

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**

DOKTORA TEZİ

**KUTSAL VE İKTİDAR SİMBİYOTİK İLİŞKİSİ VE
SOSYAL DÜZENİN DOĞUŞU**

Eyüp Talha EYÜBOĞLU

610314017

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Hikmet KIRIK

İSTANBUL – 2022

ÖZ

KUTSAL VE İKTİDAR SİMBİYOTİK İLİŞKİSİ VE SOSYAL DÜZENİN DOĞUŞU

Eyüp Talha Eyüboğlu

Toplumun ve devletin varoluşu sorunu sosyal bilimlerdeki düzen sorunuyla bağlantılıdır; toplum bir sosyal düzen formudur ancak sosyal düzenin evrensel morfolojisi değildir ve esas olan sosyal düzenin evrenselliğidir. Sosyal düzen sorunu ise siyasal antropoloji için sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı sorunudur. Bu tez ilk olarak; siyaset bilimi ve felsefesinden farklı olarak nicel bir doğal-durumun var olduğunu, sosyal düzenin doğal ve bilinçli olarak iki kategoride incelenebileceğini ve doğal sosyal düzenin bir içgüdüsel sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı biçimi iken, toplumun bilinçli sosyal düzen olarak bilinçli bir sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı biçimi olduğunu önermektedir. Bu çerçevede tezin hipotezi, sosyal düzenin transformasyonunda temel değişkenin kutsal ve iktidar simbiyotik ilişkisi olduğudur. Buna göre, doğal sosyal düzenden bilinçli sosyal düzen olarak topluma geçişteki temel değişken üretim biçimi ve ilişkileri, yerleşik hayata geçiş veya diğer özgül koşullar değil; daha genel bir açıklayıcı şema olarak kutsal ve iktidar arasındaki evrensel bir simbiyotik ilişkinin tezahürlerinin sosyal düzen bağlamında görünür hale gelmesidir. Bu ilişki modern toplumda devlet ve din arasındaki yapısal ayrışmadan dolayı tezahürleri üzerinden görünemez durumdadır ancak toplumun creatio ex nihilo varlığının açıklayıcısıdır. Devlet bu değişimin sonucu olarak ortaya çıkmış bir sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanma biçimidir. Türkiye Şanlıurfa'da keşfedilen Göbeklitepe antik tapınağı kutsal ve iktidar simbiyotik ilişkisinin sosyal düzenin transformasyonundaki tezahürlerinin görünür hale geldiği arkeolojik kanıtlarından biri ve en belirgin olanıdır.

Anahtar Kelimeler: *Kutsal, İktidar, Sosyal, Düzen, Toplum*

ABSTRACT

THE SYMBIOTIC RELATIONSHIP OF SACRED AND POWER AND THE EMERGENCE OF SOCIAL ORDER

Eyüp Talha Eyüboğlu

The problem of the existence of society and the state is connected with the problem of order in the social sciences; society is a form of social order, but it is not the universal morphology of the social order and the universality of the social order is essential. On the other hand, the problem of social order is a problem of sociopolitical organization and use of power for political anthropology. This thesis firstly proposes that; unlike political science and philosophy there is a quantitative natural-state, the social order can be studied in two categories naturally and consciously, that while the natural social order is instinctive form of sociopolitical organization and use of power, society is conscious form of sociopolitical organization and use of power. The hypothesis of the thesis on this framework is that the main variable in the transformation of the social order is the symbiotic relationship between the sacred and the power. Accordingly, the main variable in the transition from the natural social order to the society as conscious social order is not the relations of production or mode of production, the transition to settled life or other specific conditions; as a more general explanatory scheme, manifestations of a universal symbiotic relationship between the sacred and power become visible in the context of the social order. This relationship is invisible in its manifestations due to the structural separation between the state and religion in modern society, but it is an explanation of the existence of the society creatio ex nihilo. The state is a form of sociopolitical organization and use of power that emerged as a result of this change. The ancient temple of Göbeklitepe, discovered in Şanlıurfa, Turkey, is one of the most obvious archaeological evidences that the manifestations of the sacred and power symbiotic relationship in the transformation of the social order become visible.

Key Words: *Sacred, Power, Social, Order, Society*

ÖNSÖZ

Bu tezin ortaya çıkışı bir sezgi ile başladı. Kutsal ve iktidar olgularının tarihsel olarak içiçeliğinin her sosyal bilimcide yarattığı kışkırtıcılık, aynı ilişkiyi önce antropolojik sonra arkeolojik olarak da gözlemlemem ile, bu ilişkinin açıklanabilir ve genelleşebilir bir ilişki biçimi olduğuna dair entelektüel şüphelerimin peşinden giderek bu çalışmayı ürettim. Her tezde olduğu gibi temelindeki entelektüel şüpheler derinleşirken, 1995 yılında Şanlıurfa'da keşfedilen Göbeklitepe'nin varlığını fark etmem, zihnimde oluşan hipotez için eşsiz bir fırsat sundu. Ancak tezin yazımına başlamamla birlikte kutsal ve iktidar arasındaki ilişkinin çok daha geniş bir açıklayıcı şema olarak, sosyal bilimlerdeki düzen sorununun temel değişkeni olabileceği iddiam farklı etnografik sonuçlar ve arkeolojik verilerle güç buldu. Siyasal antropoloji ihtisasının siyaset bilimine sunduğu yeni fırsatların farkında olarak, metodolojik bir sentezle yola çıkıp bu tezi hazırladım. Arkeolojiyi antropoloji için bir veri kaynağı olarak kullanıp, antropolojiyi siyaset bilimi için bir metodoloji haline getirerek; hem içerik hem de metot olarak özgün bir teorik çalışma ortaya koymaya çalıştım.

Esasen 2019 yılında tüm birincil ve ikincil kaynakları taranmış ve saha çalışmaları bitirilmiş olmasına karşın, uzun bir gözden geçirme sürecinin sonucu olarak yazımı tamamlanan bu tezin hazırlanma sürecinde manevi destek ve emeği geçen herkese teşekkürü bir borç bilirim. En başta danışmanım ve hem akademik hem sosyal rehberim olan Prof. Dr. Hikmet Kırık'a bana olan inancını hiç kaybetmediği için teşekkür ederim. Bana bilim aşkını ve daima sorgulamayı aşıl原因an babam Sait Onur Eyüboğlu'na, varoluşumun sebebi ve destekçim annem Hafize Eyüboğlu'na, gerek tez sürecinde ve gerek yönetmenlik hayatımda her daim yanımda olan kardeşim Buğra Eyüboğlu'na, son ana kadar tüm sabrı için sevgili hayat arkadaşım Elif Göksu'ya ve firmam Prometheus Medya'nın tüm çalışanlarına teşekkürü bir borç bilirim.

Bu çalışmanın Türkiye'de bakir bir alan olan siyasal antropoloji alanına katkı sunması dileğiyle...

Eyüp Talha Eyüboğlu

İstanbul / 2022

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
TABLolar.....	viii
KISALTMALAR.....	ix
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

SOSYAL DÜZEN SORUNU VE TOPLUMSALLAŞMA

1.1 Siyasal Toplum Sorunu Olarak Düzen	14
1.1.1 Doğanın ve Tanrının Sonucu Olarak Sosyal Düzen	14
1.1.2 Modernite Sorunu Olarak Doğal Durum ve Siyasal Toplum	17
1.1.3 Toplum Sözleşmesi ve Siyasal Toplum Olarak Düzen	23
1.1.4 Siyasal Toplumun Doğuşu Sorunu Olarak Düzen	29
1.2 İnsan Biliminin(Antropolojinin) Sorunu Olarak Düzen	34
1.2.1 Sosyal Evrimcilik	41
1.2.2 Toplumun Antropolojik Olarak Sorunsallaştırılması	44
1.2.3 Toplumun Kökeninde Aile ve Akrabalık İlişkileri	47
1.2.4 Sosyal Evrimciliğin Eleştirisi	49

19.Yüzyıl Antropolojisinin Konusu Olarak Düzen Sorunu Eleştirisi	53
1.3 Modern Toplumsallaşma Sorunu Olarak Düzen	58
1.4 Doğanın ve Maddenin Sorunu Olarak Düzen	67
1.4.1 Tarihsel Materyalizm	67
1.4.2 Sosyobiolojinin Konusu Olarak Düzen	72
1.5 Sosyopolitik Örgütlenme ve İktidar Sorunu Olarak Düzen	78
1.6 Ara Sonuç	87

İKİNCİ BÖLÜM

ANTROPOLOJİNİN KONUSU OLARAK KUTSAL VE İKTİDAR İLİŞKİSİ

2.1 Siyasal Antropoloji	92
2.2 Antropolojinin Konusu Olarak İktidar	108
2.3 Antropolojinin Konusu Olarak Kutsal	132
2.4 Kutsal ve İktidar Simbiyotik İlişkisi	154
2.4.1 Simbiyotik İlişki ve Simbiyotelesisi Kavramsal Çerçeve	154
2.4.2 Kutsal ve İktidar Simbiyotelesisi Teorik Çerçevesi	158

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DOĞAL SOSYAL DÜZEN VE BİLİNÇLİ SOSYAL DÜZEN

3.1 Doğal Sosyal Düzen ve Bilinçli Sosyal Düzen (Toplum) İkilemi	171
3.2 Doğal Sosyal Düzen İçgüdüsel Sosyopolitik Örgütlenme ve İktidar Kullanımı	179
3.3 Toplum: Bilinçli Sosyopolitik Örgütlenme ve İktidar Kullanımı	213

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DOĞAL VE BİLİNÇLİ SOSYAL DÜZEN FARKI: KUTSAL-İKTİDAR SİMBİYOZU

4.1 Bilinçli Sosyal Düzenin Kuruluşunda Kutsal ve İktidar Simbiyozu	236
4.1.1 Toplumun Kurucu Bilinci Olarak Kutsal-İktidar Simbiyozu	236
4.1.2 Sosyopolitik Örgütlenme Olarak Kutsal-İktidar Simbiyozu	248
4.1.3 İktidar Kullanımı Olarak Kutsal-İktidar Simbiyozu	256
4.1.4 Kutsal ve İktidar Simbiyozunun Tezahürlerinin Ayrışması	262
4.2 Sosyal Düzenin Transformasyonunda Kutsal ve İktidar Simbiyozu	266
4.2.1 Sosyal Düzenin Transformasyonunda Kutsal-İktidar Simbiyotelesisi ve Arkeolojik Kanıtı Olarak Göbeklitepe	266
4.2.2 Göbeklitepe'deki Kutsalın Analizi: Kutsalın Soyutlaşması	273
4.2.3 Göbeklitepe'deki Sosyopolitik Örgütlenme ve İktidar Kullanımı	288
SONUÇ	311
KAYNAKÇA	317
ÖZGEÇMİŞ	371

TABLÖLAR LİSTESİ

Sayfa

Tablo.1 D.J.D'Amico'nun düzen tipolojileri taksonomisi.....	10
Tablo.2 F.A.Hayek ve F.Tönnies'in kriterlerinin düzen bağlamında karşılaştırılması	178
Tablo.3 J.Potts'a göre insan beyninin içsel ve dışsal etkilere bağlı olarak kasıtlı/kasıtsız düzen inşası.....	186
Tablo.4 R.A.Foley'in düzen tipleri ve ortaya çıkışları taksonomisi.....	187
Tablo.5 E.Service'in siyasal antropoloji açısından sosyal düzen taksonomisi.....	206
Tablo.6 Düzen formlarının antropolojideki genel kabullere göre tasnifi.....	231
Tablo.7 Doğal sosyal düzen ve bilinçli sosyal düzenin düzen unsurları farkları....	233
Tablo.8 H.J.S.Maine'in prototipinin E.Service'in taksonomisiyle sentezi.....	249
Tablo.9 İlk ortaya çıkışı itibariyle toplumda din ve devlet yapısal içiçeliği.....	263
Tablo.10 Düzen tipleri ortaya çıkış tarihi, yaşam biçimi, üretim tarzı dağılımı.....	289

