasi rasyonalitenin kaçınılmaz etkileri hem bireyselleştirme hem de bütünleştirmedir” (Foucault, 2011: 56).

Foucault’nun öznelleme tarifinde, iktidar özneyi, “öznenin kendi sembollerine bile bağlı olmadan (...) insanların bilincinde içselleştirilecek ilk şey olmaksızın” (de Lauretis, 1998: 858), bir söylem sonucu üretir. (...) Lauretis, Foucault’nun 1970’lerin sonunda şekillenen “güç ilişkileri” kavramının, bilinçten bağımsız, beden üzerinde ve içinde çalışan bir iktidar nosyonunu betimlediğini ve bu örnekte “ötekinin alanında” inşa olan öznenin (Lacanyan) yapıları bağlamında okunması gerektiğini ileri sürdü (akt. Waggoner, 2012: 356-357).

Waggoner, hem “*nesne olarak din*”in hem de “*tahayyül edilen din*”in süreçlerinin toplumların zihin ve gönüllerine yeterince yerleşmediğini; zihinler, gönüller, akıllar ve bedenlerin, kültür ve söylemin etkinliğini sona erdirecek güçte olmadığını savunmaktadır (Waggoner, 2012: 357).

Foucault bu görüşlerine karşın, hiçbir zaman güç/iktidar konusunda belirgin bir kuram geliştirmedeği eleştirilerine maruz kalmıştır. Güç onun pek çok çalışmasında ana konu olmasına karşın, insanların yönetilmelerinde daha çok dilin ve dini söylemlerin önemine odaklanmıştır (Clarke, 2012: 186).

2. “OTOMATİK DİN”® VE “DİNSEL BİYO-İKTİDAR”®

Buraya kadarki bölümde, dini tanımların ve din olgusunu açıklamak için yapılan yorumların sosyologlara, dönemlere ve akımlara göre birbirinden çok farklı/çeşitli olduğunu gördük.

Ancak, tüm bu açıklamalardaki önemli bir “kavramsal eksikliği” vurgulamamız gerekir. Din olgusu tanımlanırken, kültürel değerler, kültür kuramı ve

kültürel sistemlere değinilirken “dine mensup/ait olma” konusunda, bir başka deyişle “dine girme” konusundaki “irade” durumuna değinilmedi. Bunu temel bir soruyla açıklamaya çalışalım: “*İnsan hangi dinde olduğunu söylerken, ‘Müslümanım’ ya da ‘Hıristiyanım’ derken bunu (özgür) iradeye dayalı olarak mı söylemektedir?’*”

Veyahut “*İnsanlar dinlerini nasıl seçmektedirler?’*”, “*İnsanların ilk andan itibaren dinlerini seçme hakları var mıdır?’*”

Burada karşımıza otomatik ya da kültürel yapı tarafından determine edilmiş (önceden belirlenmiş) bir din çıkmaktadır. Ben bunu “*otomatik din*”[®] olarak adlandırıyorum. Din sosyolojisinin, Grace Davie’nin “vekil din” kavramından daha önce üzerinde durması ve incelemesi gereken konusu budur... Bir dine mensup/ait olma durumu, dinin içindeki inanç yapısı, pratikler ve ritüellere (ayinler, törenler) uymadan önce gelmektedir. İnsanların rüşt yaşından sonra din değiştirme özgürlükleri olsa da, “din seçme özgürlükleri” konusu bunu öncelemektedir. Dinler tarihi ve kültür sistemi olarak din olgusuna, din antropolojisine baktığımızda, insanların “içine doğdukları kültürün –ve tabii dini kültürün- parçası olduğunu görmekteyiz. İnsanlar, bütüncül dinsel yapının içine doğmakta ve bütünün otomatik olarak parçası olmaktadır. Hıristiyan toplumunda doğan insan Hıristiyan, İslam toplumunda doğan insan da “bebekliğinden itibaren” Müslüman olmaktadır. Bu, “*otomatik din*”[®] kavramı ile açıklanabilir.

Bir başka anlatımla, her dinsel toplumda insanlar inanç pratiklerini “vekillere” havale etmeden çok önce, doğumlarından itibaren, inanç kapısından “özgür irade” ile değil, “otomatik olarak” geçmektedirler. Üstelik bu, “vekâlet verilmeden, vekâletsiz biçimde, “*vekâletsiz otomata*”^{“®} dönüştürülerek gerçekleşmektedir.

Bunu, biyo-iktidar (Foucault) uygulamaları açısından da düşünürsek, dinlerin bedenler üzerindeki bağlayıcılığı ve etkisi açısından “*dinsel biyo-iktidar*”® olarak da tanımlayabiliriz.

3. HİRİSTİYANLIKTAKİ İNANÇ NESNELERİ

Günümüzdeki biçimiyle Müslümanlar tarafından “orijinali bozulmuş” olarak kabul edilen Hristiyanlık hakkında Batılı bilim insanı ve düşünürler içinde de, benzer görüşler ileri sürenler vardır. Örneğin Wade (2012: 228), “Hristiyanlık, bir dizi karmaşık inançlar ve uygulamalardan oluşmaktadır” demektedir ve Hristiyanlığın kutsal bayramları, dinlenme günleri, haftaları ve kilisenin yapısı konusunda putperestliğe benzediğini söylemektedir. Ona göre, MS ilk 300 yıl boyunca çok sayıda ve birbirinden çok farklı Hristiyanlık tarikatı ve tarzı birbiriyle büyük yarış içinde olmuş, rakibi olan gizemli kültürlerin yerini almıştır (Wade, 2012: 220).

Clifford Geertz, dini, genel bir varoluş düzenine ilişkin kavramlaştırmaların formüle edilmesiyle insanlarda güçlü, yaygın ve uzun süreli ruh halleri ve motivasyonlar yaratan, bunları bir gerçeklik halkasına (halesine) sararak geçmiş gibi görünmesine yol açan semboller sistemi (akt. Emiroğlu ve Aydın, 2009: 225) olarak tanımlamaktadır. Geertz’in tanımındaki tüm bu unsurları Hristiyanlığın özünde ve uygulamalarında (sakramentlerinde, reliklerde ve sembollerinde) görmekteyiz. Bunlar aşağıda ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır.

Foucault da dini çok farklı biçimlerde ele alırken, “dinin baskıcı doğası” kavramını özellikle vurgular. Hristiyanlıkta inanç nesnelerinin nasıl kullanıldığını incelerken Geertzci yaklaşımın yanısıra Foucaultcu çerçeveye burada değinip, ilerleyen bölümde (4.3.3.’de) sakramentlerin, reliklerin ve sembollerin “dini iktidar”, “otoritenin temsili” ve “dinin siyasallaşması” açısından değerlendirmesini daha geniş biçimde ele alacağız. Foucault’ya göre din (Hristiyanlık üzerinden değerlendirme

yapmaktadır), Batı’da delilik ve tıbbi yorumlayan ve etkileyen kültürün bir parçasıdır. Ona göre, dini cezalandırmalar dinin temelidir (akt. Clarke, 2012: 179-180). Bu değerlendirmeler Hristiyanlığın sakramentlerinde (ayinlerinde), özellikle aforoz etme (tersi biçimde, günah bağışlama), yağlama, İsa’ya atfedilen diriltme vb. olgularda net biçimde görülmektedir.

Hristiyanlık, aralarında önemli farklılıklar bulunan çok sayıda mezhebe bölünmüş olması nedeniyle parçalı bir görünüm arz etmektedir. Filistin bölgesinde Yahudiliğin devamı olarak ortaya çıkmış, daha sonra Roma İmparatorluğu sınırları içinde yayılma eğilimi göstermiştir. “Hristiyan” kelimesinin etimolojik kökeni Yunanca’da “mesih” anlamına gelen “hristos”tur. Kişi olarak anıldığında ise Hristiyan “mesihçiler, mesih yanlıları” anlamına gelmektedir. Hristiyan sözcüğü *İsa Mesih*’ten sonra kullanılmaya başlamıştır (Eroğlu, 2017: 136).

Hristiyanlar, Kur’an’da “Nasrani” ve çoğul olarak Nasara şeklinde geçmektedir. Hzb Muhammed özellikle Medine döneminde Hristiyanlar ile görüşmüş ve onlarla Hristiyanlık hakkında tartışmıştır. Hristiyanlar uzun zaman İslam toplumu içinde “ehl-i zimmet hukuku” çatısı altında yaşamışlardır. Ancak, Hristiyanlar özellikle Roma Katolik Kilisesi öncülüğünde İslamiyete karşı çok sayıda Haçlı Seferi düzenlemişlerdir (Gündüz, 2019: 104-105).

Hristiyanlığın en temel belgesi, kutsal kitaptır. Özellikle tek tanrılı dinlerin (Musevilik, Hristiyanlık ve İslâmiyet) bir başka özelliği “kitap verilmiş” dinler olmasıdır. Bunlar, dinin peygamberleri tarafından, “ilahi ilham” da denen “vahiyler” aracılığıyla somutlaşmaktadır. “Hz. İsa’nın Mesih olarak görülmesi, Hristiyanlıkta nihaî vahiy olarak kabul edilmektedir. Onun bütün varlığı ve hayatı vahiydir” (akt. Güngör, 2013: 128).



Resim 1. Bilinen en eski İsa Mesih İkonası, VI. yüzyıl, St. Catherine Manastırı, Mısır. (Gündüz, 2019: 104).

Hristiyanlığın kutsal metinleri *Eski Ahit* (Ahdi Atık, Eski Antlaşma) ve *Yeni Ahit* (Ahdi Cedid, Yeni Antlaşma) olmak üzere temelde ikiye ayrılmaktadır. Eski Ahit, İsa Mesih'in gelişinin dayanağını oluşturan Yahudilerin kutsal kitabı olan Tanah'tır. Yeni Ahit ise 4 İncil, Elçilerin İşleri, 21 Mektup ve Yuhanna'nın Vahyi denen Esinleme'den oluşmaktadır (Eroğlu, 2017: 152-153). "Hristiyanlar, kutsal kabul ettikleri ve kilise tarafından *Kanonik* (sahih) sayılan metinler üzerinde tartışmazlar. Fakat onlar kilise tarafından *Apokrif* kabul edilen (sahih sayılmayan) metinler konusunda çeşitli yaklaşımlar sergilerler" (Güngör, 2013: 130). Kanon dışında kalan İnciller dâhil bütün yazılar, mektuplar ve papirüs parçaları "apokrifal metinler" olarak

değerlendirilmektedir. Hristiyanlar bu tür metinleri yararlı bulmakla birlikte kutsallığı konusunda hemfikir değildirler (Güngör, 2016a: 405).

Hz. İsa, Yahudi toplumuna gelen bir peygamber olduğu için Hristiyanlar, kutsal kitaplarını oluştururken Yahudi kutsal kitabını da kendi kitaplarına dâhil etmişlerdir. Hristiyan kutsal kitabında yaratılış ve insana ait ilk bilgiler Eski Ahid'in Tevrat bölümünde yer alır. Yeni Ahid adı verilen kısımda ise yaratılış konusuna temas edilmezken Allah-insan ilişkileri²³ önemli bir yer tutar. Hristiyanlar Eski Ahid'de yaratılış konusunda verilen bilgileri prensip olarak kabul etmekle birlikte, yaptıkları yorumlarla Yahudilerden ayrılır (Arık, 2013: 94).

Hristiyanlığın kutsal kitap hakkında yazılmış tüm eserlerine (kutsal kitap külliyatına) “*Kanon*” denmektedir. Bunlar Yeni Ahit'i oluşturan 27 kitaptan oluşmaktadır. Bunların tümü dört yüz yılda ortaya çıkmıştır.

Dört İncil (Matta, Markos, Luka ve Yuhanna), (Havari Pavlus'un öğrencisi Luka'nın İncili'nin redaktörüne atfedilen) Rasullerin işleri, Havarilerin mektupları (ondördü Pavlus'a, biri Yakub'a, ikisi Petrus'a, üçü Yuhanna'ya, biri Yahuda'ya atfedilir) ve son olarak, Yuhanna'ya atfedilen Vahiy (Apocalypse) (Eliade ve Couliano, 2018: 129).

Yeni Ahit'in yarısından çoğu, İsa ile hiç karşılaşmamış bir Yahudi olan Tarsuslu Paul tarafından yazmıştır. Paul, vaizler içinde en verimli ve çalışkan olarak Yunanistan, Roma, Kıbrıs ve Girit'e giderek İsa'nın geldiği bilgilerini yaymıştır (Llyod, 2008: 202).

Hristiyanlık Hz. İsa'dan itibaren yaklaşık üç asır boyunca hem Yahudilerin hem de Roma İmparatorluğu'nun baskı ve eziyetleri altında ayakta kalmaya çalışmıştır. Milâdî 313'ten itibaren ise İmparator Konstantin'in ılımlı yaklaşımıyla

²³ Arık, blok alıntı yaptığımız yazısının bu bölümünde, Yeni Ahit'te “Allah-insan ilişkileri”nden söz eder. Ancak, “Allah” kavramının Hristiyan kutsal metinlerinde mevcut olmadığını ve İslamiyet'in tanrısı olarak kullanıldığını vurgulamalıyız. Kanımızca, yazar burada bir “maddi hata” yapmıştır.- H.C.

rahatlamış, 383 yılında da “*Roma İmparatorluğu’nun resmi dini*” olmuştur. 11. yüzyıla gelene değin aforozlara varan birçok ihtilaflar yaşanmış ve sonunda “Kutsal ruhun kaynağı” konusundaki tartışmalar sonucunda Hristiyan Kilisesi “Doğu Kilisesi” ve “Batı Kilisesi” olarak *büyük bir bölünmeye* sahne olmuştur. Doğu Kilisesi’nin adı “*Ortodoks Kilisesi*” olmuş, Batı Kilisesi de “*Katolik Kilisesi*” adını kullanmaya başlamıştır. Katılığıyla tanınan Katolik Kilisesi kendisini evrensel kilise olarak tanımlamasına karşın engizisyon gibi büyük dinsel yargılama gücü ile tahakkümünü sürdürmüştür (Erbaş, 2007).

Kilise (ekklesia), Hristiyanlıkta geniş anlamda inananların “cemaati”, dar anlamda tanrının “binası” ve “tarlası” biçiminde tanımlanmakta ve İsa Mesih tarafından kurulduğuna inanılmaktadır. Kilisenin maddi yapısına church, eglise ve kirsche de denmektedir.

Çarmıha gerilen İsa Mesih çarmıhta akan kanıyla kiliseyi kurmuştur. Dolayısıyla Hristiyan geleneğine göre Mesih’in bedeni olarak kilise, Mesih’le bir olmanın ifadesidir. Bir açıdan Mesih kilisenin başı, bir başka açıdan ise kilise Mesih’in eşi olarak kabul edilir.

Hristiyanlık kiliseyi ya da inananlar cemaatini Kutsal Ruh ile ilişkisi açısından da değerlendirir. (...) Kutsal Ruh’un inayeti her zaman kilise üzerinde hazır ve geçerlidir (Gündüz, 2019: 155).

Kilisenin bir başka tanımı da; inananlarının oluşturduğu, İsa Mesih tarafından havari Petrus’un otoritesi altında kurulan, Kutsal Ruh tarafından onaylanan, “*görünmeyen*” lideri Mesih ile birleşmiş, üyelerini kurtarıcının kanununu uygulamak, doktrinini kabul etmek ve sakramentlerini kullanmakta birleştiren “*görünür*” bir topluluk biçimindedir (Aydın, 2002: 11). Kilisenin “beş özelliği” ya da boyutu vardır. Bunların başında *Kilisenin Birliği* (Communion) gelmektedir. Bu birlik, Kutsal Ruh aracılığı ile İsa’yla bütünleşmeyi sağlayan ekmek-şarap ayininde (Evharistiya’da) somutlaşmaktadır. Kilisenin ikinci önemli boyutu (niteliği) olan *Kurumsallaşma*’yı en sona bırakıp daha ayrıntılı ele alalım. Kilisenin önemli bir *Sakrament* yani ayinler, ritüellerdir.

Sakramentler kiliseyi görülebilir yapar ve sembolik olarak ortaya çıkarır. *Elçilik ve Hizmetkârlık* boyutuyla kilise misyonun en genel anlamıyla tanrının sözünün taşıyıcısı demektir (Eşmeli, 2014: 15-18).

Kilisenin ikinci önemli boyutunun *Kurumsallaşma* olduğunu söylemiştik. Hristiyanlığın *kurumsallaşması* kilise ile olmuştur. Bir kurum, “yapı” olarak kilise, dinsel otoritenin merkezinde yer alır ve bu otoriteyi çeşitli yetkilerle donatılmış farklı din “görevlileri” ve hatta inananları eliyle yürütür. Katolik Kilisesinin büyük dinsel yargılama uygulaması olan engizisyon, Foucault’nun kavramlarıyla ifade edersek dinsel tahakkümün ve “toplumsal denetimin” birer aygıtı (dispositifi) olmuştur. Bu otorite “meşruiyetini” inananların “kurtuluşu”, günahlarından arındırılması gibi en temel duygu ve düşünceden almaktadır. Kilise, kurtuluşun yalnızca kendisi aracılığıyla gerçekleşebileceği, kendisinden başka hiçbir kurumun buna yetkisi olmadığı inancını yerleştirmiştir. Ve böylece, tüm kurumları ve yapıları dışarda bırakmış, otoriteden uzaklaştırmıştır.

Hristiyan kiliselerinin çoğunda ruhbanlık sınıfına yeri verilir. (...) Ruhban sınıfı da kendi içinde kilisenin hiyerarşik yapılanmasından görev yapan din adamları ve manastır yaşartışını tercih eden keşişler ve bakireler şeklinde ikiye ayrılır. (...) Protestanlar ise özel anlamda din adamları ve ruhbanlık sınıfı anlayışına karşı çıkarlar, manastır geleneğini kabul etmezler. (...)

Cemaati ruhban olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye ayrılan kiliselerde ruhban olmayanlar laikler sınıfını oluşturur. Bunlar kilise hiyerarşisinde ve manastırlarda yer almayan sıradan Hristiyanlardır. (...)

Katolik kilisesinin en üst düzey din adamı ve lideri Papadır. Havarî Petrus’un vekili olarak papalar, kilise hiyerarşisinde bir at kademe olan kardinaller tarafından seçilmekte ve bu görevi yaşamlarının soruna kadar sürdürmektedirler (Gündüz, 2019: 156).

Foucault’ya göre, iktidarlar, toplumsal denetimi “*dispositif*” adını verdiği çeşitli aygıtlar/düzenekler/mekanizmalar aracılığı ile gerçekleştirir. Otorite sahipleri, bu dispositifleri kullanarak ötekileri kendi kontrol alanları içine alırlar. Ona göre, toplumsal denetimin dispositifleri (aygıtları) arasında dinsel kurumlar ve dinin öz

yapısı da çok önemli bir yer tutmaktadır. Foucault'nun dispoſitifi iktidarın elindeki tabi kılma tekniklerini, disiplinini ve stratejilerini içermekte ve bir anlamda denetim sistemi içinde tebalastırılan insanların bu disiplini içselleştirerek bir kimlik oluşturmasına neden olur. Foucault'nun “toplumsal denetim” ve “otorite/iktidar” kavramları, totaliter bir kurum olan kilise ve onun bir anlamda yürütme organları (dini bürokrasi de diyebiliriz) olan din görevlileri tarafından yerine getirilmektedir. Bunlar, bir “sınıf” olarak kademe oluşturan ruhbanlardır. Ruhbanların otorite sıralaması büyükten küçüğe doğru şöyledir: Katoliklerde: Papa, Kardinaller, yerel düzeyde piskoposlar, ayinleri yöneten papazlar (rahipler) ve diyakozlar. Ortodokslarda: Patrik, piskoposlar, rahipler ve diyakozlar. Protestanlarda: Pastör, minister ve presbiterler.

Dispoſitif bir başka biçimde *episteme* yani bilme biçimidir. Hristiyanlar, inançlarının pratiklerini ve özünü bu mekanizmayı oluşturan ögeler aracılığı ile “bilmektedirler.” Dini tâbi kılma, iktidar metafiziğı bu ögelerle işlemekte ve sürmektedir. Hristiyanlığın iktidarı ve iktidar stratejileri (epistemesi) Kilise kurumunca belirlenmekte ve uygulanmaktadır.

Katoliklerde kilise otoritesi “bağışlama”, “uzlaştırma”, tam tersi olarak dışlama anlamındaki “aforoz etme” başta olmak üzere diğerk uygulamalar papazlar ve rahipler eliyle yürütölmektedir. Bu din görevlileri, “dinsel toplumsal denetim” konusunda büyük yetkilere yani kilise iktidarına sahiptir. Örneğın, vaftiz olmayanlar, mürtedler, sapkınlr (heretikler), ayrılıkçılar ve kilise otoritesini tanımayanları din dışına çıkarmaktadırlar.

Kilisedeki bu “*papaz otoritesi*” (the Priestly Authority of the Church), yalnızca sakramentleri yönetmede değıl aynı zamanda ekmek ve şarabı Mesih'in gerçek bedeni ve kanına dönüştürme gücü ve günahları affetme yetkisini de kapsamaktadır. Katolik

papazlığına özgü bu yetkileri Protestanlar tanımamakta ve Katoliklerin konuyu bağlamından saptırdıklarını ileri sürmektedirler (Geisler ve MacKenzie, 1995).

Aforozlar ve kutsal ruhun kaynağı gibi temel konulardaki büyük anlaşmazlıklar baskıcılık Hristiyanlıkta “*reform hareketlerini*” doğurmuştur.

...özellikle de Katolik Kilisesi’nin, ortaçağın sonlarına doğru, *putperestlik ve Yahudilik’ten birtakım ilkeleri Hristiyanlığa katmak istediği ileri sürülerek*, Katolikliğe karşı zaten mevcut olan tepki bir kat daha artmış ve *dinde yenileşme* anlamına gelen *Reform hareketi* gündeme gelmiştir. (...) *Luther’in 1517 yılında Almanya/Wittenberg Kilisesi’nin kapısına 95 maddelik protesto yazısını asmasıyla* Hristiyan dünyasındaki en büyük bölünmenin temelleri atılmıştır. Katolik Kilisesi’nden kopanlar *heretik* (sapkın) sayılmış ve hatta *engizisyon mahkemeleri* tarafından yargılananlar arasına bunlar da dâhil edilmişlerdir. (...) *Reform hareketi, sonradan Protestanlık ismini taşıyan büyük bir mezhep hâlini almıştır.* (...) Avrupa’yı kan ve gözyaşına boğan dört asırlık bir mücadele sonunda Protestan gruplar yayılmasını tamamlamıştır (Erbaş, 2007: 10-11).²⁴

Hız. İsa’nın ancak üç yıla yakın çok kısa bir peygamberlik hayatı olmuştur (Erbaş, 1998: 12). İncillerin İsa’nın ölümünden sonra en erken 30 yıl sonra yazıldığı bilinmektedir. Matta, Markos ve Luka adlı ilk üç İncil aralarında benzerlikler taşımaktadır ve bu nedenle “*synoptikler*” (benzerler) olarak adlandırılır.

En eskisi 70 yılında kaleme alınan Markos İncili’dir. Diğer iki İncil (80 yılı civarında) Markos’u ve Q (Quello=kaynak) diye isimlendirilen bir ikinci kaynağı takip etmiştir. 100 yılından az önce yazılmış olan Yuhanna İncili, daha bînatî (ésoterique) bir hususiyete sahiptir ve özellikle de Mesih’in, dünyanın mimarlığının ilâhî planı olan Tanrı’nın Kelamı’yla (Logos) özdeşleştirilmesi noktasında Platoncu felsefeden çok etkilenmiştir. Diğer yandan Yuhanna İncili, Tanrı’nın hizmetçisi değil, düşmanı olarak ortaya çıkan İblis’in hakim olduğu sosyal dünyaya (“bu dünya” diye isimlendirilmiş) karşı menfi bir kuvvet düşüncesini içerir (Eliade ve Couliano, 2018: 130).

Besnard (2011: 176), Mukayeseli İncillerin (*Synoptique*’lerin) metinlerinin her birinin aynı bakış açısını içerdiğini söylenmektedir. Bu benzeme ve benzemezlikleri içeren

²⁴ İtalik vurgulamalar bana ait.-HC.

parçalar arasındaki yakınlık, İncil yorumlarının en önemli problemlerinden birini oluşturmaktadır.

Kitabı Mukaddes'in ilk bölümü olan ve "Eski Ahit" olarak ifade edilen Tevrat'a inananların (Musevilerin) durumuna değinmek devamlılık açısından önemlidir. 18. yüzyıl Batı Avrupa'sındaki siyasal ve sosyal akımlar Musevilerin ve *haskalah* (aydınlanma) olarak adlandırılan "*Museviliğin Batılılaşması*" hareketini doğurmuştur. *Haskalah* (aydınlanma) özellikle ve doğal olarak felsefe ve bilime vurgu yaparak "Aydınlanma Rasyonalizmini", aydınlanmanın akılcılığını kucaklamıştır. 19. yüzyılda başlayan ve sonra 20. yüzyılda da devam eden bu dönem, Avrupalı Yahudilerin "*kitlesel kültürleşmesine*" yol açmıştır. Bu dönemde, çok sayıda Yahudi grupları bilimsel mesleklere yönelmiştir. Bu insanlar Yahudi kökenden gelmelerine karşın Museviliği din olarak uygulamanın dışında kalmışlar ve "laik" konulara öncelik vermişlerdir. Belirli sayıda Yahudi ise Hristiyanlığa geçmiştir (Robinson, 2016: 437).

Hristiyanlıktaki tarikatlar eski ve yeni olmak üzere iki tiptir. Eski dönemdeki tarikat yapıları inziva, tefekkür, fakirlik ve bekârlık temelinde derin ruhani yaşamı amaçlıyordu. Yeni tip tarikatlar ise, bunlarla birlikte, daha organize ve sistemli işlevsel bir aktif hizmeti esas almaktadır (Güngör, 2016: 281). Hristiyanlığın "*kilise*", "*mezhep*" ve "*mistisizm*" olmak üzere üç toplumsal biçim yarattığı ileri sürülmüştür (akt. Clarke, 2012: 129). Kilise, kurtuluş araçlarını uygulayan bir kuruluş; mezhep, inananların kendilerini gönülden adadıkları *inanç alt grubu*[®]; ve mistisizm de, esas bireyciliğin somutlaştığı alandır.