KISALTMALAR LİSTESİ

Kısaltmalar	Açıklama
Bkz	Bakınız
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör
Eds.	Editörler (İngilizce)
Pp	Sayfalar (İngilizce)
S.	Sayfa
Ss	Sayfalar
Trans.	Çeviren (İngilizce)
Vd.	Ve diğerleri

GİRİŞ

Alman filozof Goethe “sadece bildiğimiz şeyleri görürüz” der. Aristoteles’ten günümüze yazılı sosyal bilimler için güncelliğini koruyan bu sorun, klasik antropolojide özgönderimsellik(self-reflection) gibi farklı şekillerde sosyal bilimcilerin önüne tekraren çıkmıştır. Sadece bildiklerini görmek, anlam arayışında entelektüel bir algıda-seçicilik durumu değildir; aksine ampirik öğrenmenin sadece zihindeki hükümler için kanıt toplama işine dönüşmesidir. Çoğu kez sosyal bilimci sıkı sıkıya sarıldığı metodu ve paradigmasına olan güvenin verdiği konforla, yeni şeyler öğrendiğini sanırken bile aslında zihnindeki olgular ve kabuller için yeni dayanaklar yarattığının farkında değildir. Çünkü metodolojiye içkin düşünmenin getirdiği zorluk, literatüre ve/veya dış-dünyaya baktığında her şeyi tezinin delili yada anti-tezi olarak kavramaya sebep olur. Tez-antitez ilişkisi olmadan hiçbir gerçeklik sosyal bilimcinin zihninde kolay kolay kavrayışa dönüşmez. Çünkü tarihin ve düşüncenin diyalektik olduğu kabulü, Hegel’den günümüze, her şeyin zıttıyla kaim düşünülmesi gerekliliğini jeolojideki altın-çivi misali düşünce biçimimize yerleştirdi. Bir anlamda metodolojik düşünce kalıpları ve literatüre olan amansız sadakat sosyal bilimci zihinler için, A.Krober’in *kültür-gözlüğü* kavramı gibi, tüm gördüklerimizi filtreleyen bir diyalektik düşünme biçimini; düşünmenin, yazmanın, konuşmanın(genel anlamda bilim yapmanın) ön-şartı haline getirdi. Oysa ki D.Hume “şüphenin konusu olmayan hiçbir şey yoktur” derken(1965[1738]:xviii) sadece gördüklerimizi mi kast ediyordu yoksa düşünce biçimimiz de şüpheyne konu muydu? O halde asıl şüphe duymamız gereken şey hangisidir; sadece bildiklerimizi görüyor olmamız mı yoksa farkında olmadan taktığımız gözümüzde gözlükler mi?

Batı düşüncesinde diyalektik düşüncenin yarattığı en büyük körlüklerden birisi kutsal ve iktidar ilişkisinin açıklamasında söz konusudur denilebilir. Esasen Aydınlanma Çağı sonrasında batı düşüncesinde bir kutsal skitoma’sı yaşanmıştır. Pozitivizmin etkisiyle kutsal ve kutsallıkla bağlantılı olgular açıklayıcı bir şema olarak reddedilmiş ve daha önemlisi sekülerizmle birlikte kutsal ve iktidar arasındaki ilişkinin biçimi diyalektik bir gerilime dönüşmüştür. Antropoloji ve sosyoloji disipliniinde (19.yüzyıl itibariyle iç içe gelişen iki alan olarak) ana sorun kutsal değil din olgusu olmuştur ve din-devlet, din-siyaset, din-iktidar ilişkileri farkı çalışmaların konusu olurken; kutsal bir sorunsal olarak sosyal düzen bağlamında yeterince ele

alınmamıştır ve bu yüzden düzen bağlamındaki açıklayıcılığına odaklanan bir toplum teorisi üretememiştir.

Kutsal ve iktidarın ilişkisini doğru anlamak ve bu ilişkinin düzen bağlamındaki belirleyiciliğini veya etkisini tartışabilmek için ilk olarak (ve bu tartışmadan bağımsız olarak) sosyal bilimlerdeki düzen sorunu tam anlamıyla ele alınmalıdır. Bu tezin 1.bölümünde detaylı olarak tartışıldığı üzere, sosyal bilimler için düzen, toplum olgusu üzerinden açıklanan ve tartışılan bir konudur. Toplum sosyal düzenin evrensel morfolojisi olarak kabul edilmiş ve tüm sosyal düzen tipleri toplumsal bağlamda ele alınmıştır. Zümre tipi sosyal düzenlerin bile *zümre toplumu*(band society) olarak adlandırılması, toplumsallaşmayı düşüncesinin merkezine yerleştiren E.Durkheim'ın bile horda tipini toplumun bir segmenti olarak görmesi ve İngilizce'de toplum(society) ve sosyal (social) kavramlarının aynı kökten türemesi, batılı düşünce sisteminde sosyalliğin toplumsallık bağlamında kavranışının birkaç göstergesidir. Sosyal bilimlerde esas sorun insan-türüne ait bir sosyal düzenin toplum merkezli yada topluma göre(segmanter biçimli) kavranışdır. Fakat asıl sorunsal ölçeği sosyal düzenin kendisi olmalıdır. Tezin 1.bölümünde yapılan tartışma ortaya koymaya çalışmaktadır ki; toplum sosyal düzenin evrensel morfolojisi değil sadece bir türüdür ve esas olan insan-türünün kurduğu sosyal düzenin evrensel asıl matrisidir.

Ancak Aristoteles'ten T.Hobbes'a geçen zamanda, sosyal düzen sorunun ve esasen düzen kavrayışının merkezini toplum olgusu olmuştur. Ancak toplumun insan-türü için verili bir şema olmadığı ve toplum-öncesi bir sosyal düzen tipolojisinin var olduğunu yine siyaset teorisi ve felsefesindeki çift-aşamalı sosyal düzen kavrayışına borçluyuz. Temelde hukuk pozitivizminin soyutlaştırdığı ve doğal-hukuk tartışmasının bir konusu olan iki-aşamalı düzen kavrayışının sonucu olarak Hobbes, Locke, Hume ve Rousseau'nun kuramlarında toplum-öncesinin *doğal-durum* olarak tasvir edilmesi, esasen Z.Bauman'ın ifadesiyle "insanın sessizliğinden" başka bir şey olmayan (2003:16) hipotetik bir evreye işaret eder. Siyaset teorisi ve felsefesindeki doğal-durum toplum sözleşmesiyle aşılın ve farklı kuramlara göre çatışma yada barışın hakim olduğu varsayımsal ve asla etnografik olarak delillendirilemeyen bir evredir. Ancak antropoloji disiplininin gelişimi, etnografik saha çalışmalarıyla Avro-Amerikan medeniyeti dışında kalan dünyayı incelediğinde ve insanlığın köklerini "ilkel-modern" ayrımıyla kategorik kavradığı "dünyanın geri kalanında" aradığında; siyaset teorisindeki doğal-durumu destekleyecek bir bulgu ortaya koyamamıştır.

17.yüzyıl filozoflarının mantıksal akıl yürütmeye dayalı kuramları antropolojik ve etnografik olarak tam anlamıyla desteklenmemiştir. Her ne kadar P.Clastres'in "iktidar şiddet bağlantısı" kuramıyla T.Hobbes'un *Leviathan*'ı, B.Malinowski'nin "ilkel yasallık" fikriyle Locke'un düşünceleri ve C.Levi-Strauss'un "müdahaleci toplum" modeliyle Pufendorf'un "iyicil toplum" fikirlerinin paralellik gösterse de (Abeles,2012[1990]:79); toplum sözleşmesiyle aşılacak bir doğal-durumun varlığını etnografik olarak(batılı düşünce için "yaşayan ilkel") ve arkeolojik olarak (tarihsel ilkel) destekleyecek bir bulgu yoktur. Tıpkı toplum sözleşmesi gibi doğal-durum fikri de daima hipotetik olarak kalmıştır.

Ancak 19.yüzyılda antropolojinin gelişimi felsefe metotları dışında bir toplum tahayyülünü yapabilmenin önünü açmıştır. M.Abeles'in ifadesiyle antropolojide felsefeden sakınmanın bir şiar olması (2012[1990]:13) evrensel yasalara ulaşma çabasında tarihselliği ve mantıksal akıl yürütmeyi temel metot olmaktan çıkarmıştır. Özellikle Darwinci yaklaşımın biyolojik bilimlerdeki başarısının sosyal bilimlere analogik uyarlamasıyla sosyal evrimciliğin doğuşu, insan toplumunu ve sosyokültürel yapıları anlamada evrimci ve Euro-centeric bir bakış açısını antropolojiye yerleştirmiş; bunun sonucunda ilkel-modern antagonizmasında toplum ve sosyokültürel-olan da sorunsallaştırmıştır. Bu, 16 ve 17.yüzyıl siyaset teorisinden farklı olarak, toplumun, devletin, kültürün, iktidarın ve en genel anlamda sosyal düzenin kökeninin anlaşılması için yeni bir fırsat yaratmıştır. Temelde doğal-hukuk kuramının eleştirisi olarak ortaya çıkan ve sosyokültürel antropolojinin de temelini oluşturan siyasal antropolojinin ilk kökleri; doğal-hukuk teorisinin ve siyaset felsefesinin ortak sorunu olan doğal-durum ve toplum sözleşmesinin bir eleştirisidir. Toplumun kökenine dair yeni bir köken arayışı ve nicel bir açıklayıcı şema üretme ihtiyacı, birinci nesil tüm sosyokültürel antropologların bir düzeye kadar siyasal antropolojiyle de ilgili olmalarına sebep olmuştur. H.J.S.Maine, L.H.Morgan, J.McLennan ve J.J.Bachofen gibi ilk nesil tüm antropologların köken itibarıyla hukukçu olmasının temelinde; genelde sosyokültürel antropolojinin ve özelde siyasal antropolojinin klasik siyaset felsefesine eleştirel olarak ortaya çıkmış olması yatmaktadır.

Ancak klasik antropolojinin de sosyal düzen sorununu tüm mahiyetiyle kavramak için önünde yarım asırdan fazla yol vardı. Sosyolojide (özellikle antropolojiyle ayrılmaya başladığı 20.yüzyıl ilk çeyreğinde) sosyal düzen sorunu modern(sanayi sonrası) toplumsallaşma sorunu olarak daha dar bir çerçeveye

oturtulurken, ilk kez tarihsel materyalizm ile düzen maddenin sorunu olarak kavranmaya başlandı. Ancak 20.yüzyılın ikinci yarısında sosyobiyoloji disiplinin doğuşu ile sosyal olguların biyolojik kökleri tartışılmaya başlandı.

Bu gün “insanlığın yada herhangi bir türün evrensel karakteristiklerinden biri hayatta kalması ve bir tür düzen çerçevesi içinde varlığını sürdürmesi” olduğunu (Barclay,2010[1990]:18) ancak insan-türünü diğer tür-varlıklarla mukayeseli olarak incelediğimizde anlayabiliyoruz. Düzen aslında sadece insan-türüne has bir özellik değil ve insanın diğer canlı tür-varlıklarla aynı şartlar altında sosyal düzene tabii olduğu bir evrenin varlığından bugün söz etmenin 17.yüzyıl siyaset teorisinden farklı bir anlamı var. Radcliffe-Brown’ın *varlığın zorunlu şartları*(necessary conditions of existence) olarak çerçevelediği (1952:178) insan yaşamına dair tüm ihtiyaçların varoluşsal olarak üzerinde tartışılabileceği evrensel bir sosyal düzen biçiminden söz etmek mümkündür. Ancak bu düzen, toplumdan farklı olarak, insanın sadece bir tür-varlık olarak, doğuştan gelen kalıtsal davranışlarının bir sonucu olarak doğmuş ve A.Ferguson’un ünlü formülündeki gibi “insan eylemlerinin sonucu ama insan tasarısı olmayan” (1772[1767]:205) bir düzen biçimidir. Yani başka bir deyişle nicel bir doğal sosyal düzenden söz edilebilir ancak bu düzen ne Hobbes’un anladığı biçimde bir çatışma, ne Hume ve Locke’taki gibi iyicil bir durum, ne de Rousseau’daki gibi mülkiyetle aşılabilecek bir evredir. Aynı şekilde bu düzen ne St.Augustinus’un anladığı biçimde Tanrının, ne Aristoteles’in kavradığı biçimde doğanın, ne Marksçı anlamda maddenin, ne Durkheim’cı anlamda toplumsallaşmanın, ne de Engelsçi anlamda tarihin sorunudur. Nicel bir doğal sosyal düzenden söz edebilmek için ihtiyaç olan ayraç tarihte, maddede ve doğada tek başına bulamaz ama hepsinde tezahür eden insan var oluşun koşulları içinde bir sentez olarak, en başta evrimsel-rasyonalite ile açığa çıkar.

Sosyal düzenin toplum ve toplum-öncesi yada toplum ve doğal-durum tasnifi, düzenin toplumsallaşma bağlamında kavranışının hatalı bir genellemesidir. Sosyal düzeni ayıran temel ölçüt F.A.Hayek’in işaret ettiği gibi(1960,1978), düzenin *oluşturulmuş-düzen* (made order) ve *kendiliğinden (spontan)düzen*’dir yani Hayek’in ifadesiyle cosmos-taxis ayrımındaki farktır (1982:35-55). Esas olan insan sosyal düzeninin doğal olarak oluşmuş ve insan eliyle kurulmuş olarak iki aşamalı kavranmasıdır. Bu bağlamda toplumun karşısında topluluğun sistemli bir şekilde yerleştirilmesi yönüyle F.Tönnies’in yaptığı topluluk-cemaat(gemeinschaft) ve toplum-cemiyet(gesellschaft) ayrımı (2001[1887]) oldukça önemlidir. Çünkü insan

düzeni iki-aşamalı olarak kavranmak istendiğinde; temel kriter iki düzen arasındaki sosyal evrimci bir ilerleme yada geçiş değil; her iki düzen tipi arasındaki ontolojik farklılıklar ve bu farklılığı yaratan temel değişkenlerdir. İşte bu yüzden doğal sosyal düzenin içgüdüsel bir düzen tipi, toplumun bilinçli bir düzen tipi olarak varoluşsal şekilde birbirinden ayrılması; siyaset teorisinin hipotetik doğal durumunun nicelleştirilebilmesi anlamını taşır.

Bu tezin ilk hipotezi, toplumun sosyal düzenin evrensel morfolojisi olmadığı, nicel bir doğal sosyal düzenin var olduğu ve etnografik olarak delillendirilebileceği ve sosyal düzeni ayıran temel varoluşsal farkın içgüdü ve bilince dayalı ikilemi olduğudur. Tezin 1.bölümünde yapılan literatür taramasıyla ortaya konulan sonuçlar, tezin 3.bölümünde sosyal düzen unsurları üzerinden farkları ortaya konulan ve antropolojinin yaygın kabulleri üzerinden delillendirilen doğal ve bilinçli sosyal düzen farkında kuramsallaştırılacaktır. Bunun için felsefi metotlar değil antropolojik ve hatta sosyobiolojik yöntem takip edilerek bu tartışma kapsamlı olarak yapılacaktır.

Fakat sosyal düzenin evrensel morfolojisi olarak toplumun eleştirisi ve siyaset teorisinden farklı olarak nicel bir doğal sosyal düzenden söz etmek; sosyal bilimlerdeki düzen sorunu tartışmasının ve bu tezin hipotezinin birinci aşamasını oluşturmaktadır. Hipotezin ikinci ve asıl önemli önermesini oluşturan kısım ise, kutsal ve iktidar arasında simbiyotik bir ilişki olduğu ve *doğal sosyal düzen - bilinçli sosyal düzen* farkının ve sosyal düzenin transformasyonunda temel değişkenin kutsal ve iktidar simbiyotik ilişkisinin tezahürlerinin düzen bağlamında görünür hale gelmesinden kaynaklandığıdır. Kutsal ve iktidar arasındaki ilişkinin açıklanmasında simbiyoz kavramının kullanılması, metodolojik natüralizmden ve sosyal evrimciliğin analogik uyarlamalarından farklı olarak; E.O.Wilson'ın *Sociobiology: The New Synthesis* (1998[1975]) kitabında ortaya koyduğu bilimsel vizyonun bir sonucudur. İki canlı arasındaki sonradan kurulan yada köken itibarıyla var olan varoluşsal ilişkiyi açıklayan simbiyoz kavramı; elbette ki kutsal ve iktidar için bir simbiyogenez ifade etmez; (tezin 2.bölümünde tartışılacağı gibi) ancak L.F.Ward'çı anlamda bir telesis ifadesi olabilir. Fakat bu ilişkinin olgusallığından daha önemlisi (ki bu tezin sorunu bu ilişkinin neden ve nasıl oluştuğu değildir) bu ilişkinin tezahürlerinin sosyal düzen bağlamında görünür hale gelmesi ve bu görünürlüğü düzenin transformasyonundaki etkisidir. Sosyal düzen sorunu için esas olanın bu ilişkinin görünür hale gelen tezahürlerinin düzen bağlamında yarattığı sonuçlar olduğu için; bu ilişki sonuçları üzerinden anlaşılabilir olarak kabul edilmelidir.

Kutsalın sosyal bilimlerde düzen bağlamında ilk sistemli tartışmasını E.Durkheim yapmış fakat doğrudan kutsal değil onun toplumsal bağlamda görünür olan eylem ve pratikler bütünü olarak kabul ettiği din olgusu üzerinden toplumsallaşmayı ele almıştır. Durkheim toplumsallaşmanın temeline yerleştirdiği dayanışma olgusunun bile başlangıçta dinsel bir organizasyon olduğunu söylemesine rağmen (1960[1893]:11), toplumsallaşmanın bir payandası olarak gördüğü din ile toplum arasındaki ilişkiyi tek yönlü kurmuştur. Din ve kutsal ayrımının sosyal düzen bağlamında görünür bir fark ifade etmediği Durkheim için din toplumsaldır (1964[1915]:423) ancak dinin tek işlevi sosyal yapıya süreklilik katmasıdır (Philips,2001:238). Bu yüzden din toplumun temel açıklayıcısı olmadığı gibi sosyal düzenin varoluşu ile ilgili değil daha çok sürdürülmesiyle alakalı olarak öne çıkar. Bu bağlamda kutsala hak ettiği değeri veren “dini kutsalın tecrübesi” olarak tanımlayan (1917:160;1936[1917]) R.Otto ve ardılı Van der Leeuw bir adım daha öne çıkmaktadır. Kutsalın kendisini sorunsallaştırması yönüyle fenomenolojik yaklaşım, din ile kutsalı ontolojik olarak birbirinden ayırmayı başarmış ancak bu ayrım üzerine bir sosyal teori ortaya koymamıştır. Kutsalın dinden bağımsız olarak düzen bağlamındaki etkisini açıklayan en sistemli yaklaşım W.E.Paden’in kutsal düzen nosyonunu olmuştur (2000b:207). Kutsalı “bireyin ve topluluğunun yaşamının bağlı olduğu her sistemde” bir yapılandırma-gücü(structuring force) olarak tanımlayan Paden, kutsal düzeni din olgusundan daha geniş bir alan olarak dinin de içinde doğduğu bir alan olarak görür ve esas olanın kutsalın “yapılandığı” düzen olduğunu düşünür (2000b:221). Padenci kutsal düzen, doğrudan kutsal ve düzen arasındaki ilişkiye odaklanmasına rağmen kutsalı düzen bağlamında iktidar olgusundan bağımsız düşünmesi yönüyle bu tezden ayrışır.

Kutsal ve iktidar arasındaki ilişkiye en çok yaklaşan L. de Heusch olmuştur. Heusch, arkaik toplumdan devleti topluma geçişte iktidarın kutsallaştırıldığı bir ara-form olduğunu söyler ve bunu *kutsal krallık* olarak tanımlar(1987:26); bu iktidarın kutsallaştırılmasıyla oluşan bir geçiş dönemini ifade eder (1987:15). Heusch’un teorisi iktidarın kutsallaşmasının sahip olduğu tarihsel potansiyele işaret etmesi (1987:26) yönüyle önemlidir ancak bu ilişkinin sadece bir sosyal düzen bağlamında ara-form (geçiş dönemi) oluşturması ve devletle birlikte aşılması yönüyle; sosyal düzenin transformasyonunda evrensel bir açıklayıcıya dönüşemez. Şayet Heusch bir adım daha ileri gitmiş olsaydı, bu tezin varlık amacı büyük ölçüde ortadan kalkabilirdi. Zira bu kuramlardan farklı olarak bu tez, sosyal düzenin dönüşümünde

diğer tüm sebeplerden daha kapsayıcı anlamda bir kutsal-iktidar simbiyozu faktörünü önermektedir ve bu faktör aynı zamanda (bilinçli sosyal düzen olarak) toplumun da açıklayıcı şeması olarak kabul edilebilir.

Kutsal-iktidar simbiyozu ve sosyal düzen arasındaki ilişkinin daha net anlaşılabilmesi için düzenin siyasal antropoloji perspektifinden sorunsallaştırılması önemlidir; zira (tezin 1.bölümünde tartışılacağı üzere) diğer disiplinlerden farklı olarak siyasal antropolojik düzen kavrayışı düzeni bir sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı sorunu olarak sorunsallaştırmaktadır. Doğal sosyal düzen ve bilinçli sosyal düzen ayrımında, iki düzen formu arasındaki varoluşsal fark (tezin 3.bölümünde tartışılacağı üzere) içgüdü ve bilinç farkına indirgendiğinde; siyasal antropoloji açısından doğal sosyal düzen içgüdüsel sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı iken; toplum bilinçli sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı olarak ele alınabilecektir. Bu geniş zemin, devletin gerçek köklerinin anlaşılabilceği yeni bir kavramsal çerçeve yaratmaktadır. Siyaset teorisi ve felsefesinde olduğu gibi, üretim biçimleri ve ilişkileri, yerleşik hayata geçiş, nüfus, savaş ve diğer faktörler sosyal düzenin transformasyonunda birer faktördür; aynı şekilde devletin ortaya çıkışının da açıklayıcı şemaları olarak değerlendirilebilir. Ancak esas olan devlet, şeflik veya kabile gibi (E.Service'ın taksonomisiyle) bir sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanma biçimi veya kapasitesini ifade etmektedir ve bu yönüyle bilinçli sosyal düzende ortaya çıkar. Esas olan devleti yaratan özgül koşullar ve bağımsız değişkenler değil; devletin de üzerinde ortaya çıktığı sosyal düzendeki büyük transformasyonun sonucu olarak doğan bilinçli sosyal düzenin kendisi ve onu yaratan koşullar ve değişkenlerdir. Bu bağlamda kutsal ve iktidar simbiyotik ilişkisi sonucu olarak sosyal düzenin transformasyonunun açıklanması, sadece bilinçli sosyal düzen olarak toplumun değil, bilinçli (içgüdüselden farklı[içgüdüsel olmayan değil]) sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı olarak devletin de kökeni için alternatif bir açıklama sunmak olacaktır.