Hristiyanlıktaki *inanç nesnelerinin kullanımı*nı incelerken, bu dini iyi tanımak zorunludur. Hristiyanlığın temel özelliklerini açıklarken, eleştirel açıdan bakmak çok daha yararlıdır. Bu bölümün başında Wade'nin –İslami açıdan da kabul edildiği gibi– Hristiyanlığın nasıl bozulduğu konusundaki açıklamalarını görmüştük. Hristiyanlığı

özel bir inceleme konusu yapan Alman filozof Nietzsche'nin eleştirileri ve görüşleri de bu yönden büyük değer taşımakta ve tez çalışmamız açısından yararlı görülerek özetle ele alınmaya çalışılmıştır.

Nietzsche, Hristiyanlık eleştirisinde daha da ileri giderek, bu dinin hem antik kültürün hem de İslam kültürünün birikiminden toplumu mahrum bıraktığını, oysa İspanya'daki Mağribî (Endülüs ya da Müslüman İspanya'sı da diyebiliriz) kültürünün kendilerine çok yakın olduğunu ifade eder. “Hristiyanlık bize antik kültürün hasadını kaybettirdi, peşinden bir de *İslam* kültürünün hasadından mahrum bıraktı. İspanya'nın muhteşem Mağribî kültür dünyasının *üzerinde tepindiler*, ki o bize Roma'dan ve Yunanistan'dan daha yakındır, hissimize ve zevkimize daha fazla hitap eder... çünkü hayata ‘Evet!’ diyordur, Mağribî hayatının nadir ve incelmış kıymetleriyle!” (Nietzsche'den akt. Bauer, 2020: 185).

Foucault da kiliseyi, her zaman sevgiye (*amour*) büyük değer verdiği halde, dostluktan (*amitié*) her zaman kuşku duymak ve dostluktan kaçınmakla eleştirmiştir (akt. Althusser, 2015: 310). Ona göre, “Hristiyan tövbesinin” göbeğinde günah çıkarma/itiraf ve vicdan muhasebesinin varlığını saptamak zorunludur. Çünkü, bir dizi kuramsal etki (örneğin, 17.yüzyıldaki tensel isteklerin büyük analizi) ve pratik etkiye (laikleştirilmiş ve tıbbileştirilmiş cinsellik pedagojisi) sahip olan cinsellik üzerine tüm bir bilgi ve söylem dışı-atılımı (extrusion) buradan kaynaklanmaktadır (Foucault, 2012: 109). “Reformdan sonra itiraf söylemi, günah çıkarma ritüeli içine yerleşmek yerine, bir anlamda, patlamıştır” (2012: 182). Bu noktada, Foucault'nun *parrhesia* kavramını devreye sokabiliriz. *Parrhesia* “korkusuz konuşma”, “hakikatin cesareti” ve “itirafa dayalı konuşma” anlamlarına gelmektedir. Gerçeğin (hakikatin) anlatıcısı kişi de *parrhesiastes*'tir. Mademki “Hristiyanlık bir itiraftır” ve Hristiyanlık inananlarının “hakikat mecburiyeti” vardır, hem iktidara karşı hem de papaza

(kiliseye) karşı günah çıkarma ve tövbe ediminde *parrhesiastes* (hakikat anlatıcısı) olmak gerekmektedir. Bunu “Hıristiyan kendilik teknikleri” kapsamındaki bir zorunluluk olarak da düşünmemiz doğal bir sonuçtur. Buna “parrhesiatik pratikler” de diyebiliriz. *Parrhesiastes* aklındaki her şeyi söyleyen kişidir. Süslü konuşmadan uzak, hilesiz, ikna etme ve eğlendirmeden uzak biçimde, doğruluğu hedefleyerek hiçbir şeyi saklamaz, konuşarak kalbini ve zihnini diğerlerine açar (Luxon, 2012: 181).

Foucault, Hıristiyan tövbesi, günah çıkarma ve Hıristiyan tekniklerinden söz ederken, bir anlamda kendisi de İslâmiyete yönelik eylemler ve Hıristiyan teknikleri hakkında günah çıkarır. *İktidarın Gözünde* (2012: 154), İslâm dünyasının 12. ve 13. yüzyıla kadar dini, askeri, toplumsal ve kültürel açılarından Hıristiyanlıktan son derece daha büyük, güçlü, esnek, zengin ve güleryüzlü dinamizme sahipken Hıristiyan dünyası tarafından yavaş yavaş içerilip (içine çekilip) sömürgeleştirildiğini ifade eder.

Kilisenin kurulduğu dönemdeki çoklu kurumsal yapısı içinde “kadına bakışı” da incelenmeye değerdir. “Bütün Kilise Babaları, kadının Adem’i günaha yönelttiği konusunda ısrar ederler” (Beauvoir, 2020: 202), kadını “*çirkef üzerine kurulmuş tapınak*” (Templum aedificatum süper cloacam) olarak tanımlayan Tertulianus da “Kadın! Sen şeytana açılan kapısın, Şeytanın açıktan saldırmaya cesaret edemediği insanı sen kandırdın. Tanrı’nın oğlu senin yüzünden öldü. Sonsuza kadar yas giysileri ve paçavralar içinde dolaşmalısın” derken Hıristiyan yazınının tümü “erkeğin kadına karşı hissedebileceği tiksintiyi azdırma gayreti içindedir (Beauvoir, 2020: 203).

Hıristiyan mezhepleri ya da gelenekleri arasında İncil’in yorumu ve yorumbilgisi farklılıklar göstermektedir. Dini ve kültürel gelenek farklılıkları içinde İncil ile Kilise çatıştırılmıştır. Kimi mezhepler kutsal kitabı Kilisenin karşısında ve üzerinde görmektedir. Özellikle modern zamanlarda, 19. yüzyılda modern İncil

eleştirileri ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunun ilk başlangıcı 18. yüzyılda Fransa ve Almanya’da görülmüştür.

İncil’in yorumu kadar İsa’nın yorumu da farklılıklar göstermektedir. Çünkü, “dönemin tarihçileri İsa’dan bahsetmez. Ünlü Yahudi tarihçi Flavius Josephus (MS. 37-100) tarafından ona dair çok kısa bilgi verilse de tarihçiler tarafından bu bilgiler, sonradan yapılmış ekleme olarak kabul edilerek reddedilir. İsa’nın hayatıyla ilgili kullanılan bilgiler, Hristiyanların kutsal kitaplarından ve sonraki dönemlerde yazılan kitaplardan alınır” (Eroğlu, 2017: 137).

Modern eleştirilerin karşı çıktığı çözülemez problemlerden biri, genel olarak, İsa’nın kendisi hakkında ne düşündüğü yani bir anlamda kendisini ne olarak gördüğü konusudur. Galile’de miladi takvimin başında doğan, geleneğe göre 33 yılı ilkbaharında Romalılar tarafından çarmıha gerilen “Nâsıralı Yahudi Peygamber” İsa, “Tanrı’nın oğlu olmayı düşünüyor muydu? O Mesih miydi (ve hangi Mesih’ti)? Bir peygamber miydi?” (Eliade ve Couliano, 2018: 130-131). İsa’nın tanımlanması (teslis: baba, oğul ve kutsal ruh üçlemesi) konusunda çok tartışmalar mevcuttur. “Bu nasıl mümkün olabilir? Ezeli, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve aşkın bir varlık, tarihte belli bir süre boyunca mekânı, zamanı, gücü ve bilgisi sınırlı bir insan nasıl olur? Hristiyan tanrıcalar buradaki belirgin paradoksla baş edebilmek için çok sayıda strateji geliştirmiştir” (akt. Le Poidvin, 2017: 264).

Hristiyanlığa göre, İsa’nın bedeninde hem ilahi hem de insani öz bir aradadır. Bu iki özellik birbirinden ayrılamaz ama tek bir bütüne de indirgenemez niteliktedir. Onun ilahi özü, “çarmıha gerilmiş suçlunun istisnai dünyevilikteki yazgısı ile değiş tokuş edilir.” O, sadece dünya nimetlerinden vazgeçmekle kalmaz, kendi dinsel geleneklerinden de vazgeçer. Yani, “tapınakta yer edinmeyi, çarmıhla değiş tokuş

eder.” Modern Avrupa kültürü Hristiyanlığın temsil ettiği bu yenilikçi değiş tokuşu, tekrar ve tekrar yeniden üretir (Groys, 2020: 126).

İsa’nın kimliği tartışması, Pavlus’un onu dinin merkezine koyması ve “yalnızca bir insan değil, Tanrı’nın kudreti ile dirilmiş bir mesih olduğu” açıklamalarıyla başlamıştır. Bu yorumlardan sonra başlayan *İsa’nın insan mı, yoksa bir ilâh mı olduğu* tartışması yüzlerce yıl tartışılmıştır (Arık, 2013: 99). İsa-Masih’in Baba Tanrı’yla eşit düzeyde mi, aşağı düzeyde mi, ne birisi ne de ötekisi mi olduğu, bu ikisi arasındaki hiyerarşik ilişkinin ne olduğu deneylerle kanıtlanamamaktadır (Eliade ve Couliano, 2018: 32).

Hristiyan dünyasındaki bu problem sonunda şöyle çözümlendi: Eski Ahit’in Yahudi Tanrısını “Baba”, İsa Mesih’in kendisini “Oğlu” ve her şeyi kapsayan ilahi platonik veya doğa gücünü de “Kutsal Ruh” olarak birleştirildi. Bu çözüm, MS 325’teki İznik Konseyi’nde (Nicaea Konsili), Roma İmparatoru Konstantin’in himayesinde resmi olarak onaylandı (Llyod, 2008: 203). Bu tartışmanın/problemin ilâhi güç tarafından değil de yine insanların verdiği bir “kararla” çözülmesi tek bir Konsille değil üç konsil tarafından da onaylandığı tarihlerde yer almaktadır. Hristiyanlık tarihinde İsa’nın tabiatı (yani insan mı yoksa ilah mı olduğu) konusu 325 tarihindeki İznik konsilinden sonra, 431 Efes ve 451 Kadıköy konsillerinde de onaylanmıştır. Buna göre, İsa’nın hem insan hem de ilahi tabiatı fakat tek bir şahsiyeti bulunmaktadır. Ve böylece İsa, tanrının bedenlenmiş keliması olarak kabul edilmiş, insanlar (Hristiyanlar) ona “Tanrı Oğlu”, “Rab” ve “Mesih” unvanlarını vermiştir (Arık, 2013: 99).



Resim 2. Yalnızca kendisine yönelen insan ruhlarını kurtarmak için ölen İsa Mesih adına insan kurbanı. Flaman ressam Hieronymus Bosch (1450-1515) tarafından resmedilmiştir (Llyod, 2008: 203).

Hıristiyan tanrıbilimcilerin çözmek için çok sayıda strateji geliştirdikleri İsa'nın dinsel statüsünün ne olduğu konusuna Jung farklı biçimde yaklaşmaktadır. Jung'a (2018: 337) göre, İsa'nın Baba'yla aynı tözden olma, onunla birlikte ölümsüz olma, evlat olma, eşeysel ilişki olmadan doğma, haça gerilme, "karşıtlar arasında kurban edilen Kuzu" ve "*Çok'a bölünen Bir*" vb. yüklemeleri, onun ete kemiğe bürünmesidir. Öbür yarısı Deccal'da ortaya çıkar. Deccal da ayrı ölçüde kendi'nin belirmesidir. Ancak Deccal onun karanlık yönünden oluşur. İkisi de Hıristiyan simgelerdir." "*Bir'in Çok'a bölünmesi*" yani *İsa*'nın tüm insanlık adına ölümüne karşılık, *Çok*'ların (Hıristiyan toplum üyelerinin) onun için kendilerini kurban etmeleri, "insan kurbanı" biçiminde resmedilmeleri Hıristiyan kültürüne girmiştir (Jung, 2018: 337).

Eliade ve Couliano, din uğrunda insanların birbirlerini öldürdüklerini ve bunları en iyi "Hıristiyan dogmalar tarihçilerinin" bildiğini söylemektedir. Hıristiyanlıktaki tartışmalar ilginç felsefi yaklaşımları da içermektedir. Bugün geldiği

ve kabul edildiği noktadan farklı olarak ilk çıktığı dönemlerde bir “Yahudi mezhebi” olarak kabul görüyordu. İsa hakkındaki tartışmalar “*kristoloji*” denen “*Mesih-bilim*”i doğurmuştur. Mesih-bilim hakkındaki görüşler Tablo 6’da özetlenmiştir.

Genel olarak eşyanın mevcut durumuna nispeten mesafe koymasıyla Mesihçilik, potansiyel olarak devrimci bir altüst oluşa kadar varabilecek sosyo-politik bir protestonun taşıyıcısıdır (Willaime, 2017: 84).

Wade, Yeni Ahit’teki kanıtlara göre Mesih hareketinin kurucusunun muhtemelen Pavlus olduğunu söylemektedir (Wade, 2012: 220).

Mesih-bilim yoksul ve zengin olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. “*Yoksul kristoloji*” Yahudi kaynaklı teolojiye, “*zengin kristoloji*” ise Platonculuk kaynaklı teolojiye dayanır.

[Hristiyanlığın] en eski temsilcileri, Hristiyanlığın yalnızca bir Yahudi mezhebi olarak kabul edildiği döneme kadar geri giden bir Yahudi-Hristiyan mezhebi olan *Ebionitler* yani “*yoksullar*”dır. Ebionitler Tevrat’ın yolunda giderler, sünnet olurlar, Cumartesi gününe ve Yahudi bayramlarına saygı gösterirler, Yahudi yasasına düşmanlığı sebebiyle Pavlus’u reddederler. *Onlara göre İsa basit bir peygamberdir, kendisinde hiçbir şekilde tanrısal özellik olmayan bir insandır. İsa’nın tertemiz ve bakire bir kadından doğmuş olduğu ifadesinin onlar nezdinde bir manası yoktur* (Eliade ve Couliano, 2018: 156-157).²⁵

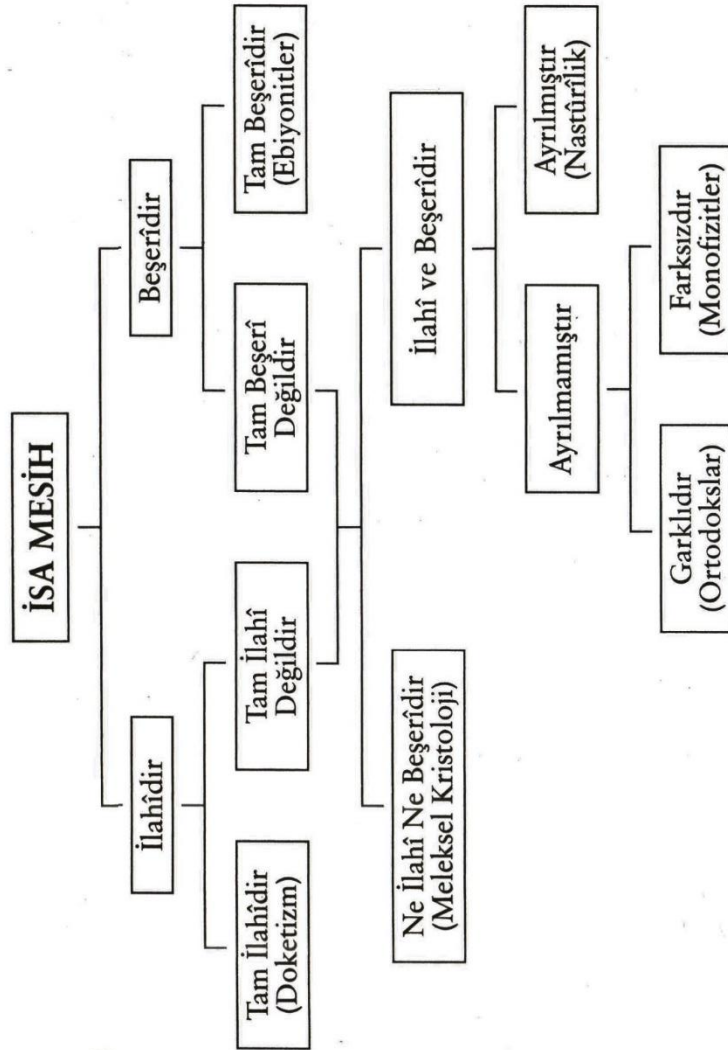
“*Zengin kristoloji*” (Mesih-bilim) ise, başta Patrik Cyrille (ö. 444) olmak üzere İskenderiyeli teologlara dayanmaktadır. Mesih’in insan mı, tanrı mı olduğu; beşeri ruha mı sahip yoksa *Kutsal Logos*’a mı sahip olduğu konuları İstanbul ve İznik Konsilleri arasında büyük tartışma konusu olmuştur. “Sonuçta ortaya çıktığı gibi, Ortodoks Bedenlenme doktrini ruh ile madde arasındaki mükemmel dolayım²⁶ üzerinde ısrar etti. Bu öğretiyeye göre, İznik’te tanımlandığı üzere, İsa tam olarak Tanrı,

²⁵ İtalik vurgulamalar bana ait.-HC

²⁶ Dolayım: Bütünü ya da bütünselliği oluşturan eklemlenmeler, ögeler ve basamaklar.-HC.

tam olarak insandı, her ikisi tek bir kişide gizemli biçimde birleşiyordu” (Douglas, 2018: 258).

Tablo 6. Mesih-Bilim (Kristoloji) Tablosu (Eliade ve Couliano, 2018: 159).



Aynı biçimde, Mesih’in doğuşu da yoğun görüş farklılıklarına dayanarak bir “*Mariyoloji*” doğurmuştur. Mariyoloji, Meryem’in kutsal bakire olup olmadığı tartışmalarını ele almaktadır. “İncillerde, Hz. İsa’nın bakire Meryem’den mucizevi bir şekilde babasız olarak dünyaya geldiği anlatılır. (...) İncil’de, Hz. Meryem bir oğul ile

müjdelendiğinde oğlunun adını İsa koyması gerektiği bildirilmiş ve ona ayrıca ‘Allah’ın Oğlu’ denileceği belirtilmiştir” (Luka, 1: 26-38’den akt. Arık, 2013: 95-96).

İncillere göre İsa, Kudüs’ün güneyinde bir yer olan Beytlehem’de dünyaya geldi. İsa’nın annesi Meryem ve nişanlısı Yusuf, Celile’nin bir kasabası olan Nasıra’da yaşıyordu. Bir gün melek Meryem’e gelerek bir çocuk doğuracağını, adını İsa koyacağını, Davut’un tahtının ona verileceğini ve doğumun Kutsal Ruh’un sayesinde olacağını bildirdi (Eroğlu, 2017: 137).

Meryem’in kutsal bakire mi olduğu yoksa İsa’nın babasının Meryem’in nişanlısı Yusuf mu olduğu konusu derin tartışmalarla çözülememiş ve sonunda 787 yılında toplanan II. İznik Konsili’nde Meryem hakkında verilen kararlar tartışmalar sona ermiş ve kabul edilen bu karar günümüze kadar gelmiştir. II. İznik Konsili’nde Meryem’in “*Tanrı’nın Annesi*” sıfatıyla “azizlerden daha üstün” olduğu kararlaştırılır, bu karara bağlı olarak doğal biçimde, azizlere duyulan saygıdan (*douleia*) farklı olarak Meryem’e üstün/aşırı saygı (*hyperdouleia*) duyulması emredilir!

Burada Hristiyan konsilleri hakkında genel bir bilgi vermekte yarar vardır. Konsil (Council) kelimesi, Latince toplama ya da toplanma anlamına gelen Concilium’dan türetilmiştir. Katolik Kilisesinde Konsil, piskoposların düzenli olarak yaptığı toplantıdır. Bölge Konsilleri, Milli Konsiller; Kıtalararası Konsiller ve Genel Konsiller olmak üzere başlıca dört çeşit konsil vardır. Ekümenik (*Ocuméniques*) olarak adlandırılan Genel Konsil toplantılarına tüm dünya piskoposları ve büyük dini tarikatların liderleri katılmaktadır. İlk kez 325 yılında toplanan İznik Genel Konsilinden 1962-1965 tarihlerinde yapılan II. Vatikan Genel Konsili’ne kadar toplam 20 adet genel konsil toplantısı yapılmıştır. Bu konsiller içinde en uzun süreni, 1545-1562 tarihleri arasında Kuzey İtalya’daki Trente kentinde toplanan “*karşı reform konsilidir.*” Trente Konsili, üzerinde büyük tartışmalar yapılan iman ilkelerini tanımlamış ve kilise disiplini Papa’nın otoritesi altına sokmuştur (Besnard, 2011: 172).

Hristiyan tarihçilerinden bir kısmı konsilin tarihçesini/başlangıcını M.S. 50 yılına kadar götürürler. Bu tarihlerde havariler Kudüs'te ilk toplantıyı yapmışlardı (Aydın, 1991: 1). Kilise, günümüzde konsilleri Hristiyanlar arasında “yenilenme” ve “birliği” sağlama aracı olarak görmektedir. Daha önce ise, Hristiyan disiplini ve doktrinle ilgili sorunların giderilmesi, iman esaslarının açıklanması ve korunması ile görevli tutuyordu. Konsiller, Hristiyanlıkla ilgili çözülmesi gereken bir problem ortaya çıktığında olağanüstü biçimde toplanmışlardır (akt. Güngör, 2011: 19). Bu dini, siyasal, toplumsal ve kilise yapılanmasına ilişkin temel sorunların başlıcaları Hristiyan inancının formüle edilmesi, ibadetlerin belirlenmesi, sapkın (heretik) kabul edilen insanların dindışı ilan edilmesi, kilise içi hiyerarşik yapı ve ruhban sınıfına ilişkin hukukun belirlenmesi ile dış güçlere karşı alınacak önlemlerdir (Gündüz, 2019: 115). Ökümenik ya da evrensel olarak da anılan Genel Konsiller ve sınırlı sayıdaki din adamının katıldığı Yerel Konsiller, bir anlamda “*Hristiyanlığın İlahi Temelli Büyük Kongreleri*”® olarak özetlenebilir.

Hristiyan inancına göre konsillerde İlahi yetki Kutsal Ruh'un öncülüğünde insanoğluna verilmiştir. Bu nedenle konsiller kilisenin ruhuna uygun doktrinler ortaya koyarken, ana tema olarak ilahi vahyi içeren Kutsal Metinleri esas almıştır. Bunun en iyi örnekleri olarak ökümenik kabul edilen ilk dört konsil gösterilmektedir (Denzler'den akt. Güngör, 2011: 18-19). Kilise, ilk zamanlarda bu tür sorunları *Sinod* adı verilen resmi toplantılarla, doktrinle ilgili olanları ise *ökümenik konsillerle* çözüyordu. Kilise'nin, Hristiyanlığın temeline ilişkin (doktrinel) tartışmalar 681 yılındaki III. İstanbul Konsili ile tamamlamıştır (Güngör, 2011: 187). Katolik ve Ortodokslar tarafından ilk yedi konsil Genel Konsiller olarak kabul edilmektedir. İlk yedi konsilde alınan temel kararlar şunlardır:

325 İznik Konsili: Oğul, Baba ile aynı cevherdendir.

381 İstanbul Konsili: Kutsal Ruh'un tanrılığı vurgulanmıştır.

431 Efes Konsili: İsa'da bir tek ilahi tabiat vardır; ilahi tabiat insani yönü içine almıştır. Meryem tanrı anasıdır.

451 Kadıköy Konsili: İsa'da bir şahsiyette birbirine karışmayan ilahi ve insani iki ayrı tabiat yan yana mevcuttur.

553 İstanbul Konsili: İsa'daki iki tabiat daha güçlü şekilde vurgulanmış; şahıs birliği ifade edilmiştir.

680-681 İstanbul Konsili: Mesih'te iki tabiat ve iki irade olduğu vurgulanmış, monotelizm (iki tabiat ancak tek bir irade) görüşü reddedilmiştir.

787 İznik Konsili: İkonalara tazim meşru kabul edilmiştir (Gündüz, 2019: 114).

1869-1870 yılları arasındaki I.Vatikan Konsili'nde ise ağırlıklı olarak ele aldığı Papa'nın yanılmazlığı konusundaki tartışmaları ortadan kaldıramamış, Fransız İhtilalinden Aydınlanma ve modernizme kadar büyüyen sorunlar karşısında iyice sarsılmıştır. 1962-1965 yılları arasındaki II.Vatikan Konsili, Kilise'nin çağdaş misyonunun dinlerarası diyalog olduğuna ve İncil'i tüm dünyaya ulaştırmanın asli görevi olduğuna karar vermiştir (Güngör, 2011: 188 ve 190).

Bu arada, günümüzde Batı kültür dünyasının Konsillerin tarihi kararlarından etkilendiğini görmekteyiz. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Batıdaki süper kahramanlarda Hristiyanlıktaki İsa inancının yansımaları neredeyse birebirdir. Özellikle 451 Kadıköy Konsilinde alınan "İsa'da bir şahsiyette birbirine karışmayan ilahi ve insani iki ayrı tabiat yan yana mevcuttur" kararı, hem insan olan hem de insanüstü süper güçlere sahip olarak betimlenen çizgi roman ya da Hollywood kahramanlarına uyarlanmıştır.

Öte yandan, Hristiyanlığın kendisinden önce gelen öcülleriyle benzerlikleri de dikkat çekmektedir. Batılı yazarlardan Wade, Hristiyanlığın öncülleriyle benzerliğini şöyle aktarmaktadır.

*Paskalya'nın*²⁷ tarihi, kendisi de bir bahar tarım festivalinden uyarlanmış olan Hamursuz Bayramı ile çakışmaktadır. *İsa'nın doğumu*, Roma güneş tanrısı Sol Invictus'a tapanların, güneşin yeniden doğuşunu kutladıkları tarih olan, kış gündönümünde kutlanır. *Pazar günü*, Hristiyan ülkelerde, dinlenme günüdür, çünkü 321'de, İmparator Konstantin'in kendisi, Sol Invictus'un onuruna, bunun böyle olması gerektiğini ilan etmiştir. *İlk kilisenin*, yeni takipçiler çekmek amacıyla, diğer dinlerin bazı inançlarını olduğu kadar sembollerini ve tören tarihlerini de kendine mal etmiş olması muhtemel görünmektedir. *Hristiyan Kutsal Haftası ve Paskalya'sı*, Attis'in ölümünü ve dirilişini belirten günler olan Attis kültünün Kan Günü ve Hilaria'sına benzemiştir. Her iki festivalde de, ışıklarla, tüm gece süren bir ibadet vardır ve o kadar benzerdirler ki, 4. yüzyıldaki putperest eleştirmenler, *kiliseyi hırsızlıkla suçlamışlardır* (akt. Wade, 2012: 228).²⁸

Görüldüğü gibi, Paskalya bayramı ile Hamursuz bayramı ve Attis kültüründeki Kan Günü ve Hilaria'sı, İsa'nın doğumu ile güneş tanrısı Sol Invictus'un doğuşu, Pazar gününün kutsallığı gibi önemli unsurlar Hristiyanlığın kendisinden önceki çağlardaki din ve inanışlarla büyük benzerlikler taşımaktadır.