Kutsal ve iktidar simbiyozunun bilinçli bir sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı teşkil edebilmesi ihtimalinin teorik kökleri kutsalı insan bilincinin yapısında bir unsur olarak gören M.Eliade'in (Yıldırım,2009:66) yaklaşımına dayanmaktadır. Eliade'in kutsalı bilinç olarak sunmasını sosyal düzen bağlamında genişletmek için, M.Gauchet'nin anlam-borcu ve dışsallık-odağı kuramıyla (2011[2000]:33-67) bir bütün olarak düşünmek gereklidir. Kutsalın ve dinin varoluşun yarattığı anlam-borcuna karşı verilmiş bir cevap olarak köken itibarıyla bir bilinç ifade etmesi;

J.G.Frazer'cı anlamda kutsalın yarattığı fayda ile (1925[1890]:55-58) bir bütün olarak, sosyal düzen bağlamındaki kurucu ve sürdürücü gücüne işaret etmektedir. Ancak klasik yaklaşımdan bir adım öteye gidip, kutsalı iktidarla bir simbiyoz içinde düzen bağlamında düşünmek; kutsalın R.Ottocu anlamda “gizemli gücünün” yeni boyutlarını keşfetmek ve (en azından) tartışmaya açmak anlamını taşır.

Ancak bu tartışma siyasal antropoloji alanında olduğu kadar, arkeolojinin de veri olarak kullanılmasını gerektiren yeni yöntemlere olan ihtiyacı da arttırmaktadır. Zira antropolojinin etnografyayla (ve etnografik metotla) iç içeliği, R.Fordan'ın ifadesiyle antropologlara “diğer araştırmacıların gitmediği yere giden” insanlardan (Vincent,2007:2) başka bir anlam yüklememek olacaktır. Ancak J.Vincent'in yerinde tespiti gibi, siyasal antropolojiyi diğer alanlardan ayıran en temel özelliği, yaptığı saha-çalışmalarını önceki saha-çalışmalarıyla birlikte sentezlemesi ve “okuma” alışkanlığıdır; yani teorik boyutun etnografyaya eşdeğer öneme sahip olmasıdır (Vincent&Nugent,2004:1). Bu yüzden siyasal antropoloji de temel veri toplama tekniği etnografik yöntem ve özellikle katılımcı-gözlem metodu kabul edilemez. Siyasal antropoloji disiplininin modern kurucusu olarak kabul edilen Evans-Pritchard'ın Müller, Tylor, Durkheim “koltuk antropoloğu” olmakla ve kuramlarını sürdürülemez spekülasyonlar olarak eleştirmesinin (1965:101) temelinde etnografik yönetime olan güveni ve bu yöntemle evrensel yasalara ulaşabileceğine olan inancı yatmaktadır. Ancak bugün küresel-köye dönüşen dünyada gidilmedik bir yer ve keşfedilmemiş bir egzotik-olan kalmamıştır ve dolayısıyla antropoloji artık egzotik-olanla değil küresel olanla daha ilgili bir disiplin haline gelmiştir (MacClancy,2002). Bu yüzden 21.yüzyılda siyasal antropoloji yapmak için etnografyadan daha fazlasına ihtiyaç olduğu açıktır.

Bu tez antropolojiyi siyaset bilimi için bir metodoloji olarak kabul ettiği ölçü de, arkeolojiyi de siyasal antropoloji için bir veri kaynağı olarak görmektedir. Bu anlamda multi-disipliner bir çalışma olarak bu tez, siyaset bilimi, antropoloji ve arkeoloji disiplinleri verileri ve metotlarını sentezleyerek bir anlamda, Göbeklitepe örneğinde olduğu gibi siyasal arkeoloji izleri de taşımaktadır. Bu metodolojik sentezinden dolayı her bölümde kavram setleri oluşturulurken kavramsal sınırlılıklar üzerinde de tartışma yapılmış ve çok paradigmatlı yaklaşımın bir sonucu olarak her bölümdeki tartışma için alt-literatür taramalarına da yer verilmiştir. Bu bakımdan sadece tezin sonucunda değil, bölümlerinde de alt-hipotezlere ve yeni kavramsal önermelere ulaşılmış; sonuç bölümünde tüm bunların sentezine varılmıştır.

Kutsal ve iktidar simbiyozu doğal ve bilinçli sosyal düzen arasındaki farkı teşkil etmesi yönüyle düzenin varoluşsal bir sorunsalı olarak ele alınırken etnografik örneklendirmeler yapılmış ancak bu örneklendirmelerde Frazerci metot takip edilmiştir. Simbiyozun sosyal düzenin transformasyonu bağlamında düzenin dönüşümü olarak tartışılmasında ise arkeolojik delil olarak Göbeklitepe örneği sunulmuştur. Göbeklitepe'nin doğal sosyal düzenden bilinçli sosyal düzene geçişte kutsal-iktidar simbiyozunun tezahürlerinin sosyal düzen bağlamında görünür hale geldiği bir arkeolojik bulgu olarak sunulması; tek başına toplumun yada devletin Göbeklitepe üzerinden açıklanabilir yada delillendirilebilir olduğu anlamını taşımaz. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi, sosyal bilimlerdeki düzen sorunu için esas olanın, devletin ortaya çıktığı bilinçli sosyal düzen olarak toplumu yaratan ve onu siyaset teorisinin hipotetik doğal-durumundan farklı olarak nicel bir doğal sosyal düzen formundan ayıran temel değişkenin kutsal-iktidar simbiyozunun tezahürlerinin sosyal düzen bağlamında görünür hale gelmesidir. Bu görünürlük, üzerinde devletin de açıklanabileceği büyük transformasyonun sebebi olarak Göbeklitepe'de gözlemlenebilir; arkeolojik ve etnografik olarak delillendirilebilir. Bu yönüyle bu tez, özgün bir metodolojik yaklaşım da ortaya koymaya çalışacaktır.

Özetle bu tezin temel hipotezi iki aşamadan oluşmaktadır. Birinci aşama; sosyal düzenin doğal sosyal düzen ve bilinçli sosyal düzen olarak ayrımı, nicel bir doğal-durumun varlığı ve düzenin siyasal antropoloji açısından sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı sorunu olduğu önermesidir. İkinci aşama ise, kutsal ve iktidar arasında simbiyotik bir ilişkinin varlığı ve bu simbiyozun tezahürlerinin sosyal düzen bağlamında görünür hale gelmesinin doğal sosyal düzenden bilinçli sosyal düzene geçişteki temel değişken olduğu önermesidir. Bu birbirine bağlı iki önermenin tartışılmasında 4 aşamalı bir kavrayış süreci esas alınmıştır. (1) Sosyal bilimlerdeki düzen sorununun tespiti ve düzenin siyasal antropoloji açısından sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı sorunu oluşunun ortaya konulması, (2) antropolojinin konusu olarak kutsal, iktidar ve kutsal-iktidar simbiyozu kavramlarının sınırlılıklarının çizilmesi, (3) doğal sosyal düzen ve bilinçli sosyal düzen ayrımı ve her iki düzen arasındaki nicel farklılıkların ortaya konulması, (4) kutsal-iktidar simbiyozunun tezahürlerinin bilinçli sosyal düzen olarak toplumda görünür hale geldiğinin ve sosyal düzenin transformasyonunda temel değişkenin bu simbiyoz olduğunun önerilmesi ve hem etnografik örneklemeler ile hem de Göbeklitepe örneği üzerinden delillendirilmesi.

BİRİNCİ BÖLÜM

SOSYAL DÜZEN SORUNU VE TOPLUMSALLAŞMA

Düzen (order) her bilimsel disiplinde benzer anlamı olan, sosyal ve biyolojik bilimler için ortak bir kavramdır. Oxford Sözlüğü'nde düzen "kişilerin veya nesnelerin belirli bir yöntem, patern (örgü) ve diziye göre sıralanması ve konumlanması" olarak tanımlanır (2018). Soyut, mecazi, metaforik ve felsefesi boyutlarının dışında, düzen kavramıyla ifade edilen salt anlam; parçaların belirli bir telosa (ereğe) göre bütünü oluşturması ve parçalar arasında nedensellik ilişkisinin olmasıdır. Bu genel çerçevede ister biyolojik ister sosyal olsun, belirli bir düzenden söz edilebilmesi için bütünün aralarında anlam ilişkisi olan parçalardan oluşması ve bütünün özünde bir telos içermesi gerekir.

D.J.D'Amico'nun düzen tipolojileri taksonomisi şöyledir (2015:124):

BİLİNÇLİ ETMENLERİN SAYISI	ÖZNE TİPLERİ	
	BİO-FİZİKSEL	İNSANCIL
Sıfır	Ay çekirdeği, petek, salyangoz kabuklar, çiçek pedalları	Bahçe, mimari, iç dizayn
Bir veya birkaçı diğerlerine karşı uyum içinde	Balık sürüleri, kuş sürüleri, karınca kolonileri, arı kovanları	Spor takımları, şirketler, resmi kuruluşlar veya klüpler
Birçok potansiyel birbiriyle mücadele içinde	Ekosistemler, türlerin evrimi, gezegensel yörüngeler	Market fiyatları, emtia para birimleri, iş bölümü, özel mülkiyet hakları, ortak hukuk

(**Tablo:1** D.J.D'Amico'nun düzen tipolojileri taksonomisi)

Bu taksonomi düzenin anlaşılması için oldukça açıklayıcı bir şemadır zira, düzenin sadece bir canlı olarak insan-türünü aşan, tür-varlıkları (canlı organizmaları) aşan, gezensel yörüngelerden emtia para birimlerine kadar; arı kovanından mimar iç dizayna kadar geniş bir kümenin düzen olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir. Ancak tüm tipolojilerde parçaları bütün kılan belirli bir telosun varlığından söz edilebilir; balık sürülerinde hayatta kalmak, şirketlerde kar elde etmek, ekosistemlerde doğal seleksiyonun bizatihi kendisi birer telos olarak kabul edilebilir. Bu anlamda her düzen Hayekçi anlamda (1982:15) teleokratiktir (teleocratic).¹ Dolayısıyla her türden bütün, birlik veya topluluk düzen ifade etmez

¹ Bu tartışma tezin 3.bölümünde detaylı olarak ele alınacaktır, burada giriş yapmakla yetinilecektir.

yada belirli bir telosa göre bütünü oluşturmamış parçaların ilişkiselliği düzen olarak adlandırılmaz. Düzenin zıttı düzensizliktir (disorder) ancak Z.Bauman “düzen kaos olmayan şeydir, kaos ise düzenli olmayan şeydir” diyerek (2003:14) düzensizliği kaos anlamına indirger. Yunanca *khaos* kelimesi Yunan yaratılış mitlerinde evrenin ve kozmozun yaratılmasının önceki boşluk veya cennet ve yeryüzü ayrımındaki uçurum anlamlarında kullanılır (Kirk, vd., 2003[1957]:42,44) ve temelde hiçlik ifadesidir. Bu yönüyle, aralarında anlam ilişkisi olmayan parçalardan oluşan bütün yani telostan yoksun bir düzen kaos olarak adlandırılabilir. Ancak kaos kelimesi doğrudan çatışma yada uyumsuzluk anlamı taşımaz ve kavramsal olarak bütünün telosuyla parçaları arasında yada doğrudan parçaların kendi arasında doğan bir çatışma durumunda ortaya çıkan durumu ifade etmez. Çünkü çatışma, belirli bir düzen içinde doğar ve varoluşsal olarak düzenden sonradır aksi ihtimalde düzenden söz edilemez ve çatışma düzenin telosunu yok etmediği sürece parçalar arasındaki uyumsuzluk bir düzensizliğe dönüşmez. Bu yüzden her çatışma veya uyumsuzluk durumu düzensizlik olmadığı için kaos olarak adlandırılmaz; ancak çatışma kaosa giden ilk adımdır. Fakat çatışma olmaksızın da düzenin telos kaybı bir kaos yaratabilir yada telosun değişimi eski telosa göre düzenleşmiş parçaların *statu quo ante*’sini bir kaosa dönüştürebilir.