3.1. Relikler

Kutsal nesneler birer inanç nesneleridir.

Kutsal nesneler Hristiyanlıkta “relik” ya da “rölik” kavramı ile de ifade edilmektedir (Uygun, 2020: 11). “Yeni Ahit'te kutsalın karşılığı olarak Grekçe ‘*hagios*’ kelimesi kullanılır. İlk Hristiyanların bu konudaki inanışları Eski Ahit'teki inanışlara benzer. Yeni Ahit'e göre Allah'ın kutsallığının yanında İsa da ‘Allah'ın mukaddesidir’ (Markos, 1/24)” (Polat, 2020: 109). Katolikleri göre azizlerin kalıntıları “vücutlarının parçaları”, “kullandığı eşyalar” ve “takı ve kolyeleri” olmak üzere üç kategori içermektedir.

“Nesne” felsefe, psikoloji ve sosyolojide genel olarak, “maddi” ve “maddi olmayan” biçimde, birkaç kategoride özetlenebilir.

²⁷ Paskalya, “Fısıh Bayramı” olarak da anılmaktadır.-HC.

²⁸ İtalik vurgulamalar bana ait.-HC.

Bunları 1- elle tutulan şey, 2- *düşüncenin nesneleri* (duygu, zihinsel izlenim, merak, merhamet duygusu), 3- tıbbi araştırma nesnesi ve 4- *hedef, amaç* olarak sayabiliriz. Nesneler hem insanların eylemli davranışları sonucunda üretilebilir, hem de bu eylemlerin hedefleri olabilir. Fiziksel (maddi) olanlar nesnenin kategorilerinden sadece birisidir. *Maddi olmayan nesneler ise, fiziksel olarak var olmayan sembollerden oluşur.* Örneğin, çocukların gölgelere bir hayalet muamelesi yaparken canlı bir nesne meydana getirmeleri gibi. Bu bir “sosyal nesne” olmuştur (Hewit & Shulman, 2019: 73-74).

Toplumların dini inançları doğrultusunda yerine getirdikleri ritüellerde (ayinlerde) nesneler kullanılmakta ve bunlar doğal olarak kutsallaştırılmaktadır. Bugün “*batıl inanç*” olarak tanımladığımız ilkel davranışlar, yapıldığı dönemlerde büyük bir kutsallık içinde ve “*doğru inanç*” olarak birer toplumsal gerçek (“*dini sosyal gerçek*” de diyebiliriz) olmuşlardır. Paul Auster’in (2020: 331) “Bir olayın gerçek olarak kabul edilmesi için gerçek olması mı gerekir, yoksa varsayılan olayın gerçekliğine duyulan inanç mı onu gerçek yapar?” sorusu toplumsal gerçekleri farklı bir boyutuyla açıklamaktadır.

Nesneler sembollerle temsil edilir, bir başka deyişle, semboller nesneleri işaret eder ya da onu gösterirler. Dinlerin kullandığı hemen hemen her “kavram” da bir semboldür. Kurumlar, doktrinler, pratikler de dinin temsilleri ve dışa vurumlarıdır. Din açısından bakıldığında her sembol, kurum, tören vb. bir dini gerçeği ifade eder. Dindeki semboller “lisan” dediğimiz dini kavramlar; ayinler; ibadet biçimleri; doğaya ilişkin semboller ve insan yapımı sanat sembolleri olarak özetlenebilir (Arık, 2013: 7-9).

Latince “kalıntı/geride kalanlar” anlamına gelen relik, Hristiyanlıktan önceki dönemlerde dinsel yaşamda kullanılmıştır. Kalıntı kelimesi önceleri “ceset” kavramı

yerine geçmiş, Katolik Kilisesi, kutsal kişilerin (azizlerin) bedenine temas eden nesneler öldükten sonra da azizlerin bedenlerini (cesetleri) ifade etmiştir (Uygun, 2020: 11). Hristiyan azizlerin kutsallığından bir parça olarak kabul edilen relikler arasında beden artıkları, giyim eşyaları, yaşamları sürecince dokundukları/kullandıkları nesneler, yazdıkları yazılar, kalıntılarının ürettiği yağ, kan ve süt gibi sıvılar ile onlara yapılan *işkencelerin aletleri* sayılabilir. Azizlerin relikleri (kalıntıları) ve ziyaret ettikleri yerler inananları tarafından “*ilahi olana giden bir yol*” olarak kabul edilmiştir (akt. Uygun, 2020: 103-104). Azizlerin kafatası, çene kemikleri, kaburga kemikleri, parmak kemikleri, dişleri, saç telleri, takı ve kolyeleri ve idam edilen azizlerin kanı akarken üzerine kanını emsin diye serdikleri kumaşlar gibi nesneler de çok önemli relikler arasındadır.

Katoliklere göre azizlerin kutsal kalıntıları şifa kaynağı olarak da görülmektedir. Bunun örneklerinden kimileri; “14. yüzyılda delilerin, bir azizin kemikleri batırılmış şaraptan içerek iyileşeceğine inanılması; bir azizin suya batırılmış bir saç telinin iyi bir müshil, söktürücü olarak kabul görmesi; Aziz Gall’in mezarı önünde yanan lambanın yağının tümörlere iyi geldiği şeklindedir” (Polat, 2020: 116). Bu örneklerden de görüldüğü gibi kutsallık ile batıl inançlar (hurafeler) birbirine karışmakta ama kutsallık “atfedilen” bu nesneler dini, siyasi ve ekonomik değer kazanmaktadır. “Bu durumun bir Pazar halini alması, M.S. 400 yılında Hippo’lu Aziz Augustine’in ‘şehitlerin kol ve bacak kemiklerinin sokaklarda satılmasıyla’ ilgili şikâyetiyle anlaşılabilir” (Polat, 2020: 115). Kutsallık ile hurafenin ayırt edilemeyecek biçimde birbirinin içine girmesi -Ricoeur’ün geliştirdiği “*inanç ve nesne ilişkileri*” felsefesi açısından değerlendirildiğinde- dini kutsalların yeni bir anlam alanı yaratmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum, Ricoeur’e göre “*şeytansı bir*

dönüşüm”dür. Dini inanç yabancılaşıp *şeyleşmekte*, din yanılsama alanına girerek hurafe dediğimiz boş inançlara karışmaktadır.

Hristiyanlığın kutsal nesneleri (relikler) içinde en önemlisi hiç kuşkusuz Hz. İsa’ya ait olanlardır.

Hz. İsa’nın çektiği çile, çarmıha gerilmesi ve cenaze töreninin nesneleri kilisenin ilk relikleri olarak görülmüştür. Bunlar arasında çarmıha gerildiği “kutsal haç”, çakılan çiviler, başına takılan dikenli taç ve kefen bezi en önemlilerini oluşturmaktadır (akt. Uygun, 2020: 51-52). İsa’nın haçı taşıdığı sırada Veronica’nın İsa’nın yüzünü sildiği “peçesi” de (Uygun, 2020: 73) kutsal inanç nesneleri arasında yer almaktadır. Bir alt önem derecesinde sayılan kutsal nesneler ise İsa’nın doğumu ve bebekliğine ilişkin “sünnet derisi”, kundak bezleri, saç telleri, pap kaşığı ve tabağı, “göbek kordonu”, süt dişleri ve Yusuf’un bebeği Bethlehem’de²⁹ örttüğü pelerin yer almaktadır (akt. Uygun, 2020: 52-53). Hz. İsa’nın kutsal nesnelerinin ardından Hz. Meryem’e ait olanlar gelmektedir. Bunlar arasında onun “vizyonları”, kemeri, saçı, iç gömleği, tüniği, cübbesi, pelerini, peçesi, sandalyesi, sütü ve “nikah yüzüğü” bulunmaktadır (Olson, 2014’den akt. Uygun, 2020: 83).

Relikler, ilk dini yapılarda, kurbanların sunulduğu sunaklarda, daha sonraları kiliselerin mahzenlerine inşa edilen yeraltı mezarlıklarında korunuyordu. Buralardan başka mekânlara taşınmaları 3. yüzyıldan itibaren Konsiller tarafından “kutsal” olarak kabul edilmesinden sonra mümkün olmuştur. “Zamanla azizlerin kalıntılarının saklandığı ve korunduğu türbeler, hac merkezleri haline gelmiş ve en sonunda inançlı insanlara rahatça ibadet edebilecekleri yerler sağlamak için bu yerlere kiliseler

²⁹ Bethlehem: Filistin’de Hz. İsa’nın doğduğu ve Arapça “Beytüllahim” olarak adlandırılan kent.-HC

yapılmıştır. Roma'daki Aziz Petrus Bazilikası (San Pietro Kilisesi) buna güzel bir örnektir” (Polat, 2020: 112).

Reliklere birkaç farklı örnek de *Altar*'lar, *kutsal kâse* ve *haç*'tır. Kurbanların sunulduğu sunaklara, kutsal nesnelerin üzerine konduğu tahta ya da metalden veya taştan yapılmış masa benzeri yükseltilere “Altar” adı verilmektedir. Kutsal kâse ise, evharistiya töreninde, çarmıha gerilen İsa'nın akan kanının simgesi olarak kabul edilen ve törene katılanlara sunulan şarabın konulduğu kâsedir. Haç da, bilindiği üzere, Hristiyanlığın -hemen hemen yer yerde ve bedende- en çok kullanılan İsa'nın gerildiği çarmıhı simgelemektedir.

Görüldüğü gibi, relik adı verilen kutsal nesneler, Foucault'nun bir disiplin toplumu inşasında toplumsal denetim aygıtı olarak adlandırdığı “dispositiflere” çok net örneklerdir. Çalışmamıza konu olan Hristiyanlıktaki inanç nesneleri, bu alanda bir “*dinsel disiplin*” ve Geertz'in ifade ettiği “*kültürel sistem*” oluşturmaya yardımcı nesnelerdir. Foucault'nun betimlediği “çokbiçimli” ve “çokanlamlı” iktidar türleri içindeki “epistemolojik iktidarı” relikler dünyasında görmekteyiz. Foucaultcu anlamda, toplumun en küçük dokusunu bile denetleyebilen bir “bireyselleşme tekniği” olan disiplin ve iktidar mekanizmasını (dispositifleri) kutsal nesnelerin inananlar üzerinde yaptığı etkide ve epistemolojik iktidar biçiminde görmekteyiz. Dispositif bir “bilme biçimi” de olduğuna göre, kutsal nesnelere rasyonel ya da irrasyonel biçimde yüklenen anlamlar ilişkilerin belli yönde güdümlenmesi ile sonuçlanmaktadır. Bir başka anlatımla, inanç dünyasında inananların davranışlarına yön vermekte ve yaşamlarına müdahale etmektedir.

Hristiyanlıktaki kutsal nesneler maddi varlıklarının yanı sıra o maddiyatı aşan manevi/mecazi anlamlarla da yüklüdür. Kutsal semboller, sosyoloji ve antropolojideki “sembolik etkileşimcilik”, “fenomenoloji” ve “etnometodoloji” gibi ekollerin ilgi

alanındadır. Bilindiği gibi *fenomenoloji*, insanların dünya hakkında, sorgulamadan kabul ettiği şeylerin kökenlerini; *etnometodoloji*, gündelik yaşamda insanların dünyalarına biçim vermek ve anlam kazandırmak için kullandığı yöntemleri (Giddens ve Sutton, 2014: 275) incelemektedir. Simgeler insan kültürünün temsilleridir.[®] Hristiyanlıktaki relikler de, taşıdıkları sembolik etkilerle birer dispoitif oluşturmaktadır. Reliklerle sağlanan dinsel toplumsal etkileşimin temelinde inananlarla nesneler, inananlarla diğer inananlar ve inananlarla kilise arasındaki bu *sembolik etkileşim* yatmaktadır. Hristiyan inananlarının kutsal nesnelere yüklediği anlamlar onların gerçekliklerini oluşturmakta, paylaşılan bu anlamlar aracılığıyla Hristiyanlık inanç dünyası kendi içinde bir bütünlük oluşturup dini fenomenleri toplumsal olgular olarak içselleştirip, bilginin toplum üzerindeki denetim aygıtı görevini yerine getirmektedir. Total kurumların başında gelen dini yapılar, buradaki örneğiyle Kilise, toplumsal yaşamı derinden etkileyen eylem içindedir.

Aynı biçimde kutsal nesnelerin toplum üzerinde etkisi, “din bir kültür sistemi olarak toplumsal yapıdan ayrı ayrı çalışmaktadır” diyen Geertz’i de haklı çıkarmaktadır. Daha önce ayrıntılı biçimde incelediğimiz Geertz’in bilgileri ışığında, kutsal nesnelere yüklenen anlamlar, kavramlaştırmalar “gerçeklik halesine bürünerek” insanlarda güçlü, yaygın ve uzun süreli ruh halleri ve motivasyonlar yaratmaktadır.

İnançsal olgular, antik çağlara kadar uzanmaktadır. Örneğin, günümüzden 6.000 yıl öncesine tarihlenen ve medeniyetlerin beşiği olarak ifade edilen eski Mezopotamya toplumlarında uygulanan ritüeller ve ritüellerde kullanılan inanç nesneleri binlerce yıl sonraki tek tanrılı dinlere kadar süren dönemlere de ışık tutmaktadır. Tarih boyunca doğaüstü güçlere anlamlar yüklenmiş ve güç, çok sayıdaki tanrılarda ve ayinlerde kullanılan nesnelerde aranmıştır.

Bu bağlamda natürizm ve animizm yaklaşımlı bir inanca sahip olan bu toplumlar, nesnelere olduklarından çok daha farklı anlamlar yüklemişlerdir. Nesneler canlı olarak algılanmış ve “*Kultmittelbeschwörungen*” gibi çeşitli kutsama yöntemleri ile ya da herhangi bir dini eylemin içinde yer alarak kutsallık kazanabilmişlerdir. (...) Bu dini ritüellerde kullanılan objelerin bazılarının ritüellerin uygulanmasında temel nesne olarak aktif rol oynadıkları, bazılarının ise sadece uygulama sürecine yardımcı oldukları görülmüştür (Dilek ve Bahar, 2019: 1343).

“*Kultmittelbeschwörungen*” denen kutsama yöntemi, insan yapımı olamayan, evrenin yaratılışından bu yana doğada var olan yani evrenle birlikte var olan bir nesnenin kutsanması ve onu özüne döndürme eylemidir (Dilek ve Bahar, 2019: 1353). Eliade, *Dinler Tarihine Giriş* adlı eserinde tarih boyunca tüm nesnelerin mutlaka bir dönem kutsallık kazandığını belirtmektedir.

İnşaat malzemeleri, müzik aletleri, tanrı heykelleri, aletler ve eşyalar gibi insan eliyle yapılmış olan ve hayvan, bitki, nehir gibi kozmosa ait doğada zaten mevcut bulunan nesneler, insanoğlu var olduğundan beri mutlaka bir dönemde önem kazanmışlardır (akt. Dilek ve Bahar, 2019: 1355).

Örneğin, Victor Turner’ın kuzey batı Zambiya’daki Ndembu yerlilerinin dinsel yaşamları üzerinde yaptığı çalışmalar, dinsel ritüellerde kullanılan hemen hemen tüm nesnelerin, jestlerin, şarkıların, duaların, mekânların ve zaman birimlerinin “kendisinden başka bir şeyi temsil ettiğini” göstermiştir.

[Bunlar] görüldüğünden fazlasıdır, hatta çoğu zaman hayli fazlasıdır. Ndembular ritüel öğelerinin anlatıcı veya sembolik işlevinin farkındadırlar. Bir ritüel öğesi ya da birimi *çijikijilu* olarak adlandırılır. Sözcük, “sınır işareti” ya da ağaçlardaki “yön gösteren çentik” anlamına gelir (Turner, V., 2018: 26).

Zambiya’nın Ndembu yerlilerinin kullandıkları semboller, halkın günlük yaşam deneyimlerinden etkilenen ve böylece biçimlenen (şekillenen) “maddi bir kabukla” sarılıdır. Karşıtlık, duyularla algılanabilen nesnelerin karşı karşıya getirilmesidir. Örneğin, nefret, korku, sevgi ve keder gibi güçlü duyguların uyandırılması, yönlendirilmesi ve hayvanları evcilleştirmenin hatırlatıcı araçlarıdır (Turner, V., 2018:

50 ve 51). Mary Douglas da, ritüeli “toplumsal düzenin simgesel bir kopyası olarak görmektedir” (akt. Morris, 2004: 368).

Ritüellerde toplumun ortak kültürel algı ve tasarımlarını görmek mümkündür. Din ve inanç sisteminde önemli bir bilgi aktarma/taşıma/iletme işlevi gören ritüeller antropoloji, sosyoloji, teoloji ve mitoloji alanında çalışanların ana inceleme konularından biridir. Bedensel ritüel hareketlerinin tekrarlanan görselliği bellekte bir kalıcı iz bırakır ve kültürel bellek tarafından da desteklenir. Bu bir “*ritüel bellek*” oluşturur. Bu kavram, içinde geleneksel bilgi, düşünce ve inanç unsurlarını barındıran, tekrara dayalı görüntü ve davranış modeline sahip bir kavram olarak tanımlanır (Köse, S., 2021: 57-62; Güngör, 2012: 121-147).

Ritüeller, “gösteren” ve “gösterilen”den oluşan göstergebilimin (semyolojinin) örnekleridir. Bunlar, kutsallık atfedilen ve tanrılarla ilişki kurmaya yardımcı olan inanç nesnelerinin zihinde oluşturduğu güçlü soyut temsillerdir. Yani, nesneler kimi zaman kutsalın kendisi olmuş kimi zaman da kutsala (tanrıya) ulaştıran araçlar olmuştur. Yine, bugüne ve bugüne kadar geçen süreçteki inanç pratiklerinin kökeni olması açısından, Mezopotamya’daki ritüellerden örnekler verelim.

O dönemde nesneler, o bölgede yaşan insanların zihinlerinde yarattıkları soyut çerçeveyi edimsel olarak inşa ederlerdi. Su, içki, çeşitli merhemler (kremler), ağaçlar, ağaç kabukları, meşale, tütsü kablaları, müzik aletleri, insan ve hayvanları betimleyen objeler, büyü ipleri, bakır kablalar, muskalar, yüzükler, boncuklar, silindir mühürler, ayakkabılar, taşlar ve üzerinde tanrı ve demon tasvirlerinin yer aldığı tılsımlar bu amaçla kullanılan nesnelere örnekleri oluşturmaktadır (Dilek ve Bahar, 2019: 1358-1359).

İnanç nesneleri olarak yalnızca cansız nesneler değil insanlar ve hayvanlar da çok yaygın biçimde eski Mezopotamya’da kullanılmıştır. Hatta, “*yerine koyma ritüeli*”

denen törenlerde, örneğin, kraliyet ailesine mensup bir kişi ya da kralın başına bir kötülük geleceği kehanetinde bulunulunca, “kralın yerine sahtesi” (sahte kral) konularak bir çeşit kötülüğün kaynağındaki güç aldatılma yoluna gidilmiştir! Bu sahte kişi, bir çeşit “*kötülük paratoneri*”® olarak kullanılmıştır.

Örneğin; Asur dönemine ait bir kehanet ritüelinde kralın öleceğine dair bir işaret gelmiş ve yüz gün boyunca kralın yerine sıradan bir kişi (Asur dilinde “*sar-puhi*” olarak adlandırılır) geçirilmiştir. Kehanetin gerçekliğini yok etmek için ve kaderi değiştirmek için yerine geçen kişi, yüzüncü günün sonunda öldürülmüş ve uygun biçimde gömülmüştür. Böylece kral, ölümden kurtulmuş ve yaşamı bir sonraki kehanet işaretine kadar güvence altına alınmıştır (Oppenheim’den akt. Dilek ve Bahar, 2019: 1363).

İnanç nesnelerinin kullanımını Romalılar ve Hindularda da görüyoruz. Her iki toplumda da evlerin özel ilahlar tarafından korunduğuna inanılıyordu.

Tanrısallığın oradaki varlığı, oldukça ince düşünülmüş (Rus **İkonu**, Roma Lare’ı vb.) **sembollerle** gösteriliyordu. Hindular, ailenin tevarüs ettiği rahibi tarafından kutlanan “Puja” ibadetinde hazır bulunmak ve evin koruyucu ilahının taştan ve metalden yapılmış sembolüne saygılarını sunmak zorundaydı. Romalıların Lare’ına bayramlarda taç ve günlük **şarap** sunuluyordu. Bu semboller o kadar itina ile korunmaktaydı ki, aile üyeleri bir yerden başka bir yere göç ederken bu tanrılar ya da onların sembollerini de birlikte götürüyor, böylece onun, düşmanlarının eline geçmesini ve tahrip edilmesini önlemiş oluyorlardı. Örneğin, Romalı şair Virgilius’un büyük destanında Aeneas’ın, tahrip edilen Troja şehrinden kaçarken, sırtında yaşlı babasıyla birlikte ev ilahının resimlerini de götürdüğü övgüyle anlatılmaktadır (Akyüz, 2016c: 73).

Johnson din alanındaki semboller konusunda "Elle tutulur kutsal şeyleri anlamanın yolu elle tutulamayan, görünmez, doğaüstü düzenin elle tutulur, gözle görülür sembolleri olduklarını bilmektir. Kutsal şeylere dokunabilmek, doğaüstü düzenin daha canlı olarak tahayyül edilmesine yol açar. Tanrı ve azizler uzakta, görünmez ve anlatılamaz oldukları halde insan, bir ikonu görebilir, ona mum dikebilir. Sembollerin biçimi, sembolize edilen şeyin, biçimiyle ilişkilidir. Böylece domuz, bir verimlilik ayininde kullanılmak için uygun bir semboldür. Yılan toprak altında yaşar ve ölümlerin ruhları gibi çok defa tehlikelidir" demektedir (akt. Akyüz, 2016a: 5).

İnanç nesneleri bir sembol olabileceği gibi somut bir cisim ve ibadet biçimleri de olabilir. Bu insanın kendisinin de bir “*homo symbolikus*” olmasına da dayanır. “Çünkü o bir *homo symbolikus*, soyutlama, simgeleştirme cambazıdır. Değerler, anlamlar üretir. Ürünleri yeniden yaratır. Her imgeyi, her simgeyi, her dile yükleyebilir. Her simgeyi, çok çeşitli biçim ve anlamlarda söyleyebilir” (Güvenç, 2018: 416). İnançın kökeni, inanç nesnesinin insanı kendisine çekmesinde yatmaktadır. Eğer bir inanç sorunsalının farklı bir kökeni varsa da, kendini gösterdiği alan dinsel simgeciliğin yorumudur. “İnanç”tan “anlamaya” doğru ilerlemek, zorunlu bir dönüşlü düşünce (felsefe) diyalektiğinden geçecek ve o noktada kendini neyle, hangi araçla anlatacağını arayıp bulacaktır. Ricoeur, inancın “çağırıcı dinlemek” olduğunu, ama bunun için de, çağırıcının “yorumlanması” gerektiğini söylemektedir. Ona göre, anlamak için inanmak, inanmak için ise anlamak gereklidir (Ricoeur, 2007: 447). Dinsel dünyadaki “ilk yorumcu” kutsal kitaplara göre Hz. Yusuf’tur. Kuran’ı Kerim’in Yusuf Suresi’ndeki ayetlerde, Hz. Yusuf’a “rüyaları yorumlama” yetkisi verildiği açıkça görülmektedir...

Ricoeur’ün anlama ve inanç açıklaması, başka bir anlatımla, anlamamız için inanmamız, inanmamız için de anlamamız gerektiği, yani inanç ve anlamın iç içe ve “bir” olması demektir. Ancak, felsefenin “dönüşlü düşünce” biçiminde tanımlanması, tam da burada büyük anlam kazanmaktadır. Çünkü inanç ve anlam, toplum ve birey pratiklerinde sürekli değişmekte, dönüşmekte ve kültür dediğimiz dönüşlü/çok değişkenli yapı içinde erimektedir. İnanç kanıt gerektirmediği (kanıt arandığı durumda bu inanç olmaktan çıktığı) için “anlamak” değil, “kabul etmek” önemlidir.

Bu anlamda “su” da bir inanç nesnesi olabilmektedir. Temsil ettiği anlam “duruluk, saflık ve arınmadır.” Ritüellere konu olan suyun bu anlamdaki tarihi çok

eskilere dayanmaktadır. Örneğin eski Türklerde ve Moğollarda su ile “ritüel yıkanma” olgularına rastlamaktayız.

Türklerde ve Moğollarda su, duruluğun ve arılığın sembolüdür. Orta Asya’nın politik toplumlarının çoğunda (Slavlar öncesi Bulgarlar, Oğuzlar, XIII. yüzyıl Moğolları, Sibiryalılar ve modern Altaylılar) ve Türklerin kimi toplumlarında suyu dışkılarla kirletmek yasaktır. Ritüel banyo ve ritüel yıkanma bu toplumlar da çok önemlidir. Bu önemin içerisinde tarımdaki verimlilik gayesi de söz konusu edilmektedir. Doğurgan olmayı arzu eden Anadolu kadınlarının bu arzuya suya dalmaları, Orta Asya’dan gelen geleneklere ve yerel geleneklere dayanmaktadır (Erbaş, 1998: 47).

Hristiyanlığın bir “semboller dini” olduğunu belirten Erbaş (1998: 235), şöyle demektedir:

Zira bu dinin diğer boyutlarında olduğu gibi sakramentler [ayinler] boyutunda da sembollerin hakim olduğu görülmektedir. Vaftizden Rahip takdisine kadar yedi sakramentin tümünde sembolik ifadeler ve izahlar yer almaktadır. Özellikle vaftizin, dinin diğer birçok yönü ile sembolik ilişkiler içerisinde olması bunu önemli ölçüde ortaya koymaktadır. Vaftiz deyince ilk anda akla suyun gelmesi, vaftiz ile suyu adeta özdeşleştirmiştir. Daha da ileri gidilerek vaftizin Tufan ile dahi ilişkisi kurulmuştur (Erbaş, 1998: 235-236).

Hristiyanlık inancında, örneğin güçlü Fransisken tarikatında, “basit görsel imgeler” ile düşünme çok yaygındı. Yoksulluk, mülkiyet ve ideal yoksulluğun “temsilleri” çok basitti. Örneğin, ideal yoksulluk modelini İsa temsil ediyordu. Çıplaklık genel olarak yoksulluğu, yoksulluk da mülkiyetin olmayışını (mülksüzlüğü) temsil ediyordu (Turner, V., 2018: 150 ve 151).

Hristiyan mistisizminde Fransiskenlerin “yoksulluk imgesi” olarak çıplaklık temsili/alegarizasyonu önemlidir ve bu “*Bayan Fakirlik*” olarak şöyle anlatılmaktadır:

Fakirliğin mükemmel bir formu olarak Eden Bahçesi’ndeki duruma bir gönderme yapılır. Burada Bahçe’de adamla birlikte olan, onunla beraber yürüyen bir kadından söz edilir (bu kadın Havva değil fakirliktir). Yalnız bu defa adamdan da çıplak olarak söz edilir. Bayan Fakirlik çıplak adamla birlikte yürümektedir. Bahçedeki adamın çıplaklığı ise fakirliğin en saf, en masum formu olarak sunulur. Bu yeryüzünün bütün arzularının yokluğundan kaynaklanan fakirliğin bir türü olarak takdim edilir. Zira hiçbir şeyden korkmadan, hiçbir şeyden şüphe etmeden hiçbir kötü şey düşünmeden yürümektedir (The Lady Poverty’den akt. Batuk, 2012: 191).

Bu çıplaklık ve fakirlik temsili/alegorisinin “gerçeğini” aslında Fransiskenlik tarikatının kurucusu Assisili Francis’in ilk dönem yaşamında görmekteyiz. Francis o dönemde neredeyse bir “playboy” gibi sefahat âlemlerinde yaşıyordu. Bu sembolizm ve temsiller üzerinde çalışıp, kaynağına inmek isteyen araştırmacılar, mutlaka Francis’in özel yaşamını da incelemelidir.

Ricoeur’dan devam ederken onun “inanç ve nesne ilişkileri” felsefesini “anlamak” önemlidir. Ona göre, “insanın kendini aşkınlığa boşaltma hareketi, nesneleştirip kullanımına almak üzere ‘bambaşka’ olanı ele geçirme hareketine göre ikincil kalıyor; insanın kendini ‘bambaşka’ olana yansıtması, kendi bilmezliğinin boşluğunu doldurabilmek için onu ele geçirmek amacıyladır.”

Bu nesneleştirme süreci aynı zamanda metafiziğin ve dinin doğuş sürecidir; metafiziğin doğuş sürecidir, çünkü metafizik tanrıyı yüce bir varlık yapar; dinin doğuşudur, çünkü din kutsalı, nesnelerin, kurumların, iktisadi, siyasal ve kültürel iktidarların yanında giderek içkinlik dünyasına dahil olmuş yeni bir nesneler, kurumlar, iktidarlar ve nesnel ruh alanı olarak görür. Diyebiliriz ki ruhun insani alanının içinde dördüncü bir nesneler alanı doğmuştur. Bu alanda bundan böyle kutsalın yalnızca göstergeleri değil, nesneleri de yer almaktadır; kültür dünyasına ek olarak, kutsal nesneler.

Bu şeytansı dönüşüm, dini, inancın şeyleşmesi ve yabancılaşması durumuna getiriyor; din böylelikle yanılsama alanına girmekle kendisini indirgeyici yorumbilgisinin darbelerine sunmuş oluyor (Ricoeur, 2007: 451)³⁰.

İnanç ve nesne ilişkileri konusunda Schleiermacher de, “*dinin nesnesinin*” evren ve insanın bununla ilişkisi olduğunu söylemektedir (akt. Gabriel, 2018: 126).

Tarih boyunca, “*imgelerin mitleştirildiğine*” tanık olunmuştur. Umberto Eco, imgelerle tarihi ve doğaüstü olduğuna inanılan gerçekler arasında sıkı bir bağ olduğunu savunmaktadır. Hristiyanlığın ilk dönemlerinde ise bir “*mitsizleştirme*” dönemi yaşanmıştır.

³⁰ İtalik vurgulamalar bana ait.-HC.

Nitekim kendi dönemimizle ilgili olarak “mitsizleştirme”den söz edildiği ve bu kavram kutsal olanın maruz kaldığı krizle, ikonolojik geleneğin bizi derin kutsal anlamlarla yüklü olarak görmeye alıştırdığı imgelerin sembolik etkisizleştirilmesiyle bağdaştırıldığı zaman, Hristiyanlığın ilk dönemine ve ortaçağ Hristiyanlığına özgü (ve karşı reform döneminde Katoliklik tarafından bir ölçüde yeniden canlandırılan) kurumsallaşmış sembolik repertuvarın çözünme sürecine kastedilir (Eco, 2020: 250).

Peki, bu repertuvar dini kavramlarının aktarılmasında nasıl işliyordu? Eco, bu aktarma işleminin imgeler yoluyla ve “ayna yoluyla gizem şeklinde” olduğunu ifade etmektedir. Hristiyanlığın çeşitli Konsilleri, sürekli olarak bu imge sorunu ile meşgul oluyor ve sıradan insanların bunları anlamasına çalışıyordu (Eco, 2020: 250). Ancak, imgeler, “mitleştirme” sürecinde, kurumsallaşmış (töreselleşmiş de diyebiliriz) gerçekler (hakikatler) ile tam örtüşmemiştir. Eco’ya göre, bunun kanıtı, klasik ve ortaçağda “nesnel sembollerin çöküşü” karşısında modern sanatın “öznel semboller” yaratmaya çalışmasıdır.

Bu tür semboller arasında *Proust’un üç ağacını, Joyce’un kuş kızını, Montale’nin kırık şişe parçalarını* sayabiliriz. Şair geleneksel bir sembol repertuvarına başvurduğu zaman bile (Mann, Eliot) amacı *eski mitsel imgelere yeni bir sembolik anlam vermektir* ve bu süreci evrenselleştirmeye çalışsa bile evrenselleştirmeyi var olan bir sosyo-politik duruma değil, şiirin iletişim gücüne emanet eder; başka bir deyişle evrenselliğinin parçalandığını ve bir daha inşa edilemeyeceğini gördüğü bir hissetme ve görme şeklinden faydalanmak yerine *yeni bir hissetme ve görme şekli oluşturmaya* çalışır (Eco, 2020: 252).

Geleneksel dini figürler ise, tanrısal ya da insani kökenli birer “imge” olarak geçerliliklerini ebediyen korurlar. Bu tür imgeler ruhunu şeytana sattıktan sonra Meryem Ana tarafından kurtarılan rahibin (Theophilus) sinematografik öyküsü gibi anlatımsal bir yapıya sahip olabilir. Eco’ya göre, kutsal imge anlatımı dışlamaz, ama anlatım, kutsal figürlerin/imgelerin tersine çevrilemez bir olayı konu alır (Eco, 2020: 260). Geleneksel dini figürlerin/imgelerin ebediyen geçerli olması “*egemen ideolojinin genellikle kendine karşıt söylemleri ve kodları içine alarak eritmesi*” (Altan, 2014: 206) gerçeği ile de açıklanabilir.

Baudrillard’a göre, “gösterge” ile “gerçeklik” arasında bir eşdeğerlik ilkesi bulunmaktadır ve bu nedenle O, bu kavrama karşı çıkarak kendi kavramını öne sürer: simülasyon! Aslında, böylece, Baudrillard’ın kavramı da başka bir şeyin “yerine geçmektedir.” Yani kendisi de bir gösterge olmaktadır. Kanımızca, Baudrillard da, sosyal bilimcilerin kavram üreterek kendisine bilimsel bir alan açma ve bilim içinde varolma duygusuyla, farklılık yarattığını ileri sürmesine karşın benzer durumda konumlanmakta ve kendisini dışarıya püskürtememektedir. Çünkü, gösterge ile gerçeklik arasında bir “eşdeğerlilik” olduğunu savunurken, kendi ürettiği simülasyon kavramının eşitliği kabul etmediğini ve “göstergeyi” kesinlikle bir değer olarak kabul etmemektedir (Baudrillard, 2014: 18). Oysa, sosyal pratiklere baktığımızda, simülasyonun bir “gösterge”, simülakrın da bir “gösteren” olduğu ortadadır. Zaten, imgeleri derin bir “gerçekliğin yansıması” olarak olumlu, derin “gerçekliği değiştiren ve gizleyen” olarak olumsuz ve kötü, derin “gerçekliğin yokluğunu gizleyen” olarak bir şeyin yerini alma olarak çeşitlendirirken, dördüncü ve son aşamada kendisini ele vermektedir. Baudrillard’ın kendisini ele verdiği tanımlama, imgenin dördüncü aşaması/basamağı olarak ifade ettiği “*gerçekliğin hiçbir çeşidiyle ilişkisi olmayıp, yalnızca kendi kendinin simülakrı olan imge*” (2014: 19) cümlesidir. O, buna “simülasyon düzeni” demektedir. Ayrıca, “*gerçeğin yerini alan simülakrlar*” (2014: 12) başlığı da (kitap bölümü de), gösterge ile gerçeklik arasında bir “eşdeğerlilik” olduğu ancak simülasyon kavramının eşitliği kabul etmediği ve göstergeyi kesinlikle bir değer olarak kabul etmeme düşüncesiyle açık bir zıtlık oluşturmaktadır. Daha da ileri giderek, kendi ifadelerinden hareketle, “Baudrillard kendi kendisinin simülakrı ya da göstergesi olmuştur” da diyebiliriz, “zıtlık ve çelişkinin göstergesi!”

Görüntüsel göstergeler *görsel* veya *sözel olabilir*. Fotoğraf, harita, kadın ve erkek kıyafetlerini temsil eden yaygın görsel göstergeler birer görüntüsel

göstergelerdir. Ancak görüntüsel göstergeler, sözel nitelikli de olabilir. Doğal seslerin taklit edilmesi görüntüsel gösterge oluşturma girişimi olarak değerlendirilebilir. Sözgelimi Beethoven'in "Pastoral" Senfonisi, doğal seslerin müzikteki görüntüsel göstergelerini içerir. Öte yandan bazı parfümlerin yaydığı kokunun cinsel uyarıya yol açan bitkisel ya da hayvansal kokuların yapay görüntüsel göstergeleri olduğu akla getirilebilir (akt. Kırkincioğlu, 2015: 20). Aslında her türlü görsellik, görsel malzeme birer göstergedir.

"Sözel görüntüsel göstergelere" din göstergebiliminden örnek verilebilir. İslamiyet'te "kelamcılar" söz üzerine çalışırlar. Söz (=kelam), Kur'an'ı Kerim'deki Allah'ın sözüdür. İslamiyet'in tanrıbilim diyalektiği (diyalektik teolojisi), İlmü'l-keîâm'dır. Eliade ve Couliano'ya (2018: 208) göre, kelam ilmi Grek mantığından ve rasyonalizminden etkilenmiştir.

Görüntüsel göstergelerin *sözel* türünü genişleten Eco da (2017), bunlara sessizliği ve suskunluğu da eklemiştir. Umberto Eco, "*sessizlik göstergebiliminden*" şu örnekleri verir:

Tiyatroda sessizliğin semiyotiği, siyasette sessizliğin semiyotiği, siyasi konuşmalarda sessizliğin semiyotiği yani uzun duraklar, gerilim yaratmak için sessizlik, tehdit olarak sessizlik, onay olarak sessizlik, inkâr olarak sessizlik, müzikte sessizlik şeklinde olabilir. Gördünüz mü, sessizlik semiyotiğinde araştırılabilecek ne kadar çok konu var? (Eco, 2017: 200).

Eco, sessizliğin semiyotiğini (göstergebilimini) yazarken, aynı eserde, mensubu olduğu İtalyanların, çok konuştukları düşüncelerine esprili bir gönderme de yaparak "*Dolayısıyla İtalyan halkını hikâyelere değil, sessizliğe davet ediyorum*" der!

Eco'nun göstergeler arasında "sessizliği" de göstermesinin ardından karşımıza daha da ilginç bir "*görölmeyen inanç nesnesi*"® çıkmaktadır: *Zihinsel bir nesne olarak bilinç!*

“İnanılan veya ileri sürülen şey inanç nesnesidir. (...) Bu nesneler felsefede özel ve çok önemli bir yer tutar çünkü doğaları uzun süredir ilgi ve tartışma konusudur” (Solomon, 2020: 322). Hatta Meinong, “korkmak, sevmek, algılamak, hayal etmek, sanrı görmek vb. gibi en bilinçli edimlerin nesnelerini gerçekte var olsalar da olmasalar da ‘nesneler’ diye adlandırır” (Solomon, 2020: 323). Yani, duygular ve psikik durumlar da, diğer somut nesneler gibi inanç nesneleri arasında yer almaktadır ve bunların inceleme alanı fenomenolojidir.

[Avusturyalı filozof] Meinong, gerçekten var olan bağlantıları olsa da olmasa da varlığı tamamen zihinsel olan bir nesneler alanının sınırlarını çizmemiz gerektiği yanıtını verir. Nesnenin *gerçek* varlığından bağımsız olarak her psikolojik edim bir nesneye yöneliktir. Meinong, “*nesnel*” olarak adlandırdığı özel bir “ideal nesne” türüne işaret eder: Bu anlamda “nesnel” inanma, bilme, ileri sürme, şüphe etme vb. eylemlerinin nesnesidir; günümüzde pek çok filozof buna *önerme* diyecektir (Solomon, 2020: 323).

Husserl de, “*algı teorisinde*”, bilinç ediminin nesnesinin mutlaka *var olan (gerçek)* bir nesne olmak zorunda olmadığını ifade etmektedir. O, Cinleri örnek verir. Ona göre, Cinler var olmasa da ondan korkulabilir, var olmadığı halde “on parmaklı bir el” düşlenebilir, otobanda araç kullanırken karşımızda bir “altın dağ” olduğu sanısına kapılabiliriz. Çünkü, “bilincin özü” nesnelere doğru *harekete geçmektedir*. Brentano’nun “*yönelimsellik teorisine*” göre de, bilinç edimleri kurgu olsa bile bir şeye yönelir. Örneğin “olmayan bir şeyden bile korkabiliriz.” Çünkü bilinç eylemi her zaman ve mutlaka bir şeye *yönelmiştir* (Solomon, 2020: 321-325). Husserl de, aşkınlık ve içkinlikten söz ederken “bilinç nesnelerinin” (*noema*) bilinç edimlerinden (*noesis*) farklı olarak var olduğunu ve betimlenebildiğini söylemektedir (Solomon, 2020: 324).

İnanç nesneleri içinde en önde gelen nesnelerden birinin Kiliseler olduğunu görmüştük. Erken Hristiyanlık döneminde “*ilk kilisenin*” Hristiyan entelektüel geleneğindeki yeri farklıdır. Bu dönemde, ilk kilise entelektüellik karşıtlarının cenneti olarak resmedilmiştir.

Bu fikri destekleyen kanıtları bulmak zor değildir. Havari Paul (Hıristiyan düşüncesinin şekillenmesindeki etkisi muazzam olmuştur) Koloselileri³¹ şöyle uyarmıştır: “Dikkatli olun! Kimse Mesih’e değil insanların geleneğine ve dünyanın temel ilkelerine dayanan felsefeyle, boş ve aldatıcı sözlerle sizi tutsak etmesin.” (Kol.2:8). Korintlilere ilk mektubunda şu öğütlerde bulunmuştur: “Kimse kendini aldatmasın. Aranızda kendini bu çağın ölçülerine göre bilge sananlar, gerçekten bilge olmak için ‘akılsız’ olsun! Çünkü Tanrı’nın gözünde bu dünyanın bilgeliği akılsızlıktır. Yazılmış olduğu gibi O, bilgeleri kurnazlıklarında yakalar.” (I Kor. 3:18-19) (Lindberg, 2016: 369).

Pagan kültürü ile yolların ayrıldığı ilk Hıristiyanlık döneminde “dünyevi olan kültürel arşive dâhil edilmişti.” Örneğin, Hıristiyan keşişlerin dünyevi mekânları mesken edinmesi, oralarda ilkel alet edevat kullanması, basit yiyeceklerle beslenmesi, yerleşik değerlerin değerini düşürerek dünyevi olana değer kazandırmak olarak yorumlanmaktadır. Ömrünün sonlarında ya da öldükten sonra, yaşadığı hücre tarzı meskenler kitlelerin ilgisini çekerek kutsallık kazanmıştır. Aziz olarak görülen keşişin eşyaları “kutsal nesneler” haline gelmiştir. “Zaman içinde hücrenin bulunduğu yere, duvarları fresklerle süslü, içleri adaklarla dolu görkemli kiliseler dikilir. Ama en çok değer verilenler, yine de azizden arta kalanlar ve onun kullanmış olduğu gündelik tek tük eşyadır – bunlar adeta azizin kutsal hayatının hazır-nesneleridir” (Groys, 2020: 125).

Hıristiyan inanç nesneleri arasında, 14. yüzyıldaki “İsa’nın etini” simgeleyen “ekmek” ve “İsa’nın kanını” simgeleyen “şarap” da yer almaktadır. Ekmek ve şarap ibadet törenlerinin (sakramentlerin, ayinlerin) temel nesneleri arasında bulunmaktadır. “Üniversite kitabı, erken ortaçağ kitabından tamamen farklı bir nesnedir.” Bu kitap yepyeni bir teknikle toplumsal ve ekonomik yapının içine yerleşmiştir. Benzer biçimde, “günah çıkarma el kitapları” da günahkârların itiraflarını ve karşılığında ödeyecekleri kefaretlere ne olduğunu farklı meslek gruplarına (örneğin, köylüler,

³¹ Frigya’da, bugünkü Denizli yakınlarındaki Colossae kentinde yaşayanlar.

tüccarlar, zanaatkârlar ve yargıçlar) göre hükme bağlamaktadır (Le Goff, 2019: 105-113).

3.2. Sacramentler

Foucault'nun toplumsal denetim ve Geertz'in kültürel sistem kavramları açısından inanç nesneleri olarak sakramentler de Hristiyanların dinsel yaşam dünyalarında (*umwelt*'lerinde) inananların güdümlenmesinde önemli bir yer tutmaktadır.

Hristiyan ayinlerine “*Sakrament*” denmektedir. Sakramentler, Kilise tarafından, tanrının inayetinin kişiye ulaşma kanalı olarak değerlendirilmekte ve Kilise bu yolun kendisinden geçtiğini ileri sürerek Foucault'nun ileri sürdüğü gibi toplumsal denetim sağlayarak kendi iktidarını inşa etmektedir. Protestanlar ise Kilisenin tanrıya ulaşma kanalı olduğu görüşünü kabul etmemekte ve kilisenin tahakkümünü reddetmektedir.

Latince *sacramentum* sözcüğünden türetilen *sakrament*, “yemin, vaat, bağ” anlamlarına gelmekte ve orduya katılan askerin askerlikle ilgili “kutsal yemini”ni ifade etmektedir. Kilise geleneğinde ise, önceleri kutsalları ve takdis edilen her şeyi ifade ederken, sonraları kutsal ve gizli anlamı olan nesneler için kullanılmaya başlanmış, böylece dini ibadet (ayinler) ve ritüelleri kapsamı içine almıştır (Tarakçı, 2012: 19; Eroğlu, 2017: 164). Bu sözcük, Hristiyanlıkta ilk kez Yeni Ahit'in Latince tercümelerinde Grekçe *mustērion* (gizem) kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır. *Sacramentum*'u Hristiyan ritüelleri anlamında ilk kullanan kişi ise 3.yüzyılın başlarında Tertullian olmuştur. Augustine de sakramente “işaret/sembol” anlamını kazandırmıştır (Tarakçı, 2012: 269). Aynı zamanda “Sakrament, Hristiyanların, kendi kurtuluşları için İsa'nın acı çekışı (*passion*), ölümü ve dirilişini ifade eden paskalya sırrına iştirak etmeleri amacıyla İsa Mesih tarafından kurulan bir alamettir” (akt. Erbaş,

2003: 77). Sakrament sözcüğü uzun yıllar Hristiyanlıkta farklı uygulamalar ve anlamlar için kullanıldıktan sonra 12. yüzyılda “vaftiz, evharistiya (ekmek-şarap ayini), konfirmasyon (pekiştirme), ruhbanlık, evlilik, tövbe, hastaları mesh etme (son yağlama)” gibi 7 uygulama ile sınırlandırılmıştır. Ancak, Protestanlar bu yedi sakramentin yalnızca ikisini (Vaftiz ve Evharistiya) sakrament olarak kabul etmektedirler (Eroğlu, 2017: 164 ve 165). Bunlar Hristiyanlığın inanç nesneleri arasındadır.

Sakramentler, Tanrı’nın insanlık için yaptıklarının (hâlâ bunları yapmaya devam etmektedir) simgesi olarak görülmektedir. Hristiyanlar, Filistin’de yaşayan, ölen ve üç gün sonra dirilen İsa Mesih’in o dönemde yaptığı eğitime, hizmet etme, şifa verme, açları doyurma, bağışlama, cefa çekme, ölme gibi faaliyetlerine hâlâ gizemli bir şekilde devam ettiğine inanmaktadırlar. İsa’nın gizemli bir şekilde yaptığı bu faaliyetler sakramentlerle görünür hale gelmektedir. Hristiyanlar, sakramente katıldıkları zaman İsa ile karşılaşmış olduklarına inanırlar (Michel, 1992’den akt. Eroğlu, 2017: 165).

Dini uygulamaların sakrament olarak kabul edilebilmesi için üç koşulu taşıması gerekmektedir. Bunların ilki “geçerlilik” koşulu, yani Tanrı tarafından oluşturulmuş olmasıdır. İkincisi, ilahi lütfu içeren bir vaat ve bunu gösteren bir işareti kapsıyor olmasıdır. Üçüncü ve son koşul ise, katılımcı üzerinde etkili olmasıdır. Aday kişi, sakramenti inanarak ve imanla yapıyor olmalıdır (Tarakçı, 2012: 270).

Protestanlara göre vaftiz ve evharistiya dışında kalan konfirmasyon (Hristiyanlığa girişi doğrulama, kutsal ruhu alma), günah itirafı, yağlama, rahip takdisi ve nikah sakramentleri “sözde sakramentler” olarak nitelendirilmektedir. Bu kavramları, iki temel sakramenti açıkladıktan sonra kısaca açıklayacağız.

Hristiyanlık inancındaki ibadetler günlük, haftalık ve yıllık süreler içinde gerçekleştirilir. Günlük ibadetler “dua”, haftalık ibadetler ise “Pazar Ayini”dir. Yıllık ibadetler Noel kutlamaları, Paskalya, Haç Yortusu, Meryem Ana Günü, Oruç (Perhiz), Hac, Ascension (Hz. İsa’nın göğe yükselmesinin kutlanması), Pentikost (Kutsal

Ruh'un havariler üzerine inişinin kutlanması; *Hamsin, Hasat Bayramı* ve *Turfanda Bayramı* da denmektedir), *Transfiguration* (Hz. İsa'nın dünyada mucizelerle görünmesinin yıldönümü), *Annonciation* (Cebrail'in Hz. Meryem'e Hz. İsa'nın doğumunu müjdelemesinin yıldönümü) ve *Assomption*'dır (Hz. Meryem'in bedenini melekler tarafından göğe çıkarılmasının yıldönümü).

Katolik, Ortodoks ve Protestanların tümü tarafından kabul edilen sakramentler arasındaki *Vaftizin* kelime olarak karşılığı (kaynağı) Grekçe baptisma ya da baptismos kelimeleridir. Kök itibariyle “*suya daldırmak*” anlamına gelen “bapto”dan türetilmiştir. Sonra, “baptizo” biçimini almıştır. Sembolik olarak ise, ruhun günahlardan, beden de hastalıklardan kurtuluşunu simgeleyen “*manevi arınma/temizlik*” demektir.

Vaftiz olmanın şekli başa su serpmeye, başı yıkama, tümüyle suya daldırma, doğada akarsu ve gölde yıkama gibi mezheplere göre farklılık göstermektedir. Vaftiz edilerek Hristiyanlığa girdiği kabul edilen kişinin alınına “kutsal yağ” sürülerek mesh edilir (Eroğlu, 2017: 166). Hristiyanlıkta vaftiz, bir anlamda inisiyasyon yani “dine giriş” törenidir. Bu açıdan Eski Ahit geleneğinde yer alan tanrı ile yapılan yeni ahitleşmedeki sünnet ile kıyaslanmıştır.

Vaftiz, Yahudilikteki sünnetin yerini almıştır. Yahudiler için sünnet, Tanrı'yla yapılan antlaşmaya dâhil olma anlamına geldiği gibi, Hristiyanlıkta da vaftiz yeni antlaşmaya girişi ifade eder. Ayrıca, bir mühür olarak görülen vaftizin yapılabilmesi için, öncesinde adayın iman etmiş olması gereklidir. Benzer şekilde, iman için de vaftiz gereklidir; zira vaftize ulaştırmayan bir iman gerçek değildir (Tarakçı, 2012: 58-59).³²

Hristiyan inancına göre, vaftizde suya girme kişinin asli günah kirlerinden ölümü, sudan çıkma ise İsa Mesih gibi dirilmeyi, tören sırasında yapılan dualar da Kutsal Ruh'un orada bulunmasını sembolize etmektedir.

³² İtalik vurgulamalar bana ait-HC.

Vaftiz sakramentinin en önemli referansları İsa Mesih'in "gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin. Onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla vaftiz edin. Size buyurduğum her şeye uymayı onlara öğretin" (Mat. 28: 19-20) şeklinde İncilde geçen sözüdür. Burada vaftiz olma, dine girmenin ya da İsa Mesih'e iman etmenin bir göstergesi olarak tanımlanmaktadır. Hristiyan inancına göre İsa Mesih'in ilahi oğulluğu, İncillerde anlatıldığı gibi Ürdün nehrinde Yahya eliyle vaftiz olmak için girdiği sudan çıktığında ilan edilmiş; Kutsal Ruh bu esnada hazır bulunmuştur (Mat. 3: 16-17) (Gündüz, 2019: 134).