Düzen sorunu, sosyal bilimlerin en önemli ve en kalıcı sorunlarından biridir çünkü düzen kavramsal olarak başlı başına bir sorundur. Z.Bauman “düzen kavramı bilinçte düzen sorunuyla aynı anda ortaya çıktı” (2003:16) der. Düzen sosyal bilimler için insanın parçası olduğu bir bütünü ifade eder ve insanların bir araya gelmesi ve bir arada kalması olarak *sosyallik* sorunuyla bağlantılıdır. İnsanların oluşturduğu her türden düzeni ifade etmek için *sosyal düzen* (social order) kavramı bir çatı-kavramdır ve telos farklılığına göre siyasal düzen ve ekonomik düzen gibi diğer düzen türlerinin hepsi temelde bu kavramda içkindir. Toplum, sosyal düzenin evrensel morfolojisi olarak, sosyal bilimlerdeki düzen sorunun temel öznesi kabul edilmiş ve sosyal bilimlerdeki düzen sorunu (siyasal, sosyal, ekonomik boyutunu da içine alacak şekilde) temelde bir toplumsallaşma sorunu olarak ele alınmıştır. Hobbes’çu teoriden itibaren sosyal bilimlerde düzen sorunundan düzenin kökeni sorunu anlaşılmıştır. Düzenin yapısı, işleyişi ve süreçselliği gibi düzene dair diğer sorunsalar bu temel sorunda içkin olarak çözümlenmiştir. Bu bakış açısı, antropoloji ve sosyolojinin mutlak ayrımına kadar etkinliğini korumuş ve toplumsal yaklaşımın temelini atan Durkheim’in “sosyal olguların varoluş nedeniyle işlevinin ayrılmasını” bir

yöntem olarak sistemleştirdiği (1982[1895],123) sosyoloji geleneğini takip eden süreçten sonra değişmiştir. Sosyoloji bilimiyle sanayi sonrası modern toplumun ana sorunsala dönüşmesiyle sosyal düzen olarak toplumun varoluşu ve işleyişi bağımsız sorunsallara dönüşmüş ve toplum kökeninden bağımsız olarak sorunsallaştırılmaya başlanmıştır.

Ancak salt düzenin sorunsallaştırılması varoluşsalık sorunu olarak halen daha bir köken problemini ifade eder ve toplumsal varoluş bağlamında bu sorunun her türden çözümü temelde G.Simmel'in sorduğu “toplum nasıl oluştu” (1910) sorunsalına dayanır. İnsanın parçası olduğu her türden sosyal düzen temelde toplum olgusuna endekslendiğinde; sosyal bilimlerde 20.yüzyılın ikinci yarısına kadarki genel eğilimde olduğu gibi, toplumun çözümlenmesi sosyal düzenin çözümlenmesi; toplumun kökeni sosyal düzenin kökeni anlamına indirgenmiş olur. Bu indirgeme kaçınılmaz olarak evrensel asıl matrisini ve kökenini kavrama noktasında toplumsal ve kültürel bir varlık olarak insan doğası ile toplum arasında simbiyotik bir varoluşsalık ilişkisi yaratır. Bu ilişki simbiyotiktir çünkü toplum insan doğasının bir sonucu olarak doğar ve insanın sosyokültürel kimliğinin içinde olduğu bir düzlem olarak belirir. Bu yüzden toplum olarak sosyal düzenin çözümüne; antropolojide olduğu gibi “insan-merkezli” ve sosyolojide olduğu gibi “toplumsal” yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Sosyal, siyasal, ekonomik vb. birliktelik (unity) anlamında her türden sosyal düzenin toplumsallaşma içindeki ifadesi üzerine odaklanan insan-merkezli olmayan toplumsal yaklaşım, insan unsurundan tamamen bağımsız bir analiz anlamına gelmez. Bu yaklaşım Durkheim sosyolojisinde olduğu gibi, sosyal düzenin toplum öznesinden hareketle çözümler. Durkheim toplumu sui generis bir gerçek olarak görür (1964[1912],16) ve toplumun oluşmasında bireysel davranışın gerçeğini kabul eder; ancak toplumun kendi bilincine vardıktan sonra bireyden bağımsız bir realiteye (1995[1912],421) ve kendini oluşturan unsurlardan *kristalize*(crystallization) kendine has bir varlığa (1982[1895]:82) dönüştüğünü savunur. Toplumun bu anlamda bireyden soyutlanması, düzenin kökenindeki insan unsurunu toplumsallaşmanın asli gerçekliği karşısında ikincil konuma iter. Dolayısıyla salt toplumsalcı kavrayış, düzenin oluşmasında bireysel faktörleri dikkate alsa da; toplumun bireyden bağımsız bir doğası (özü) ve kaynağı olduğu varsayımından hareket eder. Fakat sosyolojinin tamamının düzen sorununa bakışı bu şekilde değildir. Sosyolog P.L.Berger toplumu insan ürünü olarak görür ve toplum için “insan ürünü dışında hiçbir şeydir” der

(1973[1967]:13). Berger, sosyal bilimlerdeki düzen sorunun tarihsel kavranışını yansıtır şekilde meseleye insan-merkezli olarak bakar. Antik Yunan'dan Aydınlanma'ya, İskoç Aydınlanması'ndan klasik 19.yüzyıl antropoloji geleneğine kadar, düzen sorunuyla doğrudan ilgilenen tüm düşünürler, düzeni bir yönüyle insan doğasıyla ilişkilendirmiş ve insan-merkezli kavramıştır.

Düzen sorununun sosyal bilimlerdeki öneminin temelinde; sosyal düzenin neden ve nasıl var olduğunun açıklanmasının toplumsallaşmanın kökeninin tespiti anlamı taşıması ve düzeni oluşturan parçalar arasındaki anlam ilişkisi ve düzenin temelindeki telosun çözümlenmesinin toplumun ve insanın doğasının kavranması anlamına gelişi vardır. Bu yüzden doğrudan doğruya düzenin sorunsallaştırılmasının temelinde toplum ve sosyokültürel insana yönelik, M.Eliade'nin ifadesiyle sosyal bilimlerdeki *köken takıntısı* (2015[1969],60) ve evrensel asıl matrisi (doğasını) belirleme çabası (2015[1969],57) vardır. Düzenin kendisine duyulan merak sosyokültürel boyutuyla insanın ve toplumun kökenine ve doğasına (özüne) duyulan merakın bir sonucudur.

20.yüzyılın ikinci yarısında sosyobiolojinin gelişimiyle düzenin maddenin ve biyolojinin sorunu olarak ele alınışıyla düzen sorununa olan yaklaşım (tezimizin de ana yaklaşımını oluşturduğu şekliyle) düzeni toplumsallaşma bağlamından çıkarmıştır. Sosyal bilimlerdeki düzen sorunu, düzene yaklaşım şekliyle "5" kategoride incelenebilir.

- (1) Felsefe ve teolojide olduğu gibi "siyasal toplum sorunu olarak düzen"
- (2) 19.yüzyılda klasik antropolojide olduğu gibi "insan biliminin sorunu olarak düzen"
- (3) Sosyolojide olduğu gibi "modern toplumsallaşma sorunu olarak düzen"
- (4) Tarihsel materyalizm ve sosyobiolojide olduğu gibi "doğanın ve maddenin sorunu olarak düzen"
- (5) Siyasal antropolojide olduğu gibi "sosyopolitik örgütlenme ve iktidar sorunu olarak düzen".

1.1 SİYASAL TOPLUM SORUNU OLARAK DÜZEN

Batı felsefesinde toplumsallaşma sorunu olarak ele alınan sosyal düzen sorunu, 19.yüzyıla kadar klasik felsefe, teoloji ve siyaset ve hukuk felsefesinde siyasal toplumun doğuşu bağlamında ele alınmıştır. Aristoteles'ten 19.yüzyılda klasik antropolojinin doğuşuna kadar, düzen sorunu felsefe ve teolojide insan-merkezli ve bütüncül olarak kavranmıştır. Teolojik ve felsefi kavrayış arasındaki temel fark ise düzenin kaynağı sorunu bağlıdır.

1.1.1 Doğanın ve Tanrının Sonucu Olarak Sosyal Düzen

Batı felsefesinde ahlak düzeni (moral order) üzerine düşünen Sokrates'ten farklı olarak Aristoteles düzen sorunu ilk kez kapsamlı ele alır ve felsefesinin merkezinde yer alan doğa (nature) sorunu (Bello,2001,56) etrafında diğer fiziki (phys) düzen tiplerini de tartışır (Singer,1941,46). Aristoteles'e göre her türden düzenin varlığı *doğa gereğidir* (case of nature) çünkü doğa varoluşun ve değişimin içsel prensibidir (*Physics* 2,c.1,192b 20–23); ancak her düzen farklı şekillerde tezahür edebilir. Sosyal düzen, Platon'a benzer şekilde, insan doğasının arzu ve dürtülerinin kaçınılmaz bir sonucu olarak (Dorio,2017,61), Platon'a benzer şekilde, insanların hayatta kalma ve iyi insan olma ihtiyacı için siyasal bir topluluk altında bir araya gelişle doğar (Velazquez,2013:75-76) ve toplum olarak belirir. Bu yönüyle, siyasal toplum olarak tezahür eden düzen insan doğasının (human nature) doğrudan bir sonucu ve toplumsallaşma sorunudur. İnsan doğası sorununu ilk kez ele alan Platon ve Aristoteles (Noonan,2010:3) batı felsefesinde sosyal düzeninin insan doğasıyla birlikte çözümlenmesinin de temelini oluşturur. İnsanların doğal eşitsizliğini savunan Platon, toplumsal statülerinin doğuştan geldiğine (altın-gümüş-demir metaforu) inanır ve insan doğasındaki farklılıklarla toplumsallaşma ve siyasallaşma türleri arasında ilişki kurar (1888:cxvi). Aristoteles ise insan doğası sorununu *De Anima* (Ruh Üzerine) kitabında (1935) spritüel bir olgu olarak değil, insandan en küçük yaşam formlarına kadar tüm canlılarda olan ve doğadan kaynaklanan bir gerçeklik olarak kabul ettiği (Pasnau,2011:349) *ruh* (soul) kavramı etrafında açıklar.