İsa Mesih de çarmıha gerilerek insanları asli günahlarından arındırmak için kendisini feda etmiş, ölmüş; sonra yeniden dirilmiştir. Bu noktada, inançlar kendi içinde çatışmaktadır. Çünkü, bir diğer inançsal bilgi, İsa'nın havalirinden birinin ihbarı sonucu Romalılar tarafından yakalanıp cezalandırıldığını söylemektedir. Oysa vaftiz inancındaki bilgi, İsa'nın sanki gönüllü olarak çarmıha gerildiğine işaret etmektedir.

Vaftiz daha önce Esseniler (Esseniens) gibi, bazı Yahudi mezhepleri tarafından icra edilmiştir. Bu, giriş törenlerine benzeyen bir merasimdir (Besnard, 2011: 170). "Vaftiz olan kişi Hristiyanlığa girmiş, Hristiyan cemaate katılmış olur. Bu yüzden vaftiz diğer sakramentlerin de temel şartıdır. Vaftiz su ve sözle yapılan bir uygulamadır" (Eroğlu, 2017: 166). Ancak Katolik Kilisesine göre vaftiz; *su*, *arzu* ve *kan vaftizi* olarak üç biçimde mümkündür. Onlara göre, yalnızca *su vaftizi* sakrament sayılmaktadır. *Arzu vaftizi*, vaftiz olmaya büyük istek duyanların ya da Tanrı'ya samimiyetle inananların vaftizli sayılmalarını ifade etmektedir. Örneğin, vaftiz olmaya giderken yolda suikast sonucu öldürülen İmparator 2. Valentinian'ın arzu vaftiziyle vaftiz olduğu kabul edilmektedir (Tarakçı, 2012: 59).

Ama Hristiyan dini pratiklerinde vaftiz işlemine çok fazla anlam yüklenmiştir. Bunlar şöyle sıralanmaktadır:

1. Mesih'in ölümü ve dirilişine iştiraktır.
2. Günahtan temizlenmektir.
3. Yeniden doğuştur.
4. Mesih tarafından aydınlanmadır.

5. Mesih'te elbisenin değiştirilmesidir.
6. Ruh yoluyla yenilenmedir.
7. Kölelikten çıkıştır.
8. Cinsler, ırklar ve sosyal gruplar arasındaki engelleri aşmış yeni bir insanlık açısından özgürlüktür (akt. Erbaş, 2003: 86-112).

Tarakçı (2012: 60) da, vaftizin anlam ve faydalarını benzer biçimde şöyle açıklamaktadır: “Günahların bağışlanması, yeni bir doğum, Mesih’le ve kiliseyle birleşme, silinmeyen ruhani bir mühür.” Bu mühürlemeyi, Goffman’ın stigma kavramıyla da ifade etmek gerekirse, bir “*dînî damgalama*”® olarak tanımlayabilirim.

Sakrament olarak Vaftizin tarihi gelişimi sırasıyla şöyle olmuştur: Yahya’nın Vaftizi, İsa’nın Vaftizi, Havarilerin Vaftizi, Kilise babalarının Vaftizi, Ortaçağ Hristiyanlığında Vaftiz, Trente Konsili’ne (1545-1563) göre Vaftiz ve II. Vatikan Konsili ve sonraki dönemde Vaftiz.

Su dinlerde maddi ve manevi temizliğin aracı olarak algılanmaktadır. Vaftiz sakramentinin de –diğer birçok Hristiyan dini pratiklerinde olduğu gibi- Yahudilikten geldiği kabul edilmektedir (Tarakçı, 2012: 55). Bu arada, Pavlus’un Korintlilere yazdığı mektuba göre Yahudilerin hem denizde hem de bulutta vaftiz edildikleri inancı vardır. “İsrail halkının denizde vaftizi ile kastedilen Firavun’un zulmünden ve takibinden kaçabilmeleri; Firavun tam onları yakalayacakken Kızıl Deniz’in ikiye ayrılmasıyla kurtulmalarıdır. Bulutla ilgili sakrament sembolik anlatım olarak arınma manasında yorumlanmaktadır” (akt. Tarakçı, 2012: 55).

Grace Davie (2005: 91), günümüzde hâkim kilise ve kiliselerde vaftizin “vatandaşlığın gerekli bir parçası” olmaktan çıktığını ve bunun yerini artık belirli bir “dini topluluğa üyelik” bilincinin aldığını söylemektedir. Bu yaklaşımı özellikle “bebek vaftizi” tartışmalarında görmek mümkündür. Davie’nin belirttiği gibi artık –

vaftiz olmak Hristiyan olmanın bir koşulu değildir- iddiasına dayanarak “vaftiz edilmemiş Hristiyanların” sayısı artmaktadır. Bu iddiayı savunanlar, diğer dinlerden Hristiyanlığa geçecekler için de vaftiz olmamanın kolaylaştırıcı ve de özendirici olacağını ileri sürmektedirler. Hristiyanlığın erken dönemlerinde bebek vaftizi tartışma konusu olmamış, Reform hareketlerinden sonra bu tartışmalar gündemde önemli bir yer tutar olmuştur.

Katolik ve Ortodokslar yanında Anglikanlar, Lutheryanlar, Metodistler, Prisbiteryanlar, Kongregasyonalistler bebek vaftizi geleneğinin sürdürülmesinden yana iken; Baptistler, Pentekostalistler, Anabaptistler, Yedinci Gün Adventistleri, Yehova Şahitleri, Son Gün Azizleri gibi gruplar bebek vaftizine karşıdır (Temiztürk, 2020: 30).

Bebek vaftizinin büyük tartışma yaratmasının temelinde, dini inanç ve aidiyetin bir bilinç gerektirdiği, akla dayanma zorunluluğu, bebeğin ebeveynlerinin “iman ikrarı”nın bir “vekil din” oluşturacağı ve bu nedenlerle tutarsız olacağı düşünceleri/itirazları yatmaktadır.

Bebek vaftizine karşı olan kiliselere göre, erken dönemde yalnızca Paskalya ve Pentakost dönemlerinde, Hristiyanlığa geçmek isteyenlere yapılan ve belli bir süre akıl ve imanı test eden uygulamalar bebekler için geçerli olamayacaktır. İtiraz gerekçelerine göre; akla ve imana dayanmayan bebek vaftizleri aldatıcıdır ve bu ritüeller dine olan inancı zayıflatacaktır. Zaten Hz. İsa yalnızca yetişkinleri vaftiz etmiş, bebek vaftizi yapmamıştır. Bu nedenle bebek vaftizi imansız “ikiyüzlü nesiller” yetişmesine neden olacaktır (Temiztürk, 2020: 31-45).

Bütün Hristiyan kiliseleri tarafından kabul edilen temel sakramentlerden ikincisi Evharistiya ya da Evharist'tir (Gündüz, 2019: 136). “*Evharistiya*” Grekçe “komünyon” denen “*kutsal sofr*a” anlamına gelmekte ve İsa’nın havarileriyle birlikte yediği ünlü “*son yemeği*” ifade etmektedir (Erbaş, 2003: 160). Bu, Yahudilerin yemek sırasında Tanrı’ya yaptıkları şükürü anlatmaktadır. Bu sakramente aynı zamanda

“Rabb’in Sofrası”, “Ekmeğin Bölünmesi”, Kutsal Kurban”, “Kutsal ve Tanrısal Litürji”, “Komünyon” ve “Kutsal Ayin” de denmektedir (Tarakçı, 2012: 113). Evharistiya kısaca, “ekmek-şarap ayinidir.”

Yeni Ahit’te İsa Mesih’in çarmıha gerilmeden önceki son akşam, havarilerle yediği yemekte havarilerine dağıttığı ekmek için, “*Bu benim bedenimdir...*” ve şarap için de “*Bu benim kanımdır...*” şeklindeki cümleleri, belki de reform döneminde üzerinde en çok tartışılan Kutsal Kitap ifadeleri olmuştur (Tarakçı, 2012: 113).

Bu olay Markos İncili’nde (14: 22-25) ayrıntılı olarak anlatılmaktadır. Ferisi Yahudileri³³ İsa’yı öldürmeye karar verdiklerinde, İsa’yı kendilerine teslim etmesi için İsa’nın yanındaki *Yahuda İşkariyot* adlı havarisi ile 30 gümüşe anlaşılır. İsa, *Fısıh yemeği* için Havarileriyle toplandığında alçakgönüllülüğünü göstermek için onların ayaklarını yıkadıktan sonra yemeğe geçtiklerinde içlerinden birinin kendisini ihbar edeceğini (ele vereceğini) söyler. Eline ekmek alıp şükran duası yapmasının ardından ekmeği ikiye böler ve “*Alın bu benim bedenimdir*” der. Sonra içinde şarap olan kâseyi alıp şükür duası yaptıktan sonra öğrencisi havarilerine verir. Hepsi içerler, bu sırada İsa “*Bu benim kanım*” der (akt. Eroğlu, 2017: 140). Bu olay Matta İncili’nde de yer almaktadır. Gündüz’ün (2019: 136) aktarımı şöyledir: “Yemek sırasında İsa eline ekmek aldı, şükran duasını yapıp ekmeği böldü ve öğrencilerine verdi. ‘Alın, yiyin’ dedi, ‘bu benim bedenimdir.’ Sonra bir Kâse alıp şükretti ve bunu öğrencilerine vererek, ‘Hepiniz bundan için’ dedi. ‘Çünkü bu benim kanımdır, günahların bağışlanması için birçokları uğruna akıtılan antlaşma kanıdır’ (Mat. 26: 26-28).”

³³ Ferisiler ya da Ferisi Yahudileri: İkinci Tapınak döneminde İsrailoğulları içinde doğan bir Yahudi toplumsal hareketi, düşünce okulu ve siyasi grubu. (Kaynak: <https://tr.wikipedia.org/wiki/Ferisiler>)

Evharistiya Katolikler tarafından Tanrı'yı anma ve ona şükretme, Mesih'le birleşme ve Tanrı'ya kurban (İsa'nın çarmıha gerilerek insanlar için yaptığı fedakârlığı insanlara mal etme vasıtası) olarak anlamlandırılmıştır. Ortodokslar ise evharistiyayı kurban olarak değil, enkarnasyon (inkarnasyon) ve “Kurtuluş” olarak sembolleştirmektedirler (Tarakçı, 2012: 114-119).

Ekmeğin bedene, şarabın da kana benzetilmesi çok önemli bir simgeleştirmedir ve şöyle anlatılmaktadır:

...bu ayine katılanlar Mesih'in bedeniyle beslenmektedir; onun eti kendilerinin bir parçası haline gelmekte ve onları da Mesih'in parçası haline getirmektedir, aynı zamanda da birbirlerine çok yakınlaşırlar. Mesih'in çarmıhtaki ölümü genellikle Tanrı'ya adanmış bir kurbanlık olarak görüldüğünden, Rabbin Sofrası da sevgili Oğul'un kendini kurban etmesinin simgesi, hatta tekrarı olarak anlaşılabilir (Woodhead, 2004'ten akt. Eroğlu, 2017: 166).

Diğer sakramentler konfirmasyon (Hıristiyanlığa girişi doğrulama, pekiştirme, kutsal ruhu alma), günah itirafı, yağlama, rahip takdisi ve nikah sakramentleridir. *Konfirmasyon* (pekiştirme) ile aday kişi, sahip olduğu lütfu (inayeti) güçlendirip Kutsal Ruh'u almış olur ve kilise ile olan bağlarını da güçlendirerek imanını yaymak ve savunmak için mücadeleye hazır hale gelmiş olur (Tarakçı, 2012: 183-184). Konfirmasyon sakramenti Katolik ve Ortodoks Kiliseler arasında farklı şekillerde uygulanır. Bu törende kullanılacak yağ, *Kutsal Perşembe* günü takdis edilir. Katolik konfirmasyonunda önce, vaftizde söylenen sözler adayın inancını güçlendirmek için tekrarlanır. Sonra, episkopos Kutsal Ruh'un gelmesi için epiklesis (dua) okur ve bu sırada ellerini adayın üzerine koyar. Duanın ardından kişinin alnına daha önce takdis edilmiş olan yağ sürülür. Episkopos elleri adayın başı üzerinde iken “*Tanrı'nın armağanı Kutsal Ruh'la mühürlen*” biçimindeki duayı okur. Ortodoks konfirmasyonunda ise epiklesis okunmasının ardından kutsal yağ alın, göz, burun,

kulak, dudak, göğüs, sırt, el ve ayak gibi –neredeyse tepeden tırnağa- bedeninin birçok organına –herbirinde aynı dua tekrarlanarak- sürülür (akt. Tarakçı, 2012: 187-188).

Günah itirafı, Tanrı adına rahibin, kişinin işlediği günahları bağışlaması ve onu Kiliseyle barıştırmayı anlamına gelmektedir. Günah itirafı sakramenti “dine dönme sırrı”, “tövbe sırrı” ve “barışma sırrı” gibi adlarla da anılmaktadır. Yuhanna İncili’ne (20:23) göre, İsa Mesih çarmıha gerilip daha sonra dirildikten sonra havarilerine görünerek “Kimin günahlarını bağışlarsanız, bağışlanmış olur; kimin günahlarını bağışlamazsanız, bağışlanmamış kalır” demiştir. Böylece, günahları bağışlama yetkisi “*egemenliğin anahtarları*” adı altında İsa’dan havari Petrus’a, Petrus’tan da rahiplere miras olarak geçmiştir (Tarakçı, 2012: 197-198). Günah itirafı başlangıçta –et yememek, çok uzun süre oruç tutmak, banyo yapmamak, toplumdan dışlanma, zincirle dolaşma, saçlarını kestirme, vb. gibi- çok ağır yaptırımları (kefareti) gerektirmiş, ancak yıllar içinde dini sosyallik içinde uygulanamaz duruma gelmiş, en sonunda günümüzdeki biçimiyle yalnızca rahiplere özel olarak itiraf etmeye dönüşmüştür.

Yağlama, bir şifa sakramenti olarak uygulanmaktadır. Bu uygulama ile kişinin küçük veya şartlara göre büyük günahlarının affedildiğine, ölüm esnasında şeytana direnecek kadar ruhunun güçlendirildiğine, acılarının hafiflediğine ve şifa bulduğuna inanılmaktadır. Ortaçağda felç, topallık, körlük, konuşma ve işitme bozuklukları, çeşitli ağrılar, yaralar, zehirlenmeler, cin saldırısı, delilik vb. hastalıkları iyileştirdiğine inanılmakta idi. Katoliklere göre, bu ayin genellikle ölüm döşegindekilere yapıldığı için “son yağlama” olarak tanımlanmıştır (Tarakçı, 2012: 217-222; Eroğlu, 2017: 171).

Rahip takdisi, ekmeği İsa’nın bedenine şarabı da kanına dönüştürerek günahları affetme ayinidir (Tarakçı, 2012: 230). Buna “ruhbanlık” da denmektedir. “Katoliklik ve doğu Hristiyanlığında rahip ataması da bir sakrament olarak kabul edilir. Kilise hiyerarşisi içinde yer alan din adamları bu görevlerine bir üst ruhban

tarafından dini törenler eşliğinde kutsanmak suretiyle atanırlar. Rahipliğe atanan kişi kendisini Tanrı'ya ve cemaatine adanmış sayılır" (Gündüz, 2019: 138).

Nikah (evlilik) konusunda çok farklı yorumlar ve uygulamalar gerçekleşmiş olmakla birlikte bu sakrament 12.yüzyıla gelindiğinde ritüelleri netleşmiş bir kilise töreni durumuna gelmiştir. Bunun öncüsü Peter Lombard'dır (Tarakçı, 2012: 258). Katolik Kilisesi'ne göre ise evlilik (nikah) kendisini tam olarak Tanrı'ya adamaya engeldir ve bu nedenle de evlenen kişi ruhban olamaz (Eroğlu, 2017: 169).

Görüldüğü gibi, Hristiyanlıktaki inanç nesneleri arasında yer alan sakramentler de, tıpkı reliklerde olduğu gibi, Foucaultcu anlamda Hristiyanlık inanç dünyasında inananların davranışlarını düzenlemekte, disipline etmekte ve toplumsal denetim sağlamaktadır. Disiplin ve iktidar mekanizması (dispositifler) sakramentlerin içeriğinde görünür olmaktadır. Sakramentler yine Foucaultcu çerçevede, Hristiyanlığın inananlarını "kategorize etmekte, bir kimlik kazandırmakta, ona herkesin kabul ettiği bir hakikat yasası dayatmakta" ve böylece gündelik yaşam tarzına müdahale etmektedir. Evanjeliklerde (de) bu noktada çok sayıda örnek görülmektedir.

Evanjeliklerce desteklenen bütün bu inanç, düşünce ve yaklaşımlar Amerikan toplumunun dini, sosyal ve politik hayatına özellikle "Sabbath" günü, alkol yasağı ve kölelik tartışmaları bağlamında derinden pratik etkiler yapmıştır. Özellikle Pazar gününün nasıl geçirileceği ile ilgili düzenlemeler posta sistemini, iletişimi, eğlence şekillerini, ibadet süresini, nakliyat ve ulaşım hizmetlerini ve ticareti doğrudan etkilemiştir (Güngör, 2005: 172).

Sakramentler, dini bir "kültürel sistem" olarak kavramlaştıran Geertz'i de haklı çıkarmaktadır. Hristiyanlık dininin kültürel yapısı içinde, bu tür törenler ortak davranış modelleri oluşturmakta ve dinsel toplumu bir arada tutmaktadır. Geertz'in ifade ettiği gibi sakramentler "genel bir varoluş düzenine ilişkin kavramlaştırmaları formüle" etmekte, inananlarında "güçlü, yaygın ve uzun süreli ruh halleri ve motivasyonlar yaratan" bir "semboller sistemi" oluşturmuştur. Geertz, dini bir

simgeler dizgesi olarak tanımlıyordu. Sakramentlerde bu simgeleşmiş inanç dünyası net biçimde görülmektedir. Yine, Hristiyanlığa girişi doğrulama, pekiştirme, kutsal ruhu alma anlamına gelen konfirmasyon, tövbe ettirme (günah itirafı), nikah (evlilik) ve ruhbanlık (rahip takdisi) gibi sakramentler Geertz'in ifade ettiği gibi bir “dinsel güç” oluşturmaktadır.

3.3. Semboller-Simgeler

Din, aynı zamanda kutsalın/kutsalların “tecrübeleri”nden ibarettir. Kutsalın tezahürü doğaüstü varlıklarda, mitolojilerde ve çeşitli nesnelerde sembolleştirilerek ortaya çıkar. Semboller dinlerin anlaşılmasında çok önemlidir (Arık, 2013: 4). Bir başka deyişle, sembolsüz din olmaz ve sembolleri anlamadan dinler anlaşılmaz. Sonuç olarak, iyi bir “sembol okuması” yapamayanlar dini bilemezler.

Din aynı zamanda insanlara nihai anlamda amaç ve anlam sunan bir “*kültürel sistem*”dir. Dinin bireye sunumunda kullanılan en etkili ve en önemli araçlardan biri dini anlatılardır. Bu anlatılar, çeşitli sembolik ifadeleri içerirler (Arık, 2013: 7).

Nesneler sembollerle temsil edilir, bir başka deyişle, semboller nesneleri işaret eder ya da onu gösterirler. Dinlerin kullandığı hemen hemen her “kavram” da bir semboldür. Kurumlar, doktrinler, pratikler de dinin temsilleri ve dışa vurumlarıdır. Din açısından bakıldığında her sembol, kurum, tören vb. bir dini gerçeği ifade eder. Dindeki semboller “lisan” dediğimiz dini kavramlar; ayinler; ibadet biçimleri; doğaya ilişkin semboller ve insan yapımı sanat sembolleri olarak özetlenebilir (Arık, 2013: 7-9).

Semboller, aynı zamanda inanç nesnelerini anlamlandırır. “İşaret ettiği” ya da “anlam verdiği” ölçüde önem taşır. Örneğin, bir Hristiyan’ın biçimsel olarak istavroz çıkarması haçı çağrıştırır, her sembolik modelin başka bir nesne ya da anlamı çağrıştırdığı gibi.

Mümin, kendi bedeninin üzerine kurtarıcı işkencenin aletini çizer; çarmıha gerilmiş tanrıyla bilinçli olarak özdeşleşerek kendisini kutsallaştırır. Hareket, mensup olmanın kanıtı ve tezahürü olduğundan, mümin, dışarıdan kendisini işaretlese de, içeriden bir inanç ve esasen katılım edimi gerçekleştirir (Lefebvre, 2015: 301, 302).

Lefebvre'in haçın işkence aleti olması, çarmıha gerilmiş tanrıyla sembolik olarak özdeşleşme ve kendisini işaretleyerek aidiyet duygusu geliştirme biçimindeki açıklamalarını Jensen'de de görmekteyiz. İstavroz çıkarma aynı zamanda kültürel yeniden yapılanmaya da katkı sağlamaktadır.

Haç, bir işkence aleti olarak kullanılan istavrozun simgesel bir temsili; yol haritalarında ise nerelerde kilise bulunduğu fihrist olarak (*indexical*) göstergesi; bir sembol olarak Hz. İsa'nın çektiği acılara ilişkin tüm hikâyenin temsili olabilmektedir (Jensen, 2012: 400)

Hristiyanlığın inanç nesnelerini Geertz'in antropolojik “kültürel sistem” kavramı çerçevesinde değerlendirdiğimizde, bunların birer “kültürel aygıtlar” olduğunu vurgulamamız gerekmektedir. Çalışmamızın başında (bkz. Bölüm II) ayrıntılı olarak incelediğimiz Geertz'in yaklaşımı, simgelerin kültürel fonksiyonlarından daha çok insanlar üzerindeki etkilerinin önemli olduğudur. Hristiyanlıktaki bu semboller de, Geertz'in vurguladığı biçimde, bu dinin inananları üzerinde bir “düşünümsellik” yani dünya hakkında düşünme biçimi inşa etmektedir. Geertzci yaklaşımla, Hristiyanlığın kullandığı kurumlar, doktrinler, pratikler, sakramentler (törenler: vaftiz, evharistiya), relikler (kutsal inanç nesneleri: ekmek-şarap, su, İsa'nın çarmıha gerilirken başına takılan dikenli taç, kefen bezi, yüzünün silindiği peçete, bebekliğindeki sünnet derisi, kundak bezleri, saç telleri, göbek kordonu, süt dişleri; Meryem'e ait eşya ve giysiler), kavramları anlatan “dil”, doğaya ilişkin ya da insan yapımı sanatsal sembollerin (haç, ikonalar, tapınaklar) “*anlam yoğunlaştırıcı*” ve “*anlam taşıyıcı*” oldukları ortadadır. Geertz'in yaklaşımına göre, simge ve semboller birer kültürel uyumlaştırma aracı olarak, bunlara çok sıkı biçimde bağlı olan insanların, başa çıkmakta en çok zorlandıkları kaotik durumları aşarak “hayatta kalmalarını” sağlar. Hristiyanlığın

kullandığı doktrinler de kültür kalıpları ve simge setlerini oluşturan kültürel kalıplardır.

Yine, dini bir “*anlam alanı*” olarak tanımlayan Geertz’in kavramsal çerçevesine göre, bu sayılanlar bir “toplumsal eylem” (daha doğrusu “dinsel toplumsal eylem”) aygıtıdır ve “*dinsel siyasallaşmanın*” da araçlarıdır. Hristiyan dünyasının tamamını kapsayan ve dinsel yaşamın “göstergeleri” olan bu semboller ve kutsal inanç nesneleri “dinsel toplumsal eylemin” sınırlarını işaretleyerek, belirler; dinsel (ve dolaylı olarak da siyasal) otoritenin temsilini sağlar; ikna etme retorisi, sadakat ifadesi ve karşı çıkma kayıtlarının rotasını oluşturur. Hristiyanlık dünyasındaki kutsal nesnelerin içerdiği anlamların, diğer dinler açısından aynı biçimde değil, farklı biçimde yorumlanması doğaldır. Bunu da, Geertz’in etkilendiği Schutz’un “çoklu gerçeklikler” kuramı çerçevesinde değerlendirmek anlamayı kolaylaştırmaktadır. Bu kurama göre, insanın “anlam alanı” (“*algıladığı gerçeklik*”) diğer kültür ve toplumlara göre büyük farklılıklar gösterir. Yani, “ilişkili olunan alan” o insanın ya da toplumun “kendi gerçeğini” oluşturur. Bir başka deyişle, başka bir dine göre anlamsız görünen ayinler, kutsallaştırılan inanç nesneleri ve semboller diğer din ve onun inananları tarafından tek gerçek olarak algılanabilmektedir.

Hristiyanlığın inanç nesnelerini Foucault’nun “toplumsal denetim” kavramı çerçevesinde değerlendirdiğimizde ise, bunların birer “iktidar teknikleri” olduğunu görmekteyiz. Foucault iktidarın “uygulanmasını”, “işlemesini”, “iktidar metafiziğini” ve “iktidar ontolojisini” dini alanda da kullanmaktadır. O toplumsal denetim yaklaşımını dini alanda (örneğin dini ayin, nesne ve semboller örneğinde), -sürüye benzettiği- inançlı kitleleri toparlama ve kontrol altında tutma biçiminde ortaya koymaktadır. Önceki bölümlerde (2.2. ve 4.1.2’de) değindiğimiz bu açıklamaları Hristiyanlık temelinde ele aldığımızda, modern ya da disipline edici iktidar karşımıza

“pastoral iktidar” (bireyselleştirici iktidar) olarak çıkmaktadır. Onun değerlendirmesi, tanrının/peygamberin/kralın sürüyü toparlayan bir çoban ve takipçiler kitlesinin de bir sürü olduğu biçimindedir. Foucault *Özne ve İktidar*’da açık ve net olarak Davud peygambere atıfta bulunarak “Tanrı Davud’a sürü toplama görevini vermişti” (Foucault, 2011: 29) demektedir. Onun “pastoral iktidar tekniğine” göre, çobanlık görevini yerine getiren güç, yalnızca bir toprak parçası üzerinde değil, bir araya getirdiği, yol gösterip önderlik ettiği sürü üzerinde iktidarını kullanmaktadır. Foucault, İsa’nın da iyi bir çoban olarak adlandırıldığını vurgulayarak, çoban ile -“koyun” olarak tanımladığı- inananları arasında tek tek günah ve sevap takası olduğunu ifade etmektedir. Hatta, “koyunların günahı da çobana yüklenmektedir.” Dini otorite ya da dinin siyasallaşmasını (tam bağımlılık ve iktidarın bireyselleşmesini) tam da bu noktada, çoban-koyun ilişkisinde görmekteyiz.

Hristiyanların sakramentlerini (dini törenlerini) yaptıkları bina kadar Hristiyan topluluklarını da simgeleyen “Kilise”, Foucaultcu çerçevede, “dispositif” adını verdiği birer dini mekanizmadır. Hristiyanlığın iktidarı ve iktidar stratejileri Kilise kurumunca belirlenmekte ve uygulanmaktadır. Bu dispositifin (düzenegin, mekanizmanın) içine sakramentler (ayinler), relikler (kutsal nesneler) ve semboller de dâhildir. Dispositif bir başka biçimde *episteme* yani bilme biçimidir. Hristiyanlar, inançlarının pratiklerini ve özünü bu mekanizmayı oluşturan ögeler aracılığı ile “bilmektedirler.” Dini tâbi kılma, iktidar metafiziği bu ögelerle işler hâle gelmekte ve sürmektedir. Revel’in (2012a: 64) aktarımına göre, Foucault’nun dispositifi, tâbi kılma tekniklerini, bilgi düzeneklerini ve cinsellik düzeneklerini içeren iktidarın maddi aygıtlarını kapsamaktadır. Katolik mezhebindeki katı evlilik kurallarının Foucault’nun cinsellik dispositifine en tartışmasız örneği oluşturduğunu söyleyebiliriz. Onun “biyoiktidarı”, dinsel damardan da gündelik yaşama sızmakta ve normlar koymaktadır.

Foucault iktidarın –kendi meşruiyetini sağlama konusunda- “rızaaya dayanmadığını”, otomatik olarak “durmadan devam eden” bir rızanın ürünü olduğunu savunmaktadır (Foucault, 2011: 79). Hristiyanlığın çocuk yaştaki vaftizleri benimseyen geniş kesimindeki vaftiz uygulamasını bu görüşe en uygun örneklerden biri olarak belirtebiliriz. Anatomo-siyaset ile biyo-siyaset kavramlarını³⁴, “bedenleri de disipline etmeye yönelik” bir “gözetleme teknolojisi” olarak cinsellik ve üreme noktasında birleştiren (Foucault, 2011: 153) düşünürün kavramsallaştırmasını sakramentlerde de görmekteyiz. Sakramentleri “*dinsel-anatomi*”[®] olarak adlandırmanın uygun olduğunu düşünüyorum.

Foucault (2011: 152), 18. yüzyıldan itibaren “insan yaşamının bir iktidar nesnesi olduğunu” söylüyordu ve bu “Biyo-İktidar (Siyasi Anatomi)” kısmında geniş biçimde ele almıştık. Bu noktada “nesnelerin siyaseti” ve “sosyal determinizm” kavramlarına da değinmek gerekmektedir. Winner (2014), teknoloji ile sosyal ve ekonomik sistemin bütünleşerek “sosyal determinizme” yol açtığını söylemektedir. Ona göre, teknolojilerin bir kısmı özü itibarıyla siyasidir ve buna “nesnelerin siyaseti” adını vermektedir. Sennett bunun somut örneği olarak Romalıların “çarmıha germe” işkencesini ve “Hristiyan idamlarını” göstermektedir.

Çark ya da vücudu geren aletler gibi ölüm makineleri, halkın kurbanın kaslarının parçalanmasını görebilmesi ve kurbanın çığlıklarını duyabilmesi için ölümü mümkün olduğunca erteler. (...) İşkencenin dini ve bir anlamda da hayırlı bir amacı vardı: suçluya cehennemden derinliklerinden kurtulmak için günahı itiraf etme ayinine katılma konusunda son bir şans sunuyordu (Sennett, 2014: 267-268).

Hristiyanlık simgeciliğinde bir “*inanç nesnesi*” olan haç, İsa’nın da simgesel tarihine işaret eder. Jung da (2018: 391) bu görüştedir. Ona göre, İsa’nın haça gerilmesi ağaç

³⁴ Foucault, anatomo-siyaset ile biyo-siyaset kavramlarının birleştirmeye “*Siyasi Anatomi*” adını vermektedir (Foucault, 2011: 151).

simgesiyle birleşmesidir, “Hıristiyan simgesinde ağaç ölüdür ve haç üzerindeki adam da ölmek üzeredir.” Groys (2020: 126) ise, İsa’nın, Romalılar tarafından suçlu ilan edilirken Yahudiler tarafından da kâfir ilan edilmesi nedeniyle çarmıhın hem bir cezalandırma aracı hem de bir kurtuluş aracı olarak “ikili bir işleve sahip olduğunu”, bu nedenle de “dünyevi âlemin ilahi inayetle değiş tokuş edilebileceği bir çıkış noktasına dönüştüğünü” ileri sürer. “İşte bu nedenle çarmıh, yine bir hazır-nesne olarak Avrupa kültürünün yüreğine işlemiştir.”

Jensen, modellerin grafiksel ya da matematiksel olmadığını, bunların pek çok öykü ve anlatılarda yaşadığını söylemektedir. Böylece, semboller (modeller) ister grafiksel, ister matematiksel ya da sözel olsun tüm biçimleriyle insanlar arasında bilgilerin, umutların ve tüm kültürel değerlerin taşıyıcısı olurlar. Jensen, sembollerini “meczazları demirleyen” ve “kavramsal harmanları özetleyen” birer “akıl dışında kalan birer cihaz/aygıt” olarak tanımlar. Aslında bu tanımlama ile semboller, *maddi kültürün taşıyıcısı değerler olmaktadır*.

Peter B. Clarke, “Davranış kuralları ve arınma sistemi gibi dini geleneklerde ve uygulamalarda modeller yine kavramsaldır ve çoğunlukla hikâye formatında veya tefsiri bir anlatım şeklinde gelirler. Buradan da anlaşılmaktadır ki, modeller çoğunlukla sembolik olarak ve dilbilim yönüyle aracılık ederler” (Jensen, 2012: 400) demektedir.

Hıristiyanlık inancındaki sembolik bir istavroz hareketi, *zihinsel izlenimin nesneleşmesi*, haç ile özdeşleşme, daha önce çarmıha gerilerek kendi yerlerini aldıklarına inandıkları İsa’nın yerini alma eylemi ve gerçeğin yansımasıdır.

İnanç nesneleri arasında imge ve sembolik hareketlerin yanısıra ikonlar, resimler ve kilise de vardır. Tüm tapınaklar kutsalın betimlemeleridir. Örneğin, İslami inanışta camiler ve Kâbe için “Allah’ın evi” denmektedir, dolayısıyla Allah’ın

huzurunda birleşmenin göstergeleri olmaktadır. Kilise de, kutsal sembol olmanın çok ötesine geçmiş, siyasal ve yasal otoritenin bile yerini almıştır. Özellikle ortaçağda “siyasi otorite” olarak krallık otoritesiyle yıllarca, “yasal/hukuksal otorite” olarak da engizisyon mahkemeleri kurarak özellikle bilim, bilim dünyası ve bilim insanlarıyla savaşımıştır. Kilisenin, dini kutsal sembol olmasının çok ötesine geçmesini Lorenz’in, “sembol, sembolleştirdiği şeyden uzak düşmüş haldedir” sözü ile açıklamak da mümkündür.

“Sembol” (simge), sembolleştirdiği şeyden alabildiğine uzak düşmüş haldedir; ve seremoninin kaynağı, hem eylemin bir bütün olarak “tiyatro oyunu” biçimde sergilenişi hem de eylemin aşıkâr şekilde salt kendisi için, yani kendi kendisinin amacı olarak gerçekleştirilmesi yüzünden, karşımıza iyice örtük, motivasyonları belirsiz bir şekilde çıkar (Lorenz, 2008: 283).

İkonlar da belirttiği şeyi doğrudan temsil eden, canlandıran, birer “görüntüsel göstergelerdir.” Baudrillard (2014: 18) bunların “ölümcül bir güce” sahip olduğunu ve Hristiyanlıktaki dinsel ikonaların Bizans ikonalarına benzeyen ve Tanrının ilahi kimliğini yok etmeye çalışan modelleme olduğunu ileri sürer (Baudrillard, 2014: 18).

Öldürücü bir güce sahip bu imgeye gerçeğin görünen ve algılanabilen yanlarını sunan yeniden canlandırmanın diyalektik gücüyle karşı çıkmaktadır. Batı, bu yeniden canlandırma olayının önemine ya da göstergenin derin bir anlama sahip olabileceğine, bir göstergenin, bir anlamın yerini alabileceğine ve bir şeylerin –bu tabii ki Tanrıdır- bu değiş tokuşun gerçekleşmesini sağladığına tüm kalbi ve iyi niyetiyle inanmaktadır. Tanrı bile simüle edildikten, Tanrıya olan inanç, göstergelerine indirgenebildikten sonra gerisini varın siz düşünün! (Baudrillard, 2014: 18).

Maigret’e göre de, **ikonalar** birer “görüntüsel göstergelerdir” ve belirttikleri nesneyi doğrudan temsil ederler, onları canlandırır. Örneğin, geometrik bir çizgiyi canlandıran, kurşunkalemle çizilmiş bir çizgi, bir resim ve bir fotoğraftır (akt. Rifat, 2019: 31). İkonlar görüntüsel göstergeler olarak “doğal”dır, çünkü betimlenecek (yerine geçeceği) nesnelere benzemektedir (Maigret, 2014: 59).

İnanç nesneleri olan tapınakların bu sembolik etkileri çok eski tarihlerde de benzer nitelik taşıyordu. Örneğin, Budist tapınakları “cennetin girişi” olarak görülür ve evrensel olarak nitelendirilirdi. Geleneklerle dolu cennet betimlemeleri tapınağın üst kısmına çizilirdi. Çiçekler, tütsü kapları, müzik aleti çalan tanrı figürleri duvarlara resmedilmiştir (akt. Eycil ve Us, 2019: 86).

Kilise, Hristiyanların dini törenlerini (sakramentlerini) yaptıkları binayı ve Hristiyan topluluğunu simgelemektedir. Katolik ve Ortodoks kiliselerinde İsa, Meryem ve havarilerin, azizlerin, dini büyüklerinin ikonaları, figürleri yer alırken, Protestan kiliselerinde yalnızca haç yer almaktadır (Arık, 2013: 29). Katolikler 17. yüzyıla kadar kiliseyi İsa’nın “bedeni” yahut “gelini” olarak anlamlandırmışlardır. Uzunca bir süre İsa’nın bedeninden Hristiyan toplumunun bütünlüğünü anlatan bir imge olarak yararlanılır. İsa’nın çifte bedeni, *corpus christi* (Hristiyan toplumu) ve *corpus mysticum* (kilise) olarak anlam kazanır (akt. Seferoğlu, 2019: 4). Kiliseyi İsa’nın bedeni olarak kabul eden Katolikler için İsa’ya inananlar da onun organlarını temsil eder. Bu kilisenin reisi Havarî Petrus, halifesi ise Papalardır. Ortodokslar açısından da Kilise İsa’nın bedeni, kutsal ruhun mabedi ve Tanrı’nın cemaatidir. Protestanlara göre ise, Tanrının sözünün sunuluşunu (teslis) benimseyip, sakramentlere katılarak manevi dünyalarını bu iki şeye adayan İsa’yı Mesih olarak kabul eden insanlar topluluğudur (Dikme, 2019: 14). Protestanlara göre ise, Kilise teslis ve sakramentleri benimseyen inananların Hz. İsa’ya sadakat gösterdikleri insan topluluklarının temsilidir (Arık, 2013: 29).

Geertz’e göre, dinsel eylemin özünü simgeler oluşturduğu gibi “inandırıcı dinsel otorite” de oluşturmaktadır (Geertz, 2010: 136). Hristiyanlıktaki dinsel otoriteyi temsil eden de Kilise olmuştur. Kilise, Hristiyanlığın simgesel düşüncelerini kendisi ile kurumsallaştırmıştır. Geertz de bunu ifade etmektedir: “Fikirlerin yalnızca

toplum içinde entelektüel bir varlığa kavuşmaları değil, bir bakıma, maddesel bir varlığa da kavuşmaları için kurumsallaştırılmaları gerekir” (Geertz, 2010: 346).

Kilisenin Hristiyanlığın kurumsallaşmış “dinsel otoritesi” olması dinin gücünü temsil etmesinden kaynaklanmaktadır. Geertz, dinin sahip olduğu iki önemli boyuttan birinin “güç” olduğunu (diğeri “kapsam”) söylemektedir (akt. Clarke, 2012: 38). Bu güç Hristiyanlıkta Kilise tarafından temsil edilmektedir. Buraya tekrar döneceğiz.

Kilise (Eglise=Church) kelimesi, antik Yunan’da Site yöneticisinin (şefinin) çağrısı/daveti üzerine halkın toplanması anlamına gelen Ekklesia’dan alınmıştır (Besnard, 2011: 171). Yıllar boyu, resmi bir Yeni Ahit ve tanınan bir Kilise yoktu. İlk kez M.S. 130’larda, Antakyalı Ignatius tarafından Hristiyanlık olarak adlandırılan yeni dinin içeriği, ne olduğu ve kuralları hakkında tartışmalar başladı. Önemli ilk tartışma, Hristiyan olmak isteyen kişinin önce Yahudi olması, Yahudi olması için de mevcut inancına değiştirerek ve Yahudilerdeki gibi sünnet olmasının gerekip gerekmediği konusu idi. Bu yüzden Kilise’nin, havariler, piskoposlar ve rahipleri gibi, ilk üyeleri çoğunlukla Yahudiler olmuştur (Llyod, 2008: 202-203). Günümüzde Kilise iki şeyi sembolize eder, 1- İsa’nın yolunu benimsemiş, Hristiyan olanların bir yerde meydana getirdiği topluluk ve 2-Hristiyanların dini törenlerini ve ibadetlerini yaptıkları binayı (akt. Dikme, 2019: 14). Hristiyan kilisesinin kuruluşu, Ahit, seçilmiş halk, Yahve’nin mabedi, Mesihî Krallık kavramlarıyla Tevrat tarafından hazırlanmıştır. Kilisenin kurumsal ve teolojik yapısını, ana esaslar itibariyle, *İnciller*, *Resullerin İşleri*, *Mektuplar* ve *Yeni Ahit* oluşturmaktadır. Hiyerarşik bir kurum olarak Katolik Kilisesi “Allah Cemaati” tarafından yani papa, patrikler, kardinaller, piskoposlar, laik ve dini papazlar, papaz adayları ve laikler tarafından temsil edilmiştir (Besnard, 2011: 171).

Lefebvre, günümüzde katedrallerin sembolizmini, şeytanları ve tanrısal figürleri kimlerin ciddiye aldığını ya da bunları dramatik gördüğünü sormaktadır. Semboller hem açığa çıkardığını hem de aynı zamanda gizlediğini ileri süren Lefebvre'e göre, “*nesneler dünyası*”, sokakta kendini gösterdiği haliyle, en önemli konu başlıklarından birini, yani işaret sistemlerinden birini oluşturur. Sokakta meta kendini sunarken, ticari özünü gizler (Lefebvre, 2015: 329).

Başlangıçta Yahudilik'te olduğu gibi Hristiyanlık'ta da putun olmadığı ancak zamanla İsa'nın “görünmeyen” Baba'nın sureti yerini almasıyla bu durumun genel kabul gördüğü ve yaygınlaştığı belirtilmektedir. “Özellikle keşişler, suret taziminde büyük rol oynamıştır. Resim kültü Doğu'da 6. Yüzyılda bugünkü yaygınlığına ulaşmıştır. Bu durum II. İznik Konsili'nde (787) dogmatik esaslara bağlanmıştır. Bu süreçte ikona kültü büyük anlam kazanmış, ikonalara mucizeler atfediler olmuştur” (Arık, 2013: 25). Hristiyanlıkta en yaygın dini sembol ise haçtır.

M.S. 325 yılında İznik Konsili'nde alınan kararla Hz. İsa'nın beşeriyetinin günahlarına kefarete olarak geldiği ve çarmıha/haça gerildiği doktrin olarak kabul edilmiş, daha sonra bu karar M.S. 451'de Kadıköy Konsili'nde tekrar vurgulanmıştır (Aydın, 1995'den akt. Arık, 2013: 29-30).

Sokrates'in yaşadığı klasik (eski) çağ “çok tanrılı” inançların egemen olduğu dönemdi. Olympos dağındaki yarı-insan tanrılarla insanlar aynı yaşam alanını paylaşıyor, birbirleriyle konuşuyor ve evleniyorlardı bile. Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*'de tek tanrılı (semavi) dinlere geçince de *tanrı-insan özdeşliğinin* sürdüğünü, Hz. İsa'nın tanrının oğlu hatta kendisi olduğunu vurguladıktan sonra, “Yakın çağlarda,

Hazreti İsa'nın ya da Adem Baba'nın *ten rengi* tartışılmaya başlanınca, işler kızıştı, *inanç kaleleri* iyice sarsıldı” demektedir (Güvenç, 2018: 412)³⁵.

Güvenç, “*ikonaları*” tasarlayan sanatçıların kutsalları da kendilerine benzetmesi gerçeğine şöyle dikkat çekmektedir:

Adem Baba ile Hava Ana'mızın hangi amaç veya maksatla yaratıldığını hâlâ bilemiyoruz. Oysa *ikonaları* tasarlayan sanatçıların, kutsal yüceleri hep kendilerine benzettiklerine tanık oluyoruz. Çin Buda'sı Çinliye, Hint Buda'sı Hintliye, Göktürk Buda'sı Türk'e benzer. İnsan, gücüne inandığı kişiyi çoğu zaman kendi yanına almış ama yenilgiyi önleyememiştir. Düşmanların da tanrıları vardır (Güvenç, 2018: 412).

Dostoyevski'nin *Ölümler Evinden Anılar* adlı romanında da *ikona*, *kandil*, *haç* ve *okunmuş su* gibi Hristiyan inanç nesnelerinin nasıl kullanıldığını görmekteyiz:

“Odanın ortasına, temiz havluyla örtülmüş masa üzerine bir **ikona** koydular, ikonanın önünde **kandil** yakıldı. Nihayet **haçıyla**, yanında **okunmuş su** olduğu halde papaz geldi. Bir süre ikonanın önünde dua ettikten sonra mahpusların karşısında durdu, onlar da dine karşı içten bir sevgiyle birer birer papazın uzattığı **haçı öptüler**. Daha sonra papaz sırayla koğuşlarımızı gezdi, okunmuş suyu serperek kutsadı; mutfakta, nefisliğiyle şehirde bile ün salmış ekmeklerimizi övünce, mahpuslar hemen fırından yeni çıkmış ekmeklerden iki tanesini seçerek sakatlardan biriyle papazın evine yolladılar. **Papazla haçını**, karşıladıkları gibi, aynı **saygıyla** uğurladılar” (Dostoyevski, 2019: 168).

Hristiyanlığın kutsal nesneleri (relikler) ve ayinleri (sakramentleri) Kiliseyi “görünür” yapmakta ve bu görünürlük sayesinde Kiliseyi sembolik olarak ortaya çıkararak kurumsallığını inşa eder. Kilisenin sakramentlerini tekrara dayalı olarak düzenli biçimde gerçekleştirmesi Hristiyanların yaşamlarına önemli bir etki yapmaktadır. Bu etki onları doğumlarında yakalar, ölümlelerinden sonrasında da devam

³⁵ İtalik vurgulamalar bana ait-HC.

eder. Bu sayede, Kilisenin havarisel geleneği, bu kurallar bütünü ile yaşamlarına müdahale ve disipline etme imkânı sunar.

Dinsel otoritenin merkezinde yer alan Kilise, bu otoritesini büyük yetkilerle donatılmış farklı din “görevlileri” eliyle yürütür. Bu din görevlileri, Foucaultcu ifadeyle dinsel tahakkümün ve “toplumsal denetimin” aygıtlarıdır (dispositifleridir). Bağlama ve çözme yetkisine sahip olan dünyevi kilisenin bu yetkiyle günahkârlar ve azizleri “belirlemesi”, kimin kilisede olduğuna, kimin olmadığına karar vermesi, kilise öğretisine çıktığına karar verdiği kişileri geçici ya da sonsuz bir süre için cemaatten atması, aforoz uygulaması, istediği zaman bu kararı kaldırması Konsil kararlarında çokça mevcuttur. Thomas Aquinas, *Summa Theologia* adlı eserinde tüm kilise mensuplarının tanrı nezdinde aynı düzeyde olmadığını, ruhbanların sayılan görev ve yetkileri nedeniyle üstün konumda olduklarını belirtmektedir (Summa Theologica, Supplement, 34: 1-3). Foucaultcu kavramlarla “toplumsal denetim” ve “otorite/iktidar” inşası, papazlar ve rahipler eliyle (*papaz otoritesi*) yapılmakta, kilise de böylece kendi dinsel ve toplumsal iktidarını kurmaktadır. Günümüzde böyle bir maddi alışverişin olmadığı ileri sürülse de kilisenin geçmişte *endüljans* satışını maddi çıkarlar için kullandığı sabittir. Tekrar kısaca özetlemek gerekirse tövbe sakramentinde Katoliklerin uyguladığı endüljans suç ve günahların karşılığında kilisenin verdiği maddi cezanın adıdır. Bunun itiraf etme, itirafın din adamına yapılması ve verilen maddi ceza gibi üç boyutu vardır. Endüljans sakramentinde kişinin inancını güçlendirmek ve suçunu tekrarlamaması amacını taşımakta; kilise, itirafçı günahkârın bağışlanması için dua etmekte günahkârın bağışlanması için de kefareti gibi maddi ceza talebinde bulunmaktadır. Katolik kilisesine göre ölen kişinin “küçük günahları” varsa Araf adı verilen bir yerde cennete girmek için hazırlanırlar. “Hristiyan geleneğinde cennetle cehennem arasında bir ara mekân olan Araf”ın

varlığına da inanılır. Genel Hristiyan itikadına göre Araf ölümden sonra günahkârların son arınma yeri olarak düşünülür” (Gündüz, 2019: 132). Burada da cehennem ateşinden kurtulamazlar fakat bir “arındırıcı ateşle” arınırlar! Bir nevi küçük cehennemde, esas cehennemden kurtulmuş olurlar. Ortaçağdaki büyük veba salgınının neden olduğu kitlesel ölümler karşısında Katolik kilisesi böyle bir çözüm bulmaya çalışmış, Araf ve endüljans anlayışı ortaya çıkmıştır. Doğal olarak, Reform Hareketi bu uygulamalara da şiddetle karşı çıkmıştır. Katolik kilisenin Nikâh sakramenti evharistiya ile birlikte yapılmakta ama öncesinde yine “günah çıkarılması” (tövbe) tercih edilmektedir. ‘Kilise huzurunda evlilik kararlarını onaylayan çiftler nikâh sırrını³⁶ birbirlerine karşılıklı olarak verirler. Doğru kiliselerinde ise, eşlerin onayları alındıktan sonra, eşlerin başlarına sırayla taç koyarak evlilik sırrını veren papazdır. Nikâh sakramentinin duasında eşlerin Kutsal Ruh’u aldıklarına inanılır” (Lannito, 2006: 205).

Hristiyanlığın bu sakramentlerinin Kiliseyi nasıl “görünür” yaptığı ve bu görünürlük sayesinde kurumsallığını sağlayarak Hristiyanların yaşamlarını doğumlarından ölümlerine kadar ve hatta ölümlerinin sonrasında bile nasıl etkileyerek müdahalede bulunduğu, disipline ettiği net biçimde görülmektedir.

³⁶ Sakramentin Yunanca karşılığı olan “musterion” sır anlamına gelmektedir. Pavlus’a göre, İsa Mesih de bir sır yani sakramenttir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu tez çalışması sosyoloji, din sosyolojisi ve din antropolojisi açılarından “Foucault’nun ‘*Toplumsal Denetim*’ ve Geertz’in ‘*Kültürel Sistem*’ Kavramı Çerçevesinde Hristiyanlığın ‘*İnanç Nesnelerinin*’ Kullanımı”nı incelemektedir. Hristiyanlıktaki inanç nesneleri, dinsel ve toplumsal yaşam alanında nasıl bir toplumsal denetim sağlamakta ve nasıl bir kültürel sistem oluşturmaktadır? Bu sorunun yanıtı Foucaultcu ve Geertzci literatür temel alınarak, ilişkili diğer kavramsal dünyayı da içerecek biçimde geniş bir çerçevede aranmıştır.

Clifford Geertz, dini, genel bir varoluş düzenine ilişkin kavramlaştırmaların formüle edilmesiyle insanlarda güçlü, yaygın ve uzun süreli ruh halleri ve motivasyonlar yaratan, bunları bir gerçeklik halkasına (halesine) sararak geçmiş gibi görünmesine yol açan semboller sistemi olarak tanımlamaktadır. Geertz’in tanımındaki tüm bu unsurları Hristiyanlığın özünde ve uygulamalarında (sakramentlerinde, reliklerde ve sembollerinde) görmekteyiz.

Hristiyanlığın inanç nesnelerini Geertz’in antropolojik “kültürel sistem” kavramı çerçevesinde değerlendirdiğimizde, bunların birer “kültürel aygıtlar” olduğunu vurgulamamız gerekmektedir. Geertz’in yaklaşımı, simgelerin kültürel fonksiyonlarından daha çok insanlar üzerindeki etkilerinin önemli olduğudur. Hristiyanlıktaki inanç nesneleri de, bu dinin inananları üzerinde bir “düşünümsellik” yani dünya hakkında düşünme biçimi inşa etmektedir. Geertzci yaklaşımla, Hristiyanlığın kullandığı kurumlar, doktrinler, pratikler, sakramentler (törenler: vaftiz, evharistiya ve sözde sakramentler), relikler (kutsal inanç nesneleri: ekmek-şarap, su, İsa’nın çarmıha gerilirken başına takılan dikenli taç, kefen bezi, yüzünün silindiği peçete, bebekliğindeki sünnet derisi, kundak bezleri, saç telleri, göbek kordonu, süt dişleri; Meryem’e ait eşya ve giysiler), kavramları anlatan “dil”, doğaya

ilişkin ya da insan yapımı sanatsal sembollerin (haç, ikonalar, tapınaklar) “*anlam yoğunlaştırıcı*” ve “*anlam taşıyıcı*” oldukları ortadadır. Geertz’in yaklaşımına göre, simge ve semboller birer kültürel uyumlaştırma aracı olarak, bunlara çok sıkı biçimde bağlı olan insanların, başa çıkmakta en çok zorlandıkları kaotik durumları aşarak “hayatta kalmalarını” sağlar. Hristiyanlığın kullandığı doktrinler de kültür kalıpları ve simge setlerini oluşturan kültürel kalıplardır.