Sosyal düzenin siyasal toplumsallaşma bağlamında çözümlenmesinin temelini Antik Yunan felsefesine dayanmasının ilk nedeni, Antik Yunan düşüncesinde düzen ve insan doğası arasında kurulan ilişki ve insanın politik doğası sorunudur. İnsanın *homo politicus* (siyasal hayvan) olarak kavranışının temeli

Platon'un *Republica* kitabında dayanır (1888:xxxvi); bu görüşe göre devlet gibi düzen de insan doğasının bir sonucudur. Platon gibi Aristoteles'te de siyasal varlık oluşu insanın temel özelliği olarak sunulur (Çaha,2007:58) ancak (ileride ele alınacağı üzere) Aristoteles *homo politicus* kavramını bazı hayvan türlerini de içine alacak şekilde genişletir ve bu yönüyle düzen ile siyasallık arasında doğrudan bir ilişki kurar. Antik Yunan düşüncesinde düzenin siyasal toplum olarak kavranışının bir diğer sebebi ise, siyaset (politic) kelimesinin de kökeni olan Yunan şehir devletleri *polis*'lerin sosyo-politik yapısıyla alakalıdır. Polislerde siyasal olandan bağımsız bir toplumsallık söz konusu değildir, birey her şeyden önce kentlilik kimliği üzerinden tanımlanır (Ağaoğulları,2009:11-23) ve Yunan polislerinde kaçınılmaz olarak siyasal olan sosyal olanla bir bütündür.

Siyasal toplumsallaşma sorunu olarak sosyal düzenin kavranışı Yeni-Platonculuğun etkisindeki erken Hristiyanlık düşüncesinde de görülür. Hristiyanlık felsefesinin kurucusu ve Yeni-Platonculuğu teolojiye taşıyan St.Augustinus *The City of God* kitabında düzen nosyonunu ilahi bir kaynakla açıklar. St.Augustinus'a göre insan doğasının sosyal bir düzen içinde bir arada kalması Tanrı'nın bir lütfudur (1909[426],24) ve Tanrı'nın istediği ideal düzen Hristiyanlık düzenidir. Augustinus'un *civitas dei* (Tanrı şehri/Tanrı devleti) olarak idealize ettiği bu tanrısal-düzenin karşısında tanrısal-olmayan *civitas terrana* (earthly city/dünya şehri) vardır. Augustinus, Tanrısal nedenselliğe dayandırsa da, düzeni insan doğasının bir sonucu olarak ele alır ve "doğal olarak insandan daha sosyal bir varlık yoktur fakat yozlaşma sonucu insandan daha asosyal bir varlık da yoktur" der (Boussuet,1990[1709]:10). *Civitas* kelimesinin hem şehir hem de devlet anlamına geldiği için, Augustinus sosyal düzeni, siyasal toplumsallaşma sorunu olarak ele alır.

Klasik felsefeden farklı olarak teolojik yaklaşım doğanın (insan doğasının) yanında tanrıyı da düzenin bir kaynağı olarak görür; fakat kökeni St.Augustinus'a dayanan düşünce sisteminde tanrı düzenin tek nedeni değildir. Augustinus'un *civitas terrana*'sı Tanrı iradesinden bağımsız yada dolaylı olarak bağımlı bir seküler düzen ifadesidir ve *civitas dei* karşısında bir gerçekliktir. Dolayısıyla teolojik yaklaşımda sosyal düzen, özü itibarıyla bir yönüyle seküler olan çift-yönlü bir kavrayıştır. Bu çift-yönlü kavrayış, teolojideki *iman* (faith) – neden (reason) antagonizmasında "tanrının varlığının tanrı fikrinden çıkarılamayacağını" savunarak imanı önceleyen Thomas Aquinas'ın felsefesinde (Nyabul,1991,58-59) bile görülmektedir. Hatta Thomas Aquinas, Aristoteles'in insan doğasına dair yaklaşımını, özellikle ruh kavramını

Hristiyanlık öğretisiyle sentezleyip (Pasnau,2011:349) felsefe ve teoloji arasında bir ara yol bulmaya çalışır ve düzenin kökenindeki seküler boyutu daha da genişletir.

Hristiyan siyasal düşüncesinde soyut alanlar (space) şeklinde tasarlanan düzen sorunu siyasal iktidar sorunuyla doğrudan bağlantılıdır; düzenin çift-yönlü kavranışın temelinde iktidarın kaynağının çift-yönlü kavranışı yatar. St.Augustinus'tan itibaren siyasal iktidarın doğası ve kaynağı ilahi ve dünyevi olarak dikotomik bir özellik gösterir ve kilisenin 1302'de deklare ettiği *Çift Kılıç* (unam sanctam) doktriniyle (Ogg,1908:385-388) bu yaklaşım resmileşir. Sosyal düzenin seküler boyutu da siyasal iktidarın dikotomik yapısına bağlı olarak gelişir. Özünde birer siyasal alanı oluşturan "civitas dei ve civitas terrana" ikilemi de bir yönüyle siyasal iktidarla ilişik bir ikilemdir. Hristiyan siyasal düşüncesinde bireye fiziki varlığının üzerinde soyut bir bütünü düşünme imkanı sunan *universitas* kavramının (Akal:1990:83) Yeniçağ düşüncesinde parçalanmasıyla, içinde sivil toplum fikrinin de doğduğu siyasi *corpus* (yapı/alan)ların ortaya çıkışının temelinde de aynı neden vardır. Bu yüzden düzenin Tanrı'dan bağımsız bir yönü olduğu fikrini savunan Thomas Aquinas (Akal,1990:82) "tüm iktidarlardan tanrıdan gelir" (omnis potestas a deo) doktrinini "tüm iktidarlardan halk aracılığıyla Tanrıdan gelir" (omnis potestas a deo per populum) olarak yeniden formüle eder.

Düzen sorununun teolojik çift-yönlü kavranışı, J.Bodin'in seküler egemenlik tasarına (1559[1576]) kadar, siyasal iktidarın kaynağı sorunu bağlamında ele alınmış bir tartışmadır. Bodin'den 12 asır önce Augustinus'un yeni-Platoncu sentezi Thomas'çı düşünceyle derinleşerek, Hobbes'tan önce ilk kez siyasal düzenin temelinde bir sözleşme olduğu fikrini ortaya çıkarmıştır. Siyasal toplumun seküler boyutunun özünde bir sözleşmeye dayandığından ilk kez Thomas Aquinas söz eder ve açıkça sözleşme (pactum) kavramını kullanır (Akal,1990:82). Thomas'tan sonra *kralın ilahi hakları* (divine right of king) doktrinini savunan Cizvit rahibi F.Suarez de siyasal düzeni bir yönüyle, tanrısal iradedenden bağımsız insan iradesine dayandırmıştır (Akal,1990:86). Dolayısıyla J.Bodin aslında, M.Luther ve J.Calvin tarafından sistemleştirilen düalist iktidar ve rejim anlayışındaki (Barbier,1999[1987]:27-52) din ve siyaset ayrımını uzlaştırmıştır (Barbier,1999[1987]:53). Ancak bu uzlaşma teolojik düşüncede sosyal düzenin dikotomik bir olgusalılık ifade ettiği gerçeğini kökten değiştirmemiştir. 18.yüzyılın başında J.B.Boussuet *Politics Drawn from the Very Words of Holy Scripture* kitabında toplumun yaratıcısının Tanrı olduğunu ve sivil toplumun bu tanrısal tasar

üzerine kurulduğunu savunur (1990[1709]:8). Boussuet, M.Barbier'in ifadesiyle din ve siyaset arasında kurduğu ittifakta (1999[1987]:67) sosyal düzen olarak siyasal toplumun ve devletin kaynağını dine dayandırmayı sürdürür. Benzer şekilde J.De Maistre de siyasal işlevleri üzerinden sosyal düzende din ve siyasal iktidarın birliğini savunur (Barbier,1990[1987]:85). Ancak tarihsel seküler egemenliğe giden düşünsel sürecin temelinde, Augustinus ve Thomas'la kırılma yaşayan, Hristiyan siyasal düşüncesindeki iktidarın ve sosyal düzenin çift-yönlü kavrayışı yatar.

1.1.2 Modernite Sorunu Olarak Doğal Durum ve Siyasal Toplum

Klasik felsefe ve teolojide dolaylı bir sorun olarak siyasal toplum bağlamında ele alınan sosyal düzen; Aristoteles'çi anlamda mitolojik düşünüşün yeni toplumsal olguları açıklamada yetersiz kalması (Ağaoğulları,2009:53) ve Reform sonrası batı düşüncesindeki sekülerleşme sonucu, imanın ve saf aklın bilginin salt kaynağı olmaktan çıktığı Aydınlanma Çağı ile birlikte müstakil bir soruna dönüşür. Bu yönüyle düzen sorunu siyaset ve hukuk felsefesinde bir modernite sorunu olarak gelişir. Bu yüzden Z.Bauman düzen sorununu modernitenin pek çok imkansız ödevinden biri olarak görür (2003:13). Düzen sorunuyla modernite arasındaki ilişkinin ilk boyutu batı düşüncesindeki epistemolojik değişimle alakalıdır. Kökeni F.Bacon ampirizmine ve Descartes rasyonalizmine dayanan, J.Locke'un *tabula rasa* (boş levha) metaforuyla açıkladığı (2000[1690]:45-72) *a posteriori* bilginin Aydınlanma Çağı'ndaki yükselişi; düzen nosyonun modern tasarımının temelini oluşturur. A posteriori bilgiye dayanan modern sosyal düzen, salt doğadan ve tanrıdan kaynaklanan klasik sosyal düzenden farklı bir mahiyete sahiptir. İkinci olarak, klasik felsefe ve teolojideki gibi insan-merkezli yaklaşılan sosyal düzen olgusal olarak, insan doğası kavrayışının değişimine bağlı olarak dönüşmüştür. Modernitenin tarihsel köklerinin dayandırıldığı Kartezyen felsefe, insanın *res cogitans* (düşünen şey) – *res extensa* (yer kaplayan şey) olarak iki boyutlu kavranışının temelidir (Gül&Ünal,2015:71) ve Kartezyen felsefenin gerçeğin düalist kavrayışının sonucu olarak sosyal bilimlerde, 19.yüzyılda Hegel'in uzlaştırmaya çalışacağı ruh-beden, tin-doğa gibi ikilemler ortaya çıkmıştır. Bu ikilemlerin arasında insan, Z.Bauman'ın ifadesiyle tüm tikelci koşullarından birer birer soyularak (1998:105), doğadan koparılmış ve Descartes'ın *cogito ergo sum*'da ifade ettiği gibi diğer özelliklerinden soyut tek boyutlu olarak kavranmıştır. Bu soyutlanmanın eksikliğini, insanın toplumsal özne olarak yeniden tasarımıyla T.Hobbes ile başlayan modern siyasal felsefe tamamlamıştır ve insanı doğadan koparılıp toplumsallık

içinde yeniden tanımlayarak modern anlamda sosyal düzenin (toplumun) kurucu öznesine dönüşmüştür. Düzen ve modernite arasındaki ilişkinin üçüncü boyutu ise, Aydınlanma ile birlikte yeni bir kontekste taşınan varoluş sorununun düzen kavramına yeni bir boyut kazandırmasıdır. Aydınlanma düşüncesi, modern varoluşu düzen ve kaos etrafında açıklamıştır. Siyaset ve hukuk felsefesinde düzene ve antagonizması olan kaosa yapılan atıf o denli fazladır ki; modernite düzene atıfta bulunan batı düşüncesi geleneğinin yeni formatı olarak yorumlanabilir (Gül&Ünal,2015:71-72). Bu yüzden Z.Bauman “varoluş düzen ve kaos olarak çatallaştığı sürece moderndir; varoluş düzen ve kaosun alternatiflerini içerdiği sürece moderndir” der (2003:16) ve düzen ile kaosu modern ikizler olarak görür (2003:14).

Aydınlanma Çağı sadece sosyal düzenin modern içeriğinin yaratıldığı bir tarihsel geçiş değildir; aynı zamanda sosyal bilimlerde düzenin doğrudan sorunsallaştırılmasının başlangıcıdır. Ancak 17.yüzyıl batı düşüncesinde de, sosyal düzen toplum olarak kavranmış ve düzen sorunu siyasal toplumsallaşma bağlamında çözümlenmiştir. Bu perspektiften, ardılları için bir arketip oluşturacak olan, düzen sorununun ilk modern kuramı T.Hobbes’a aittir. Hobbes önce *De Cive* (On the Citizen) kitabında (1949[1642]) sonra *The Leviathan* kitabında (2005 [1651]) siyasal toplumu tartışırken sosyal düzenin kökeni problemini ilk kez sistemli bir şekilde çözümler ve düzeni onun zıttı olan ve temelde bir düzensizlik olan doğal durumla (state of nature) birlikte açıklar. Hobbes’a göre toplum ve siyaset öncesini ifade eden insanlığın doğal durumu bir *bellum omnium contra omnes* (herkesin herkese karşı savaşı) durumudur (1949[1647]:63) ve hukukun olmadığı bu doğal durumda orman kanunları geçerlidir. (Orman kanunu (law of the jungle) en güçlünün hayatta kalma mücadelesini ifade eder (Oxford English Dictionary Online,2013) ve R.Kipling *The Jungle Book* kitabında bu kavramı sıkça kullanmıştır (1910[1894],3,14,15)). Hobbes’a göre bir kaos olan doğal durumun sebebi insanın çatışmacı ve karanlık doğasıdır. İnsan doğasında çatışmaya sebep olan üç temel özellik rekabet, özgüvensizlik ve şan arayışıdır (Hardian,2001:65) ve bunun sonucu olarak Hobbes’un ifadesiyle insan insanın kurdudur (homo homini lupus est).² Hobbes düzeni, doğal durumdaki çatışmayı bitirmek için insanların bir sözleşmeyle (contract) iradelerini bir üst-iradeye devretmesiyle otoritenin altında kurulan bir

² Bu deyişi ilk kez Romalı oyun yazarı Titus Maccius Plautus (MÖ.254-184) *Asinaria* oyununda kullanmıştır.

siyasal toplum olarak görür. İnsanları içinde bulundukları kaostan baskısıyla denetlenen toplumsallığa ulaştıran bu üstün gücü Tevrat'ta geçen bir deniz canavarı olan Leviathan (İşaya,27:1) sembolize eder. (Leviathan kavramı 16.yüzyılda dev balina anlamında da kullanır [Clapham&Ivashchenko,2014]). Hobbes'un bu kavramı kullanırken yaşayan en büyük canlı olduğu için bu kavramı seçtiğine dair görüşler vardır. Hobbesçu teoriye göre, düzen sosyal kontrolün efektif bir sonucu olarak doğar (Baumol,1952) ve toplumsallaşmayla eşanlımlı olarak sunulur.

Hobbes'un kuramı sosyal bilimler için düzen sorunun ilk sistemli incelemesidir, bu yüzden düzen sorunu sosyal bilimlerde *Hobbesçu Sorun* (Hobbesian problem) yada *Hobbesçu Tuzak* (Hobbesian trap) olarak da adlandırılır (Sandeep&Sjöström,2012). Hobbes'un kuramı modernite sonrasında düzen sorunun çözümü için bir arketipi oluşturur; O'nun yaklaşımının birkaç belirgin özelliği 19.yüzyılın ikinci yarısında antropolojinin doğuşuna kadar düzen nosyonunu çözümleyen kuramlarda tekrarlanmıştır. Bunlardan ilki, sosyal düzen sorununun modern çözümü için temel bir argümana dönüşen doğal durum olgusudur. İnsanlığın toplumsallaşmadan önceki aşamasını ifade eden doğal durum, batı düşüncesinde *state of nature*, *natural state* veya *natural state of mankind* gibi kavramlarla ifade edilmiştir ve batı düşüncesinde ilk kez Hobbes'un kuramında sistemleşmiştir ve genel kanaat R.Harrison'un da ifade ettiği gibi, doğal durum kavramını T.Hobbes'un icadı olarak kabul eder (2003:70). Ancak bu nosyonun kökleri Çin'de *Düşüncenin Yüz Okulu* (Hunderd Schools of Thought) dönemi (MÖ.6.yy-MÖ.2.yy) filozoflarından Mozi (MÖ.468-391)'ye aittir. Sokrates'in çağdaşı olan Mozi, Çin felsefesindeki *tian* (doğa) ve *dao* (düzen) arasındaki ilişkiyi tartışır (Hansen,1992:124-125) ve doğal durumu, herkesin kendi ahlaki değerlerini savunduğu için baba ve oğlun bile birbirine düşman olduğu ve diğerinin dezavantajı için çabaladığı bir çatışma ve kaos dönemi olarak tanımlar (Hansen,1992:158-162). Sadece doğal durum fikri değil, doğal durumun çatışmacılığı düşüncesinin kökleri de Hobbes'tan iki bin yıl önce Mozi'ye aittir. Mozi, doğal durumun bir kaos ve çatışma ortamı olmasından dolayı tek ve güçlü bir lidere (siyasal otoriteye) ihtiyaç olduğunu savunmuştur.

Doğal durum insan doğası sorunuyla birlikte çözümlenen bir argümandır. Thomas Aquinas teoloji kuramına kavramsal bir doğal durumdan söz eder ancak bu kavramı ölümden sonra ruhun doğasına dair yaptığı tartışma içinde kullanır (Quaestiones Disputate de Veritate, Question 19, Article 1, Answer 13). Modern anlamda bu düşüncüyü sistemleştiren T.Hobbes, siyasal toplumun meşruluğu olarak

sunduğu doğal durumdaki çatışmayı insan doğasının kötülük sorununa dayandırır. Antik Çin düşüncesinde Mozi de doğal duruma benzer bir şekilde yaklaşır. (Çin’de MÖ.4 yüzyılda insan doğası kavramı da tartışılmaktaydı (Hansen,1992:168).) Ancak Hobbes antik batı düşüncesinden farklı olarak insanın politik doğasını karanlık bir doğa olarak açıklar. Batıda insan doğasının kötülüğü sorununu Hobbes’tan bir asır önce N.Machiavelli *The Prince* kitabında işler ve yakın dostu Cesar Borgia’dan ilham alarak idealize ettiği siyasal iktidarın karakteristiğini tanımlarken insan doğasının zayıflığına vurgu yapar (1921[1532]). İnsan doğasındaki kötülük ve zayıflık sorunu, Machiavelli siyasal iktidar için yöntemlerin meşrulaştırılmasının temel dayanağıdır. Aristoteles’ten itibaren ahlak sorunuyla birlikte çözümlenen siyaseti ve insanın politik doğasını ahlaktan tamamen izole eden Machiavelli, insan doğasındaki kötülüğü sadece kabul etmekle kalmayıp iktidarın şahsında somutlaştırır ve iktidarını sürdürmek isteyen prensin nasıl kötü olunacağını ve bunu nasıl uygulayacağını öğrenmesi gerektiğini söyler (Machiavelli,1921[1532]:60). T.S.Eliot’un insan doğasının yarısını görmekle eleştirdiği Machiavelli, liberal düşüncenin üzerine kurgulandığı insan iyiliği mitini tamamen görmezden gelir (Berlin,2013:32) ancak kuramı modernitede yeniden ele alınan insan doğası sorunu bağlamında modernite-düzen ilişkisi için ilk örneklerdendir. Machiavelli, insan doğasına klasik felsefe ve teolojiden farklı olarak yaklaştığı için siyasal iktidarı ve bağlantılı olarak siyasal toplumu (ve sosyal düzeni) öncüllerinden farklı kavramıştır. Benzer şekilde Hobbes’un çatışmacı doğal durumunun sebebi de insan doğası kavrayışıyla alakalıdır. Fakat Hobbes’un çağdaşı ve liberal düşüncenin fikir babası J.Locke *Leviathan*’dan 20 yıl sonra siyaset kuramı *Two Treatises on Civil Government*’ta insan doğasının iyiliğini merkeze yerleştirir ve insanı doğası gereği özgür, eşit ve bağımsız (1671:269) olarak tanımlar. Locke da doğal durumu insan doğasıyla birlikte çözümlediği için doğal durumun eşitliğin, mükemmel özgürlüğün hüküm sürdüğü bir durum olarak görür (1671:189). Locke’un doğal durumu bir anlamda toplumsallığın idealize edildiği bir altın çağ görünümündedir ve bireyin doğası gereği sahip olduğu özgürlükten sivil toplum sınırları içinde güvenlik ve barışın sürdürülmesi için kısmen vazgeçmesiyle siyasal toplum ortaya çıkar (1671:269).

Her ikisi de İngiliz İç-Savaşı’nı (1644-1651) yaşamış düşünürlerin kuramları sosyal düzenin toplum olarak ele alınması ve doğal durumun aşımıyla siyasal toplumun doğuşu konusunda uzlaşır ancak insanın doğasını kavrayış farkından dolayı doğal durum ve iktidar kavrayışları ayrışır. Hobbes yazının ve toplumun

(society) olmadığı doğal durumda birbirinin kurdu olan insanlar için vahşi (savage) kavramını kullanır ve onların yaşamını “yalnız, fakir, kirli, hayvanca ve kısa” olarak tanımlar (2005,[1651]:101). Ancak Hobbes vahşi insanlar tanımıyla sadece tarihsel ilkeleri değil yaşayan ilkeleri de açıklar.

Doğal durum, düzen sorununun çözümünde 19.yüzyılda klasik antropolojinin reddettiği ancak 20.yüzyılda sosyobiolojinin yeniden bilimsel bir ihtimal haline getirdiği önemli bir argümandır. Ancak çağdaş siyaset felsefesinde 17.yüzyıldaki şekliyle geçerliliği olmayan kurgusal bir yaklaşımdır. 18.yüzyılda D.Hume, doğal duruma dair hakim iki temel yaklaşımı “şairlerin övdüğü altın çağ” ve “savaş, şiddet ve adaletsizlikle dolu olan geçmiş” olarak tanımlar ve her ikisini salt bir kurgu olarak yorumlar ve mantıksız görür (1965[1738]:493-494). J.J.Rousseau ise doğal duruma Hobbes’çu yada Locke’çu bir anlam yüklemeyi ve soyut yaklaştığı doğal durumu mülkiyetle bozulan özgürlük durumu olarak görür (1761[1754]); bu yüzden *Social Contract* kitabına ünlü “insan özgür doğar ve her yerde zincire vurulur” deyişi ile başlar (1948[1762]:100). Rousseau aynı zamanda öncülü filozofların hepsinin toplumu incelerken doğa durumuna gitme gerekliliği hissetmiş olduğunu ama hiçbirini bunu başaramadığını söyleyerek eleştirir; ancak M.Abeles bu eleştirinin Rousseau için de geçerli olduğunu söyler (2012[1990]:34). Siyaset literatürüne “despotizm” kavramını kazandıran (Boesche,1990:74) ve *doğu despotizmi* (oriental despotism) kuramıyla siyasal düşünceler tarihindeki ilk literatür taramasını yapan Montesquieu, doğal durum ve sözleşme teorisini metodolojik gerekçelerle reddetti (Althusser,2005[1959]:32) ancak doğrudan doğal durum kavramını kullanmasa da toplumsallaşmanın kökenini açıklarken soyut bir toplum-öncesi durumu tasvir etti (1758[1748]:11-26). O’nun metodolojik bir devrim yaptığını düşünen L.Althusser’e göre Montesquieu’yu özgün kılan yanı siyaset ve hukuk felsefesinin anladığı biçimde bir doğal durumu reddetmesidir (2005[1959]:31-33). Ancak Yasaların Ruhu kitabıyla hukukun doğasını sorunsallaştıran Montesquieu siyasetin doğası doğrudan ilgilenmediği gibi siyasetin kökeninin kavranabileceği bir metot da önermedi. Bu yüzden Montesquieu da doğal duruma eleştirel yaklaşanlar arasındadır. J.C.Calhoun da doğal durumu Hume’a benzer argümanlarla eleştirir ve doğal durum nosyonunun tamamen hipotetik olduğunu savunur (2007[1850]:44).