Yine, dini bir “*anlam alanı*” olarak tanımlayan Geertz’in kavramsal çerçevesine göre, bu sayılanlar bir “toplumsal eylem” (daha doğrusu “dinsel toplumsal eylem”) aygıtıdır ve “*dinsel siyasallaşmanın*” da araçlarıdır. Hristiyan dünyasının tamamını kapsayan ve dinsel yaşamın “göstergeleri” olan bu semboller ve kutsal inanç nesneleri “dinsel toplumsal eylemin” sınırlarını işaretleyerek, belirler; dinsel (ve dolaylı olarak da siyasal) otoritenin temsilini sağlar; ikna etme retoriği, sadakat ifadesi ve karşı çıkma kayıtlarının rotasını oluşturur. Hristiyanlık dünyasındaki kutsal nesnelerin içerdiği anlamların, diğer dinler açısından aynı biçimde değil, farklı biçimde yorumlanması doğaldır. Bunu da, Geertz’in etkilendiği Schutz’un “çoklu gerçeklikler” kuramı çerçevesinde değerlendirmek anlamayı kolaylaştırmaktadır. Bu kurama göre, insanın “anlam alanı” (“*algıladığı gerçeklik*”) diğer kültür ve toplumlara göre büyük farklılıklar gösterir. Yani, “ilişkili olunan alan” o insanın ya da toplumun “kendi gerçeğini” oluşturur. Bir başka deyişle, başka bir dine göre anlamsız görünen ayinler, kutsallaştırılan inanç nesneleri ve semboller diğer din ve onun inananları tarafından tek gerçek olarak algılanabilmektedir.

Geertz’e göre, dinsel eylemin özünü simgeler oluşturduğu gibi “inandırıcı dinsel otorite” de oluşturmaktadır. Hristiyanlıktaki dinsel otoriteyi temsil eden de Kilise olmuştur. Kilise, Hristiyanlığın simgesel düşüncelerini kendisi ile kurumsallaştırmıştır. Geertz de bunu ifade etmektedir: “Fikirlerin yalnızca toplum

içinde entelektüel bir varlığa kavuşmaları değil, bir bakıma, maddesel bir varlığa da kavuşmaları için kurumsallaştırılmaları gerekir.” Kilisenin Hristiyanlığın kurumsallaşmış “dinsel otoritesi” olması dinin gücünü temsil etmesinden kaynaklanmaktadır. Geertz, dinin sahip olduğu iki önemli boyuttan birinin “güç” olduğunu (diğeri “kapsam”) söylemektedir. Bu güç Hristiyanlıkta Kilise tarafından temsil edilmektedir.

Foucault da dini çok farklı biçimlerde ele alırken, “dinin baskıcı doğası” kavramını özellikle vurgular. Hristiyanlık üzerinden değerlendirme yapan Foucault’ya göre din, Batı’da delilik ve tıbbı yorumlayan ve etkileyen kültürün bir parçasıdır. Ona göre, dini cezalandırmalar dinin temelidir. Bu değerlendirmeler Hristiyanlığın sakramentlerinde (ayinlerinde), özellikle aforoz etme (tersi biçimde, günah bağışlama), yağlama, İsa’ya atfedilen diriltme vb. olgularda net biçimde görülmektedir.

Hristiyanlığın inanç nesnelerini Foucault’nun “toplumsal denetim” kavramı çerçevesinde değerlendirdiğimizde, bunların birer “iktidar teknikleri” olduğunu görmekteyiz. Foucault iktidarın “uygulanmasını”, “işlemesini”, “iktidar metafiziğini” ve “iktidar ontolojisini” dini alanda da kullanmaktadır. O toplumsal denetim yaklaşımını dini alanda (örneğin dini ayin, nesne ve semboller örneğinde), -sürüye benzettiği- inançlı kitleleri toplama ve kontrol altında tutma biçiminde ortaya koymaktadır. Toplumsal denetim, modern ya da disipline edici iktidar Hristiyanlık temelinde karşımıza “pastoral iktidar” (bireyselleştirici iktidar) olarak çıkmaktadır. Onun değerlendirmesi, tanrının/peygamberin/kralın sürüyü toparlayan bir çoban ve takipçiler kitlesinin de bir sürü olduğu biçimindedir. Foucault açık ve net olarak Davud peygambere atıfta bulunarak “Tanrı Davud’a sürü toplama görevini vermişti” demektedir. Onun “pastoral iktidar tekniğine” göre, çobanlık görevini yerine getiren

güç, yalnızca bir toprak parçası üzerinde değil, bir araya getirdiği, yol gösterip önderlik ettiği sürü üzerinde iktidarını kullanmaktadır. Foucault, İsa'nın da iyi bir çoban olarak adlandırıldığını vurgulayarak, çoban ile -“koyun” olarak tanımladığı- inananları arasında tek tek günah ve sevap takası olduğunu ifade etmektedir. Hatta, “koyunların günahı da çobana yüklenmektedir.” Dini otorite ya da dinin siyasallaşmasını (tam bağımlılık ve iktidarın bireyselleşmesini) tam da bu noktada, çoban-koyun ilişkisinde görmekteyiz.

Hristiyanların sakramentlerini (dini törenlerini) yaptıkları bina kadar Hristiyan topluluklarını da simgeleyen “Kilise”, Foucaultcu çerçevede, “dispositif” adını verdiği birer dini mekanizmadır. Hristiyanlığın iktidarı ve iktidar stratejileri Kilise kurumunca belirlenmekte ve uygulanmaktadır. Bu dispositifin (düzenegin, mekanizmanın) içine sakramentler (ayinler), relikler (kutsal nesneler) ve semboller de dâhildir. Dispositif bir başka biçimde *episteme* yani bilme biçimidir. Hristiyanlar, inançlarının pratiklerini ve özünü bu mekanizmayı oluşturan öğeler aracılığı ile “bilmektedirler.” Dini tâbi kılma, iktidar metafiziği bu öğelerle işler hâle gelmekte ve sürmektedir. Foucault'nun dispositif; tâbi kılma tekniklerini, bilgi düzeneklerini ve cinsellik düzeneklerini içeren iktidarın maddi aygıtlarını kapsamaktadır. Katolik mezhebindeki katı evlilik kurallarının Foucault'nun cinsellik dispositifı için en tartışmasız örneği oluşturduğunu söyleyebiliriz. Onun “biyo-iktidarı”, dinsel damardan da gündelik yaşama sızmakta ve normlar koymaktadır. Dinlerin bedenler üzerindeki bağlayıcılığı ve etkisi açısından bunu “*dinsel biyo-iktidar*”³⁷ olarak da tanımlayabiliriz. Anatomo-siyaset ile biyo-siyaset kavramlarını³⁷, “bedenleri de

³⁷ Foucault, anatomo-siyaset ile biyo-siyaset kavramlarının birleştirmeye “*Siyasi Anatomi*” adını vermektedir.

disipline etmeye yönelik” bir “gözetleme teknolojisi” olarak cinsellik ve üreme noktasında birleştiren Foucault’nun kavramsallaştırmasını sakramentlerde de görmekteyiz. Bu açıdan, sakramentleri –literatüre yeni bir kavram kazandırarak- “*dinsel-anatomi*”® olarak adlandırmanın uygun olduğunu düşünüyorum.

Foucault iktidarın –kendi meşruiyetini sağlama konusunda- “rıza dayandırmadığını”, otomatik olarak “durmadan devam eden” bir rızanın ürünü olduğunu savunmaktadır. Hristiyanlığın çocuk yaştaki vaftizleri benimseyen geniş kesimindeki vaftiz uygulamasını bu görüşe en uygun örneklerden biri olarak belirtebiliriz. Burada karşımıza otomatik ya da kültürel yapı tarafından determine edilmiş (önceden belirlenmiş) bir dinsel yapı çıkmaktadır. Bunu –yine yeni kavram önererek- “*otomatik din*”® olarak adlandırıyorum. Dinler tarihi ve kültür sistemi olarak din olgusuna, din antropolojisine baktığımızda, insanların “içine doğdukları kültürün –ve dini kültürün- parçası olduğunu görmekteyiz.

KAYNAKLAR

- Adam, B. (2017). “Dinler Tarihi Bilimi”, *Dinler Tarihi* içinde, Ed. Baki Adam, 4. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları, ss. 19-35.
- Adam, B., Güç, A., Yitik, A.İ., Eroğlu, A.H., Arık, D., Çoban, B.Z., ... Ayar, T. (2017). *Dinler Tarihi*, 4. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Adorno, Theodor W. (2014), *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, Çev. Nihat Ülner – Mustafa Tüzel – Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Agamben, Giorgio (2017), *Kutsal İnsan (Egemen İktidar ve Çıplak İnsan)*, 3. Baskı, Çeviren: İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Agger, Ben (2011), *Sanal Benlik*, Çeviren: Volkan Hacıoğlu, İstanbul: Babil Yayınları.
- Aktay, Yasin (2015a), “Temeller ve Tanımlar”, *Din ve Toplum* İçinde, 4. Baskı, Ed. Yasin Aktay, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, ss.2-34.
- Aktay, Yasin (2015b), “Geleneksel Modern ve Postmodern Toplumlarda Din/İşlevsel Dönüşüm”, *Din ve Toplum* İçinde, 4. Baskı, Ed. Yasin Aktay, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, ss.196-221.
- Akyüz, Niyazi (Ed.) (2016), *Dini Gruplar Sosyolojisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, No: 123.
- Akyüz, Niyazi (2016a), “Kültür, Din ve Dini Tecrübe”, *Dini Gruplar Sosyolojisi* içinde, Ed. Niyazi Akyüz, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, No: 123, ss.1-33.
- Akyüz, Niyazi (2016b), “Din ve Toplum”, *Dini Gruplar Sosyolojisi* içinde, Ed. Niyazi Akyüz, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, No: 123, ss.33-60.
- Akyüz, Niyazi (2016c), “Doğal Dini Gruplar (Aile-Klan-Köy-Şehir-Milli Din)”, *Dini Gruplar Sosyolojisi* içinde, Ed. Niyazi Akyüz, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, No: 123, ss.60-97.
- Akyüz, Niyazi (2012b), “Din ve Kültür”, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi* içinde, Ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçioğlu, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, ss.363-370.

- Akyüz, N. ve Çapçioğlu, İ. (2012a), “Din Sosyolojisinin Habercileri”, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi* içinde, Ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçioğlu, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, ss.69-72.
- Akyüz, N. ve Çapçioğlu, İ. (2012c), “Sistematik Din Sosyolojisi: Max Weber”, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi* içinde, Ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçioğlu, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, ss.93-99.
- Akyüz, N. ve Çapçioğlu, İ. (2012d), “Tipolojik Din Sosyolojisi: Joachim Wach”, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi* içinde, Ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçioğlu, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, ss.99-101.
- Akyüz, N. ve Çapçioğlu, İ. (2012e), “Tarihsel Din Sosyolojisi: Gustav Mensching”, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi* içinde, Ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçioğlu, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, ss.101-103.
- Akyüz N. ve Çapçioğlu İ. (ed.) (2008 ?), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.
- Akyüz, N., Gürsoy, Ş. ve Çapçioğlu, İ. (2012a), “Pozitivist Felsefe ve Evrimci Din Kuramları”, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi* içinde, Ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçioğlu, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, ss.73-85.
- Akyüz, N., Gürsoy, Ş. ve Çapçioğlu, İ. (2012b), “Fonksiyonel Din Sosyolojisi: Emile Durkheim”, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi* içinde, Ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçioğlu, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, ss.85-90.
- Altan, H. Zeynep (2014), “Çocuğun Toplumsallaşmasında Arketiplerin İşlevi ve ‘Küçük Deniz Kızı’ Masalı Örneği”, *İletişim Araştırmalarında Göstergebilim, Yazınsaldan Görsele Anlam Arayışı* içinde, Ed. Ahmet Güneş, Konya: Literatürk Yayınları, ss.183-209.
- Althusser, Louis (2015), *Gelecek Uzun Sürer (Özyaşamöyküsü)*, Çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Althusser, Louis (2014), *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Althusser, Louis (2010), *İki Filozof (Machiavelli-Feuerbach)*, Çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları.

- Anthropology of Color (Interdisciplinary Multilevel Modeling)* (2007), ed. Robert E. MacLaury- Galine V. Paramei-Don Dedrick, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Arık, Durmuş (2013). “Dini Sembol”, *Dinler Tarihi* içinde, Ankara: A.Ü. Uzaktan Eğitim Yayınları, ss. 1-39.
- Arık, Durmuş (2013). “Kutsal Kişi”, *Dinler Tarihi* içinde, Ankara: A.Ü. Uzaktan Eğitim Yayınları, ss. 73-115.
- Auster, Paul (2020), “Stanislav’ın Kurtları”, *Salgın: Tükeniş Çağında Dünyayı Yeniden Düşünmek* içinde, der. Didem Bayındır, İstanbul: Tellekt, ss.331-340.
- Aydın, Mehmet (1991), *Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayını.
- Aydın, Mehmet (2002), “Kilise”, *DİA*, C.26.
- Aquinas, Thomas, *Summa Theologia*, Supplement, 34: 1-3.
- Baran, A. G. & Suğur, S. (Editörler) (2014), *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, 3. Baskı, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Barthes, Roland (1979), *Göstergebilim İlkeleri*, Çevirenler: Berke Vardar ve Mehmet Rifat, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Barthes, Roland (2020), “Göstergebilim İlkeleri”, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları-2 (Temel Metinler)* içinde, 6. Baskı, Haz. Mehmet Rifat, Çevirenler: Mehmet Rifat ve Sema Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss.311-319.
- Bates, Daniel G. (2009), *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji, İnsanın Doğadaki Yeri*, Çev. Ed. Suavi Aydın, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Batuk, Cengiz (2012), *Assisili Francis ve Hristiyan Mistisizmi*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Baudrillard, Jean (2014), *Simulakrlar ve Simülasyon*, 9. Baskı, Çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bauer, Thomas (2020), *Müphemlik Kültürü ve İslâm (Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması)*, 3. Baskı, Çeviren: Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Bauman, Z. & Lyon, D. (2013), *Akışkan Gözetim*, Çev. Elçin Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Beauvoir, Simone de (2020), *İkinci Cinsiyet (Olgular ve Efsaneler)*, Cilt I, 2. Baskı, Çeviren: Gülnur Acar Savran, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Beckford James A. (2012), “Yirminci Yüzyılın İkinci Yarısında Din Sosyolojisi”, Çev. İhsan Çapcıoğlu, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi* içinde, Ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, ss.127-144.
- Berger, J. (2006), *Görme Biçimleri*, Çeviren: Y. Salman, İstanbul: Metis Yayınları.
- Besnard, Albert M. (2011), “Katolik Mezhebi (İsa Vasıtasıyla Kurtuluş)”, *Din Fenomeni* içinde, 4. Baskı, Çeviren: Mehmet Aydın, Konya: Literatürk Yayınları, ss.139-194.
- Bilgin, Nuri (2016), *Sosyal Psikoloji Sözlüğü*, 3. Baskı, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Birkök, Mehmet Cüneyt (1994), *Bilgi Sosyolojisi Işığında Kimlik Sorunu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Yapı ve Sosyal Değişme Bilim Dalı, İstanbul.
- Borg, Meerten Ter (2012), “Din ve İktidar”, Çev. Mehmet Akgül, *Din Sosyolojisi (Kuram ve Yöntem)* içinde, der. Peter B. Clarke, Çev. Ed. İhsan Çapcıoğlu, Ankara: İmge Kitabevi, ss.313-339.
- Bozkurt, V. (2000), *Gözetim Toplumu ve İnternet: Özel Yaşamın Sonu mu?*, İstanbul: Birikim Dergisi, 136.
- Burr, Vivien (2012), *Sosyal İnşacılık*, 2. Baskı, Çeviri Editörü: Sibel A. Arkonaç, Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Butler, Judith (2014) *Cinsiyet Belası*, 4. Basım, Çeviren: Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları.
- Butler, Judith (2012), “Bedenler ve İktidar, Tekrar”, Çeviren: Şeyda Öztürk, *Cogito*, Sayı: 70-71, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Büyü, G. Tanesen (2014-15), “Masalların Katartik Etkisi: Kötülükten Arınma”, *Doğu Batı Dergisi*, S.71, Kasım-Aralık-Ocak 2014-15, Mit ve Masallar, Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss.237-254.

- Candan, A. B. & Özbay, C. (Haz.) (2019), *Kültür Denen Şey*, 2. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.
- Cassirer, Ernst (2018), *Dil ve Mit*, Çeviren: Onur Kuzgun, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Castells, Manuel (2013), *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür, Cilt 2 (Kimliğin Gücü)*, 3. Baskı [Kapakta yazan: 2. Baskı], Çeviren: Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Castells, M. (2005), *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*, 1. Cilt: Ağ Toplumunun Yükselişi, Çeviren: Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cesur, S. Çilingir (2020), *Hititlerde Ritüel ve Büyü*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Cevizoğlu, Hulki (2019a), *Kitle Psikolojisi (Benlik, İntihar ve Kolektif Narsisizm Çözümlemeleri)*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Cevizoğlu, Hulki (2019b), *Beden ve Teknoloji (Felsefi ve Antropolojik Soruşturma)*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Cevizoğlu, Hulki (2019c), *Toplumsal Davranışlar Sosyolojisi*, İstanbul: Doğu Kitabevi Yayınları.
- Cevizoğlu, Hulki (2017), *Compositio (Sosyoloji, Psikoloji, Din Felsefesi ve Astronomi Üzerine)*, 4. Baskı, Ankara: Ceviz Kabuğu Yayınları.
- Chevalier, Jean (2011), “Din Fenomeni”, *Din Fenomeni* içinde, 4. Baskı, Çeviren: Mehmet Aydın, Konya: Literatürk Yayınları, ss.13-61.
- Clarke, Peter B. (2012), “Küresel Bir Çerçeve de Daha Organik Bir Din Anlayışına Doğru”, çev. İhsan Çapçioğlu, *Din Sosyolojisi (Kuram ve Yöntem)* içinde, der. Peter B. Clarke, çev. ed. İhsan Çapçioğlu, Ankara: İmge Kitabevi, ss.33-75.
- Collier, Stephen J. (2014), “İktidar Topolojileri: Foucault’nun ‘Yönetimsellikten’ Öte Siyasi Yönetim Çözümlemesi”, *Teorik Bakış Hakemli Dergisi*, Foucault Özel Sayısı, Ocak 2014, Sayı: 3, İstanbul: Sel Yayıncılık, ss.175-220.
- Collins, Peter (2012), “Din ve Ritüel: Çok Yönlü Bir Yaklaşım”, çev. Ali İsmail Güngör, *Din Sosyolojisi (Çağdaş Gelişmeler)* içinde, der. Peter B. Clarke, çev. ed. İhsan Çapçioğlu, Ankara: İmge Kitabevi, ss.121-149.

- Collins, Randall & Makowsky, Michael (2014). *Toplumun Keşfi*, çev. ed. Nurgün Oktik, Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Coşkun, Ali (2012), “Fenomenolojik Din Sosyolojisi: Peter L. Berger”, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi* içinde, Ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçioğlu, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, ss.105-127.
- Çapçioğlu, İhsan (2012a), “Diyalektik Din Sosyolojisi: Karl Marx”, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi* içinde, Ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçioğlu, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, ss.90-93.
- Çapçioğlu, İhsan (2012b), “Morfolojik Din Sosyolojisi: Gabriel Le Bras”, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi* içinde, Ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçioğlu, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, ss.103-105.
- Çiçek, Mehmet (2014), “Dilbilim/Göstergebilim Ayrımında Gösterge Türleri Üzerine”, *İletişim Araştırmalarında Göstergebilim, Yazınsaldan Görsele Anlam Arayışı* içinde, Ed. Ahmet Güneş, Konya: Literatürk Yayınları, ss.209-239.
- Davie, Grace (2008), “Din ve Toplum: Avrupa Deneyimi Bir İstisna mı?”, *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi (Hukuki Yapı/Din Eğitimi/Din Hizmetleri)* içinde, ed. Ali Köse ve Talip Küçükcan, TDV Yayınları, ss.31-43.
- Davie, Grace (2005), *Modern Avrupa’da Din*, Çev. Akif Demirci, İstanbul: Küre Yayınları.
- DİB (Diyanet İşleri Başkanlığı) (2019), *Dinî-Sosyal Teşekküller, Geleneksel Dinî-Kültürel Oluşumlar ve Yeni Dinî Yönelişler Raporu*, Ankara.
- Dikme, Nurcan (2019), *İmgeler ve Simgeler/Semboller, İşaretler*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri ABD, Ankara.
- Dilek, Y. ve Bahar, H. (2019), “Eski Mezopotamya Dininde ve Ritüellerinde Nesnelerin Kutsallığı ve Önemi”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, Cilt:6, Sayı:3, ss.1340-1372, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/825994>, Erişim Tarihi: 26.08.2020.
- Dolgun, U. (2005), *Enformasyon Toplumundan Gözetim Toplumuna*, Bursa: Ekin Basım Yayın.

- Dolgun, U. (2008), *Şeffaf Hapishane Yahut Gözetim Toplumu*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Dostoyevski, F. Mihayloviç (2019), *Ölümler Evinden Anılar*, 10. Baskı, Çeviren: Nihal Yalaza Taluy, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Droogers, André (2012), “Dinin Tanımlanması, Bir Sosyal Bilim Yaklaşımı”, Çev. Ahmet Onay, *Din Sosyolojisi (Kuram ve Yöntem)* içinde, der. Peter B. Clarke, Çev. Ed. İhsan Çapcıoğlu, Ankara: İmge Kitabevi, ss.415-439.
- Douglas, Davies (1994), “Myths and Symbols”, *The World’s Religions*, Oxford: Lion Publishing.
- Douglas, Mary (2018), *Doğal Semboller (Kozmoloji Keşifleri)*, Çeviren: Yavuz Alogan, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Duverger, Maurice (1975), *Siyaset Sosyolojisi*, Çeviren: Şirin Tekeli, İstanbul: Varlık Yayınları.
- Durkheim, Emilé (2018), *Felsefe Dersleri*, Çev. Dença Kartun ve Adem Beyaz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Durkheim, Emilé (2010), *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, Çeviren: Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi.
- Eco, Umberto (2020), *Ertelenmiş Kıyamet*, Çeviren: Leyla Tonguç Basmacı, İstanbul: Nora Kitap.
- Eco, Umberto (2017), *Düşman Yaratmak*, 4. Baskı, Çeviren: Leyla Tonguç Basmacı, İstanbul: Doğan Kitap.
- Edgerton, Robert B. (2016), *Hasta Toplumlara*, 4. Baskı, Çeviren: Harun Turgut, Ankara: Buzdağı Yayınevi.
- Edizer, Z.Ç. ve Konu, M.M (2018), “Çocuklar İçin Hazırlanan Masal Kitaplarındaki Dil Dışı Göstergelerin İncelenmesi”, İstanbul: *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, 6(3), ss. 802-812.
- Eliade, Mircea ve Couliano, I. P. (2018), *Dinler Tarihi Sözlüğü*, 2. Baskı, Çeviren: Ali Erbaş, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Eliade, Mircea (2013), *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi (Muhammed’den Reform Çağına)*, Cilt III, 3. Baskı, Çeviren: Ali Berktaş, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

- Eliade, Mircea (1994), *Ebedi Dönüş Mitosu*, Çeviren: Ümit Altuğ, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- El-Zein, Abdul Hamid (2013). “İdeoloji ve Teolojinin Ötesinde: Bir İslam Antropolojisi Arayışı”, *Ege Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, Sayı: 28; “Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam”, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 6 (1977), Published By: Annual Reviews, <https://www.jstor.org/stable/2949332?seq=1>, Erişim Tarihi: 08.05.2021, pp. 227-254.
- Emiroğlu, Kudret & Aydın, Suavi (2009), *Antropoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Erbaş, Ali (2007), *Hristiyanlıkta Reform ve Protestanlık Tarihi*, 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Erbaş, Ali (2003), *Hristiyanlıkta İbadet*, İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Erbaş, Ali (1998), *Hristiyan Ayinleri (Sakramentler)*, İstanbul: Nûn Yayıncılık.
- Ergun, Doğan (2015), *100 Soruda Sosyoloji El Kitabı*, 12. Basım, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Eroğlu, A.H. (2017). “Hristiyanlık”, *Dinler Tarihi* içinde, Ed. Baki Adam, 4. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları, ss. 136-200.
- Eroğlu, A.H., Adam, B., Güngör, A.İ. ve Arık, D. (2013). *Dinler Tarihi*, Ankara: A.Ü. Uzaktan Eğitim Yayınları.
- Eşmeli, İsmet (2014), “Henri de Lubac’ın Kilise Anlayışı, Teolojik Görüşleri ve Katolik ve İlahiyatına Katkıları (1896-1991)”, *Basılmamış Doktora Tezi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Evren, Can (2019), “Spor Antropolojisi”, *Kültür Denen Şey* içinde, (Haz.: Ayfer Bartu Candan ve Cenk Özbay), 2. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, ss. 233-256.
- Evren, Süreyya (2012). “Foucault ile Anarşizmin Rabitaları: Michael Kohlhaas ve Tahrir Bağlamında Kolektif Parrhesia”, *Cogito*, Sayı: 70-71, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss.211-225.
- Eycil, A. ve Us, Ü. (2019), “İslamiyet Öncesi Türk Tarihinde Sanatı Etkileyen Unsurlar”, *Asia Minör Studies Journal*, 7(1), ss.81-94.

- Fırat, Mümtaz (2019), *Kaybolan İzler (Güneydoğu'da Geleneksel Dövme ya da Dek ve Dak)*, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, Michel (2016), *Doğruyu Söylemek*, 5. Baskı, Çeviren: Kerem Eksen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2015), *Büyük Kapatılma*, 4. Baskı, Çeviren: Işık Ergüden-F. Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2015b), *Kelimeler ve Şeyler*, 5. Baskı, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Foucault, Michel (2014), *Bilginin Arkeolojisi*, 2. Baskı, Çeviren: Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2013), *Hapishanenin Doğuşu*, 4. Baskı, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Foucault, Michel (2012), *İktidarın Gözü*, 3. Basım, Fransızcadan Çeviren: Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2011), *Özne ve İktidar*, 3. Basım, Çevirenler: Işık Ergüden - Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2011b), *Felsefe Sahnesi*, 2. Baskı, Çeviren: Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, Michel (2006), "Utopian Body", English Translation of Michel Foucault, *Le corps utopique ("Utopian Body"), Sensorium (Embodied Experience, Technology, and Contemporary Art)*, Edited by Caroline A. Jones: with essays by Bill Arning, The MIT Press.
- Foucault, Michel (1995), *Deliliğin Tarihi*, Çeviren: M. A. Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Frazer, Sir James George (2017), *İnsan, Tanrı ve Ölümsüzlük*, 3. Baskı, Çeviren: Onur Aydın, İstanbul: Altın Bilek Yayınları.
- Furseth, Inger (2012), "Habermas, Bourdieu ve Foucault'nun Çalışmalarında Din", Çev. Mehmet Cem Şahin, *Din Sosyolojisi (Kuram ve Yöntem)* içinde, der. Peter B. Clarke, Çev. Ed. İhsan Çapcıoğlu, Ankara: İmge Kitabevi, ss.171-197.

- Gabriel, Markus (2018), *Dünyanın Neden Var Olmadığı Üzerine*, Çev. Vedat Çorlu, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Gaspar, Phil (2018), “Önsöz”, *Dünya Dinleri ve İktidar* içinde, 3. Basım, Paul N. Siegel, Çev. Selin Dingiloğlu, İstanbul: Yordam Kitap, ss.11-17.
- Geertz, Clifford (2012), *İki Kültürde İslam (Fas ve Endonezya’da Dini Değişim)*, Çeviren: Mehmet Murat Şahin, İstanbul: Küre Yayınları.
- Geertz, Clifford (2010), *Kültürlerin Yorumlanması*, Çeviren: Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Geertz, Clifford (2007), *Yerel Bilgi*, Çeviren: Kudret Emiroğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Geisler, N. ve MacKenzie, R.E. (1995), *Roman Catholics and Evangelicals Agreements and Differences*, USA: Baker Academic, pp. 271-297.
- Gellner, David N. (2012), “Max Weber’in Çalışmaları: Budizm Konusundaki Çalışmalarda Unutulanlar ve Yanlış Anlaşılmalar, Güney Asya Tarihi, Antropolojik Eylem Kuramı”, çev. Sinan Yılmaz, *Din Sosyolojisi (Kuram ve Yöntem)* içinde, der. Peter B. Clarke, çev. ed. İhsan Çapcıoğlu, Ankara: İmge Kitabevi, ss.99-121.
- Giddens, Anthony (2014), *Modernite ve Bireysel Kimlik (Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum)*, 2. Baskı, Çeviren: Ümit Tatlıcan, İstanbul: Say Yayınları.
- Giddens, Anthony (1999), *Toplumun Kuruluşu*, Çeviren: Hüseyin Özel, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Giddens, A. & Sutton, P.W. (2014), *Sosyolojide Temel Kavramlar*, Çeviren: Ali Esgin, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Ginzburg, Carlo (2009), *Tahta Gözler (Mesafe Üzerine Dokuz Düşünce)*, Çeviren: Aysun Şişik, İstanbul: Metis Yayınları.
- Goffman, Erving (2015), *Tımarhaneler*, Türkçe Söyleyen: Ebru Arıcan, Ankara: Heretik Yayınları.
- Göktürk, Işıl (2016), *Kültür Sosyolojisi (Kültürel Çalışmalar ve Toplumbilimlerinin Yeniden Biçimlenmesi)*, İstanbul: Doğu Kitabevi.

- Grousset, René (2015), *Stepler İmparatorluğu (Attilâ, Cengiz Han, Timur)*, 2. Baskı, Çeviren: Halil İnalcık, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Groys, Boris (2020), *Yeni Üzerine: Geçmişle Gelecek Arasında Kültürel Ekonomi*, Çeviren: Zeynep Baransel, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Guattari, Félix (2014), “İktidarların Mikrofiziği ve Arzuların Mikropolitikası”, *Teorik Bakış Hakemli Dergisi*, Focault Özel Sayısı, Ocak 2014, Sayı: 3, İstanbul: Sel Yayıncılık, ss.129-141.
- Guiraud, Pierre (2016), *Göstergebilim*, 3. Baskı, Çeviren: Mehmet Yalçın, Ankara: İmge Kitabevi.
- Gündüz, Şinasi (2019), “Hristiyanlık”, *Dünya Dinleri* içinde, Ed. Şinasi Gündüz, İstanbul: MiletNihal Yayınları.
- Güngör, Ali İsra (2016), *Cizvitler*, İstanbul: İlgı Kültür Sanat Yayıncılık.
- Güngör, Ali İsra (2016a), “Apokrifler ve Hristiyan Kutsal Metinleri Arasındaki Yeri”, *Prof. Dr. Abdurrahman Küçük’e Armağan* içinde, Ankara: Berikan Yayınevi, ss.389-409.
- Güngör, Ali İsra (2013). “Kutsal Metin”, *Dinler Tarihi* içinde, Ankara: A.Ü. Uzaktan Eğitim Yayınları, ss.115-143.
- Güngör, Ali İsra (2012). “Din ve Ritüel: Çok Yönlü Bir Yaklaşım”, *Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler* içinde, der.: Peter B. Clarke, Ankara: İmge.
- Güngör, Ali İsra (2011). *Vatikan, Misyon ve Diyalog*, Ankara: Berikan Yayınevi.
- Güngör, Ali İsra (2005). *Hristiyanlıkta Evanjelik Hareket*, Ankara: Aziz Andaç Yayınları.
- Güvenç, Bozkurt (2018), *İnsan ve Kültür*, İstanbul: Boyut Yayıncılık.
- Habermas, Jürgen (1984) (2004 ?), *İletişimsel Eylem Kuramı*, 3. Baskı, Çeviren: Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hali, S. ve Rencüzoğulları, S. (2017), “İslamiyet Öncesi Dönemde Türklerde Eğitim”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Dergisi*, Cilt 6, Sayı 17, Yaz 2017, ss.425-437.
- Han, Byung-Chul (2019), *Psikopolitika (Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri)*, Çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları.

- Harari, Y. Noah (2018a), *21. Yüzyıl İçin 21 Ders*, Çeviren: Selin Siral, İstanbul: Kolektif Kitap.
- Harari, Y. Noah (2018b), *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens (İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi)*, 3. Baskı, Çeviren: Ertuğrul Genç, İstanbul: Kolektif Kitap.
- Hasanov, Behram (2014), “Clifford Geertz’e Göre Kültürel Bir Sistem Olarak Din”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 1, Sayı 2, ss. 79-96.
- Hegel, G.W.F. (2016), *Din Felsefesi Dersleri*, Çev. Doğan Naci Kadioğlu, İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Heidegger, Martin (2020), *Varlık ve Zaman*, 4. Baskı, Çeviren: Kaan Ökten, İstanbul: Alfa Kitap.
- Hewitt, John P. & Shulman, David (2019), *Benlik ve Toplum (Sosyal Etkileşimci Sosyal Psikoloji)*, Çeviri Editörü: Büşra Aktaş, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Hume, David (2017), *Denemeler*, Çeviren: Banu Karakaş, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- İlhan, M. Emir (2018), *Kültürel Bellek (Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Hatırlama)*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Jasper, James M. (2013), “Kültür, Bilinç, Siyaset”, Çeviren: Elçin Deniz Ela, *Siyaset Sosyolojisi* içinde, 2. Baskı, Ankara: Phoenix Yayınevi, ss.135-163.
- Jasper, James M. (2002). *Ahlâki Protesto Sanatı (Toplumsal Hareketlerde Kültür, Biyografi ve Yaratıcılık)*, Çeviren: Senem Öner, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Jensen, J. Sinding (2012), “Din Bilimlerinde Kavramsal Modeller”, çev. Ahmet Onay, *Din Sosyolojisi (Kuram ve Yöntem)* içinde, der. Peter B. Clarke, çev. ed. İhsan Çapçioğlu, Ankara: İmge Kitabevi, ss.389-415.
- Jung, C.G. (2018), *Seçme Yazılar*, Ed. Anthony Storr, Çev. Levent Özşar, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Kılıç, Recep (2007), “Din ve Kültür”, *Din Bilimleri-2* içinde, 2. Baskı, Ed. Baki Adam, Ankara: Ankuzem Yayını, ss. 287-319.
- Kırkincioglu, Zeynep (2015), *Ege Bölgesi Kadın Giyim-Kuşamının Göstergebilimsel Yöntem İle Çözümlemesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü,

<https://www.apikam.org.tr/YuklenenDosyalar/Dokumanlar/5b149222-cd0d-4d85-9cdf-fec433fabfc7397379.pdf>, Erişim tarihi: 30.07.2020.

Kızılçelik, Sezgin (2018), “Charles Wright Mills, Michel Foucault ve Erving Goffman’ın İktidara İlişkin Temel Tezlerinin Mukayesesi”, *Social Sciences Studies Journal (SSS Journal)*, Vol: 4, Issue: 22, pp. 4229-4240.

Kızılkaya, E. (2013), “Foucault ve Agamben’de Dispozitif Kavramı ve İktisat”, *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, Cilt 14, Sayı 2, ss.19-44, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/48496>, Erişim Tarihi: 20.11.2020.

Kippenberg, Hans G. (2012), “Max Weber: Din ve Modernleşme”, Çev. Nilgün Sofuoğlu Kılıç, *Din Sosyolojisi (Kuram ve Yöntem)* içinde, Peter B. Clarke, Çev. Ed. İhsan Çapcıoğlu, Ankara: İmge Kitabevi, ss.121-143.

Köse, Ali (2015), “XXI. Yüzyıl Türkiye’inde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt-Sayı 49, Aralık 2015, DOI 10.15370/muifd.28848, ss. 5-27.

Köse, Serkan (2021). “Ritüel Bellek”, *Motif Akademi Halkbilim Dergisi*, Cilt 14, Sayı 33, ss. 57-70, Doi: 10.12981/mahder.844986.

Kurt, Abdurrahman (2015), *Din Sosyolojisi*, 8. Baskı, İstanbul-Bursa: Sentez Yayıncılık.

Küçük, Abdurrahman & Küçük, M. Alparslan (2018), *Dinler Tarihi*, Ankara: Berikan Yayınları, Ankara.

Küçüküstel, Selcen (2020), *Rengeyiği Türkleri Dukkalar*, İstanbul: Kolektif Kitap.

Lannito (2006), *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, Çeviren: Dominik Pamir, İstanbul: Libreria Editrice Vaticana.

Lavenda, Robert H. & Schultz, Emily A. (2019), *Kültürel Antropoloji (Temel Kavramlar)*, 2. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Lefebvre, Henri (2015), *Gündelik Hayatın Eleştirisi-II (Gündelik Hayat Sosyolojisinin Temelleri)*, 2. Baskı, Çeviren: Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık.

Lévi-Strauss, Claude (2016). *İrk, Tarih ve Kültür*, 7. Baskı, Çevirenler: Haldun Bayrı vd., İstanbul: Metis Yayınları.

- Levinas, Emmanuel (2011), *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, Fransızcadan Çeviren: Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Lewis-Williams, J.D. (2020), *Mağaradaki Zihin*, 2. Baskı, Çeviren: Tolga Esmer, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Le Goff, Jacques (2019), *Ortaçağda Entelektüeller*, 3. Baskı, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Le Poidevin, Robin (2017), “Tanrı’nın İmkânsızlığı?”, Çeviren: Aydın Çavdar, *Din Felsefesi (Klasik ve Güncel Meseleler)* içinde, der: Paul Copan ve Chad Meister, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ss.263-282.
- Lewis, Bernard (2017), *İnanç ve İktidar (Orta Doğu’da Din ve Siyaset)*, Çeviren: Ayşe Mine Şengel, Ankara: Akılçelen Kitapları.
- Lindberg, David C. (2016), “Erken Hristiyanlık Döneminde Doğaya Bakış”, Çeviren: Kahraman İpekdağ, *Bilim ve Din Tarihi* içinde, Ed. Gary B. Ferngren, İstanbul: Say Yayınları, ss.369-377.
- Llyod, Christopher (2008), *Dünyada Neler Oldu (Büyük Patlama’dan Günümüze Kadar Dünyanın, Yaşamın ve İnsanlığın Tüm Öyküsü)*, Çev. İbrahim Şener-Özge Esirgen, İstanbul: Pegasus Yayınları.
- Lorenz, Konrad (2008), *İşte İnsan (Saldırganlığın Doğası Üzerine)*, Çevirenler: Veysel Atayman ve Evrim Tevfik Güney, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Luxon, Nancy (2012). “Michel Foucault’nun Son Derslerinde Açık Sözlülük, Risk ve Güven”, Çeviren: Erkal Ünal, *Cogito*, Sayı: 70-71, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss.179-210.
- Lyon, D. (2013), *Gözetim Çalışmaları: Genel Bir Bakış*, Çeviren: A. Toprak, İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Lyon, D. (2006), *Günlük Hayatı Kontrol Etmek: Gözetlenen Toplum*, Çeviren: G. Soykan, İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Lyon, D. (1997), *Elektronik Göz: Gözetim Toplumunun Yükselişi*, Çeviren: D. Hattatoğlu, İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Maalouf, Amin (2017), *Ölümcül Kimlikler*, 45. Baskı, Çeviren: Aysel Bora, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Maigret, Éric (2014), *Medya ve İletişim Sosyolojisi*, 4. Baskı, Çeviren: Halime Yücel, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mauss, Marcel (2013), *Sosyoloji ve Antropoloji*, 4. Baskı, Çeviren: Özcan Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- McNay, Lois (2012). “Foucaultcu Beden ve Deneyimin Dışlanması”, Çeviren: Şeyda Öztürk, *Cogito*, Sayı: 70-71, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss.315-333.
- Melucci, Alberto (2013), *Oyuncu Benlik*, Çeviren: Başak Kıcı, İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Mengüşoğlu, Takiyettin (2017), *İnsan Felsefesi*, 2. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Mlodinow, Leonard (2018), *Akıllı Homo Sapiens (Dün Ağaçlarda Yaşarken Bugün Nasıl Kozmosu Keşfe Çıktı?)*, Çeviren: Mihriban Doğan, İstanbul: Say Yayınları.
- Morris, Brian (2004), *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler (Bir Giriş Metni)*, Çeviren: Tayfun Atay, Ankara: İmge Kitabevi.
- Mumford, Lewis (2014). “Tool Users vs. Homo Sapiens and the Megamachine”, *Philosophy of Technology (The Technological Condition An Anthology)*, Second Edition, Ed. Robert C. Scharff and Val Dusek, UK: Wiley Blackwell, pp.381-388.
- Niedzwiecki, H. (2010), *Dikizleme Günlüğü: Kendimizi ve Komşularımızı Gözetlemeyi Niçin Bu Kadar Sevdik*, Çeviren: Gökçe Gündüç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Okutan, Birsan Banu (2018), *Din Sosyolojisi ve Göstergebilim*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Özalp, Ahmet (2017), “Schutz’un Sosyolojik Fenomenolojisine Teorik Bir Bakış ve Din Olgusu”, *Turan-Sam Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi*; ISSN: 1308-8041, e-ISSN: 1309-4033; Yıl: 2017; Cilt: 9/İlkbahar, Sayı: 34, ss.288-292.
- Özalp, Ahmet & Yörük, Ali (2017). “Mead’e Göre Benlik: Etkileşim Dünyasında Toplum, Birey ve Din”, *Turan-Sam Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi*, ISSN: 1308-8041, e-ISSN: 1309-4033, Yıl: 2017, Cilt: 9/İlkbahar, Sayı: 34, ss.241-246.
- Özger, Ö. (2017), *Gözetim Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Elektronik Gözetim*, DergiPark Akademik Dergisi, Sayı 1.

- Özodaşık, Mustafa (2010), “Postmodern Toplumda Benlik Kavramı ve Benliğin Gelişiminde Kişilerarası İletişimin Rolü”, *Mantık, Matematik ve Felsefe VIII. Ulusal Sempozyumu: Bilim, Felsefe ve Sanatta Postmodern Yaklaşımlar (İzmir: 2010) Bildiriler Kitabı* içinde, ss. 89-128, Yay. Haz: Arzu Yemişçi, Berna Atak, İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları.
- Paden, William E. (2008), *Kutsalın Yorumu*, Çev. Abdurrahman Kurt, Bursa: Sentez Yayınları.
- Peterson, M. ve ark. (2013a), *Akıl ve İnanç (Din Felsefesine Giriş)*, 4. Baskı, Çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları.
- Peterson, M., ve ark. (2013b), *Din Felsefesi (Seçme Metinler)*, Çev. Rahim Acar, N. Mehdiye, H. Özturan ve O. Baş, İstanbul: Küre Yayınları.
- Polat, Kemal (2020), “Kutsal Nesnelerle İlgili Halk İnanışları”, *Halk İnanışları* içinde, 2. Baskı, Editörler: Durmuş Arık ve Ahmet Hikmet Eroğlu, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Polatlar, Kaan (2019), *Durkheim’ın Din Sosyolojisi (Dini Düşüncenin İdeolojiye Evrimi)*, İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Reich, K. Helmut (2012), “Bilişsel Bilimin Dini ve Onun Gelişimini Açıklama Girişimine Eleştirel Bir Bakış”, Çev. Ahmet Onay, *Din Sosyolojisi (Kuram ve Yöntem)* içinde, der. Peter B. Clarke, Çev. Ed. İhsan Çapcıoğlu, Ankara: İmge Kitabevi, ss.439-471.
- Revel, Judith (2012a). *Foucault Sözlüğü*, Fransızcadan Çeviren: Veli Urhan, İstanbul: Say Yayınları.
- Revel, Judith (2012b). “Kimlik, Doğa, Yaşam: Üç Politika Yapıbozumu”, Çeviren: Şeyda Öztürk, *Cogito*, Sayı: 70-71, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss.9-21.
- Ricoeur, Paul (2007), *Yoruma Dair, Freud ve Felsefe*, Çeviren: Necmiye Alpay, İstanbul: Metis Yayınları.
- Rifat, Mehmet (haz.) (2020), *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları-2 (Temel Metinler)*, 6. Baskı, Çevirenler: Mehmet Rifat ve Sema Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Rifat, Mehmet (2019), *Göstergebilimin ABC’si*, 5. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

- Robinson, Ira (2016), “1700’den Bu Yana Musevilik”, Çeviren: Yasmina Peker, *Bilim ve Din Tarihi* içinde, Ed. Gary B. Ferngren, İstanbul: Say Yayınları, 436-441.
- Scott, J.C. (2014), *Tahakküm ve Direniş Sanatları (Gizli Senaryolar)*, 2. Basım, İngilizceden Çeviren: Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Seferoğlu, Emrah (2018), “Türkiye’de Kadın ve Beden Algısına Dair Bir Söylem Analizi: Halam Geldi Filmi”, 3. *Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu’na Sunulan Bildiri*, 10-13 Ekim 2018, Giresun: Giresun Üniversitesi.
- Sennett, Richard (2014), *Ten ve Taş (Batı Uygurlığında Beden ve Şehir)*, 5. Basım, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Sezen, Yümni (2011), *Kültür ve Din (Türk-İslam Örneği)*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Siegel, Paul N. (2018), *Dünya Dinleri ve İktidar*, 3. Baskı, Çev. Selin Dingiloğlu, İstanbul: Yordam Yayınları.
- Simmel, Georg (2015), *Bireysellik ve Kültür*, 2. Baskı, Çev.: Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Slattey, Martin (2014). *Sosyolojide Temel Fikirler*, (Haz.) Ümit Tatlıcan ve Gülhan Demiriz, 6. Baskı, Çeviren: Özlem Balkız vd., Bursa: Sentez Yayınları.
- Sofuoğlu, S. Nilgün (2009). *Alfred Schutz’un Fenomenolojik Sosyolojisi ve Din Sosyolojisine Uygulanabilirliği*, DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Tezi.
- Solomon, Robert C. (2020), *Akılcılıktan Varoluşçuluğa (Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri)*, Çev. Reha Kuldaşlı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Sönmez Kara, Ayşenur (2013), *Sekülerleşme Teorisi ve David Martin’in Yaklaşımı*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, <https://acikerisim.uludag.edu.tr/bitstream/11452/8046/1/353411.pdf>, Erişim Tarihi: 5.9.2020.
- Subaşı, Necdet (2014), *Din ve Toplum*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi AUZEF Yayını.

- Sustam, Engin (2014), “Foucault’da İktidarın Jeneolojisi: Biyopolitiğin Doğuşu ve Yönetimsellik”, *Teorik Bakış Hakemli Dergisi*, Foucault Özel Sayısı, Ocak 2014, Sayı: 3, İstanbul: Sel Yayıncılık, ss.221-234.
- Tarakçı, Muhammet (2012), *Protestanlıkta Sakramentler*, Bursa: Emin Yayınları.
- Temiztürk, Halil (2020), “Hristiyanlıkta Bebek Vaftizinin Meşruiyeti Üzerine Tartışmalar”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Haziran 2020, 24 (1): 27-46.
- Touraine, Alain (2017a). *Bugünün Dünyasını Anlamak İçin Yeni Bir Paradigma*, 2. Baskı, Çeviren: Olcay Kunal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Turner, Bryan S. (2012), “Max Weber’e Göre İslam ve Konfüçyanizm: Kantçı Sekülerleşme Kuramı”, Çev. İhsan Çapcıoğlu, *Din Sosyolojisi (Kuram ve Yöntem)* içinde, Peter B. Clarke, Çev. Ed. İhsan Çapcıoğlu, Ankara: İmge Kitabevi, ss.143-171.
- Turner, Victor (2018), *Ritüeller (Yapı ve Anti-Yapı)*, Çev. Nur Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Uygun, Azize (2020), *Hristiyanlıkta Kutsal Nesneler (Relikler)*, Ankara: Eskiyei Yayınları.
- Wade, Nicholas (2012), *İnanç İçgüdüsü (Din Nasıl Ortaya Çıktı ve Neden Hâlâ Var Olmaya Devam Ediyor)*, Çeviren: Müge Sözen, İstanbul: Say Yayınları.
- Waggoner, Matt (2012), “Kültür ve Din”, Çeviren: Mustafa Arslan, *Din Sosyolojisi (Kuram ve Yöntem)* içinde, der. Peter Clarke, Çev. Ed. İhsan Çapcıoğlu, Ankara: İmge Kitabevi, ss.339-365.
- Wagner, Peter (1996), *Modernliğin Sosyolojisi (Özgürlük ve Cezalandırma)*, Çeviren: Mehmet Küçük, İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Wells, Calvin (1972), *Sosyal Antropoloji Açısından İnsan ve Dünyası*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Wenzel, Nikolai G. (2012), “Postmodernizm ve Din”, Çev. Ali Ayten, *Din Sosyolojisi (Kuram ve Yöntem)* içinde, Peter B. Clarke, Çev. Ed. İhsan Çapcıoğlu, Ankara: İmge Kitabevi, ss.281-313.
- Willaime, Jean-Paul (2017), *Dinler Sosyolojisi*, Çeviren: Ramazan Adıbelli, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Winner, Langdon (2014). “Do Artifacts Have Politics”, *Philosophy of Technology (The Technological Condition An Anthology)*, Second Edition, Ed. Robert C. Scharff and Val Dusek, UK: Wiley Blackwell, ss. 668-680.

Yüksel, Okan (2013), “Michel Foucault ve Post-Modernizm”, <http://politikakademi.org/2013/07/michel-foucault-ve--post-modernizm/>

Zizek, Slavoj (2012), *Gıdıklanan Özne (Politik Ontolojinin Yok Merkezi)*, 3. Basım, Çeviren: Şamil Can, Ankara: Epos Yayınları.

<https://tr.wikipedia.org/wiki/Ferisiler>



ÖZ

FOUCAULT’NUN “TOPLUMSAL DENETİM” VE GEERTZ’İN “KÜLTÜREL SİSTEM” KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE HİRİSTİYANLIĞIN “İNANÇ NESNELERİNİN” KULLANIMI

Mustafa Hulki Cevizoğlu
Doktora Tezi
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Din Sosyolojisi Programı
Danışman: Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ
Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022

Bu tez çalışması sosyoloji, din sosyolojisi ve din antropolojisi açılarından özellikle Foucault’nun toplumsal denetim ve iktidar kavramları ile Geertz’in kültürel sistem kavramı ekseninde Hristiyanlığın inanç nesnelerinin kullanımını incelemektedir. Çalışma, aynı zamanda, Foucault’nun iktidar, özne, otorite ve söylem üzerindeki çalışmaları ile Geertz’in kültür kuramının toplum üzerindeki etkisinin Hristiyanlık özelinde analizini içermektedir. Varılan sonuçlar, Foucault’nun toplumsal denetim ve Geertz’in kültürel sistem kavramlarının Hristiyanlık inancındaki relikler (kutsal nesneler), sakramentler (ayinler) ve sembollerden oluşan inanç nesnelerinin kullanımında geçerli olduğunu ortaya koymuştur. Çalışma öte yandan, “otomatik din” başta olmak üzere yeni kavram önerilerini de kapsamaktadır.

Anahtar Sözcükler: Toplumsal Denetim, İktidar, Kültürel Sistem, Hristiyanlık, İnanç Nesneleri.

ABSTRACT

THE USE OF “FAITH OBJECTS” OF CHRISTIANITY IN THE CONTEXT OF THE FOUCAULT'S “SOCIAL CONTROL” AND GEERTZ'S “CULTURAL SYSTEM” CONCEPT

Mustafa Hulki Cevizoğlu

PhD Thesis

Department of Philosophy and Religious Sciences

Sociology of Religion Program

Thesis Advisor: Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ

Institute of Social Sciences of Ankara University, 2022

This thesis examines the use of Christian faith objects in terms of sociology, sociology of religion and anthropology of religion, especially in the axis of Foucault's concepts of social control and power and Geertz's concept of cultural system. The study also includes the analysis of Foucault's studies on power, subject, authority and discourse, and the effect of Geertz's theory of culture on society, specific to Christianity. The results revealed that Foucault's concepts of social control and Geertz's cultural system are valid in the use of belief objects consisting of relics (sacred objects), sacraments (rites) and symbols in the Christian belief. On the other hand, the study also includes proposals for new concepts, especially "automatic religion".

Keywords: Social Control, Power, Cultural System, Christianity, Faith Objects.