Doğal duruma dair eleştirel yaklaşımların temelinde, hiçbir siyasal filozofun doğal durum tasvirlerini tarihsel yada etnografik olarak somut delillere dayandıramaması yada dayandırdığı delillerle ulaştığı genel sonuçlar arasında

yeterli ilişki olmayışı ve bu alandaki hiçbir kuramın toplumsallaşmanın temeli için istisnaya yer vermeyecek şekilde evrensel bir açıklayıcı şema oluşturamaması vardır. Bu yüzden C.N.Parkinson gibi düşünenler doğal durumu “18.yüzyıl retoriği” olarak görür (Balandier,1972:18). Ancak hukuk felsefesinin konusu olarak siyaset felsefesinde olduğundan daha işlevsel bir argüman olan doğal durum, soyut bir olgu olarak yorumlanarak çağdaş teorilerde de yer bulmaya devam etmiştir.

Siyaset felsefesinde siyasal iktidar ve siyasal toplumla bağlantılı olarak tasarlanan doğal durum, hukuk felsefesinde *doğal hukuk* (natural law) kavramına ilişik olarak gelişmiştir. Felsefede insan olmaktan kaynaklı olarak sahip olunan ve doğa tarafından bahsedilen hakların yarattığı doğal hukuk (Strauss,1968;1983:137), siyasal düşüncedeki gibi insan doğasıyla bağlantılı olarak doğal durumda ortaya çıkar. İlk kez Platon’un diyaloglarında *Gorgias* (Jowett,1875,vol.2:267-431) ve *Timaeus* (Jowett,1875,vol.3:521-676) bölümlerinde geçen doğal hukuk, ilk kez Roma hukukunda *ius naturale* veya *lex naturalist* olarak terimleşir. Doğal hukuk, Ortaçağ’da F.Suarez, R.Hooker ve özellikle uluslararası hukukun fikir babası olan A.Gentili’nin (Marke,1999[1953]:1372) kuramlarında geçen bir argümandır ancak ilk sistemli kuramsallaştırılması Westphalia Barışı’nın fikri mimarı H.Grotius’a aittir. H.A.Romen, Grotius’u “doğal hukukun babası” olarak tanımlar ve doğal hukuk teorisinde bir dönüm noktası olarak görür (1998[1936]:62). H.Grotius *Savaş ve Barış Hukuku* (De Iure Belli Ac Pacis) kitabında doğal hukuku bir eylemin akıllı ve toplumsal doğaya uygunluğu veya ahlaki yönden gerekli olup olmadığını gösteren doğru aklın (recta ratio) ilkeleri olarak tanımlar (1967[1625]:18). Grotius, tanrısal hukuk, uluslararası hukuk, yurttaşlar hukuku gibi bir hukuk çeşidi olarak gördüğü doğal hukuka (1967[1625]:12) rasyonel bir anlam yükler ancak herhangi bir doğal durumdan söz etmez.

Doğal hukuk ve doğal durumu bağlantılı olarak ilk kez T.Hobbes çözümler ve hak olarak ele adlığı “19” doğa yasasından söz eder (2005[1651:103-125). Hobbes’ta doğal hukuk haklar şeklinde tezahür eder ve çatışmacı doğal durumla bağlantılı olarak konjonktürelidir. Örneğin Hobbes’a göre birinci ve temel doğa yasası “barışı aramak ve izlemektir”; ikincisi ise “kendimizi korumaktır” (2005[1651]:104). Bu doğal haklar doğrudan Hobbesçu doğal durumla ilişiktir; oysaki Locke’a göre doğal hukuk doğal durumun onunla hükmettiği evrensel bir hukuktur ve bu hukuk tüm insanlara eşitlik ve bağımsız verir (1671:191). Hobbes’un doğal hukuk yaklaşımı, doğal hukukun geleneksel temellerini yok ederek değişime bağlı bir doğal

hukuk önerisi yapması (Leibowitz,2011:129) ve doğal hukuku doğal durumla birlikte çözümlemesi yönüyle önemlidir. Bu anlamda Hobbesçu teori hukuk felsefesi ve hukuk pozitivizmi (legal positivism) için de bir arketip oluşturur.

S.Pufendorf'un *Doğanın ve İnsanların Hukuku* (Droit de la Nature et des Gens) kitabına Grotius ve Hobbes'un doğal hukuk teorilerini revize eder. Hobbes'un izinden giderek Pufendorf da doğal hukuk kavramını insan doğasının bir sonucu olarak gördüğü doğal durum nosyonu ile birlikte ele alır (Pufendorf,1729[1672]:132). Pufendorf ile aynı yıl, doğal hukuk teorisinin üç önemli kurucusundan biri olan R.Cumberland *De Legibus Naturae* (Doğanın Hukuku Üzerine İnceleme) kitabını yayınlar (2005[1672]). Cumberland doğal hukukla insan doğası arasında güçlü bir ilişki kurar ve doğal hukuk anlayışını ahlaki erdemlere yükümlülük üzerine inşa eder. Cumberland'ın insan doğasına olan vurgusu ve *ahlakın yüce hukuku olarak ortak iyi* (common good) doktrini sonraki yüzyılın ahlak felsefesinin rotasını çizmiştir (Darwall,1995:81).

Doğal hukuk kuramcılarının örneklerinin sayısını arttırmak mümkün, bu bağlamda M.Hale, F.Hutcheson, J.J.Burlamaqui, C.Beccaria ve F.M.Pagano da zikredilebilir. Ancak teorisinin üç önemli kurucusu ve eserleri doğal hukukun doğal durum kavramıyla ilişkisini açıklamak için yeterli olacaktır. Her üç kuramda da doğal durum nosyonu (insan doğasıyla birlikte) doğal hukuk kavramının birlikte açıklandığı anahtar kavramlardan biridir. Hatta doğal hukukla ilgisi olmayan çağdaş hukuk teorilerinde de doğal durum nosyonu varlığını korumaya devam eder; özellikle R.Nozick ve J.Rawls'ın kuramlarında doğal durum klasik bağlamından farklı olarak soyut bir olgu olarak ele alınır. J.Rawls'ın orijinal pozisyon (original position) kavramı (1999[1971]) doğal durumun hipotetik bir modifiyesidir.

1.1.3 Toplum Sözleşmesi ve Siyasal Toplum Olarak Düzen

Hobbes'çu düzen arketipinin bir diğer özelliği toplumsallaşmanın açıklanmasında sözleşme (contract) olgusunun anahtar bir kavrama dönüşmesidir. Toplumsal sözleşme düşüncesi de doğal durum gibi tamamen hipotetik bir varsayımdır ve tarihsel yada etnografik olarak hiçbir zaman ispatlanmamıştır; sözleşmeyi savunan hiçbir düşünür de bunu iddia etmemiştir. Ancak bu kavram siyaset, hukuk ve ahlak felsefesinde açıklayıcı bir model olarak işlev görmüştür. Sözleşme kuramı insanların doğal durumdan hukukun ve devletin var olduğu toplum durumuna geçişi açıklayan felsefi bir modeldir.

Sözleşmecî teörinin özünde, toplumun ve buna bağılı olarak hukuk ve devletin (ve ahlakın) bir irade konsensüsü ile ortaya çıktığı varsayımı yatar. Bu yönüyle sözleşme kuramlarında bazı ortak temel kavramlar söz konusudur. Bunlardan ilki, her sözleşme kuramında bir doğal durum ve toplum durumu ayrımı; yani *pactum unionis* ve *pactum subjectionis* tasarısı (Laskar,2013:1) ve bunlar arasında bir translatio (geçiş) durumu söz konusudur. Sözleşmecî bakış çift-aşamalı toplumsallaşma sürecine dayanır. İkinci olarak, her sözleşmecî kuramda sınırları net şekilde çizilen bir irade (will) sorunu vardır. Bu sorun “bireysel irade” ve bunun karşısında (bundan farklı olarak) üst, birleşik veya genel ikinci bir irade arasındaki ikilemde çözümlenir. Her bir kuramda sözleşme bu iradenin devir, temsil yada birleşme yoluyla dönüşüm aracı olarak belirir. Sözleşmecî kuramların bir diğör ortak özelliğı ise, toplumsallaşmanın kökeni irade sorununa dayandığı için egemenliğın dünyeviliğini esas alması ve seküler olmalarıdır. Ancak seküler egemenliğın fikir babası olan J.Bodin’in egemenlik anlayışında bireyle *magistrate* arasında bir irade ilişkisi yada devri söz konusu değildir (1955[1576]:25-34); benzer şekilde Westphalia-sonrası dönemde E. De Vattel’in egemenlik anlayışı da sözleşmecî değildir (2008[1758]:33,53,61). Bu bağlamda egemenlik kuramıyla sözleşme kuramı arasında doğrudan bir ilişki kurulamaz; ancak tüm sözleşmecî kuramlar, toplumsallaşmada ve devletin (siyasal otoritenin) doğuşunda birey iradesini konu ettiğı için seküler bir egemenliğın özelliklerini taşır.

Batı felsefesinde, toplumsal sözleşmeye benzer erken fikirler Platon’un Devlet kitabında bulunur (1888:38; Book 2,Glaucón,359). Öte yanda erken dönem Budizm metinlerinden olan *Mahavastu*’da (MÖ.2.yy) *mahasammata* (büyük seçilmiş olan) kavramı etrafında açıklanan kozmoloji kuramında da bir tür sosyal sözleşmeden söz edilir. Budist felsefede kralın (siyasal otoritenin) kaynağı ilahi değil ilkel bir toplumsal sözleşmeye dayanır (Basham,1986[1954]:83). Avrupa’da Hobbes-öncesi dönemde toplumsal sözleşmeye en yakın düşünce, yukarıda da ifade edildiğı gibi, felsefe ve teoloji arasında bir araya yol bulmaya çalışan Thomas Aquinas’ın fikirlerine dayanır. Düzenin tanrısal irade dışında bir boyutu olduğunu savunan Thomas Aquinas, kralın iktidarının halk aracılığıyla dolaylı olarak Tanrı’dan gelişini açıklarken ilk kez *pactum* (sözleşme) kavramını kullanır (Akal,1990:82). Thomas’ın fikirleri sözleşme kuramlarının seküler egemenlik anlayışıyla olan ilişkisine de bir örnektir. 16.yüzyılda O’nun çizgisini takip eden Francisco Suarez hukuk teorisinde tartıştığı *legislator* (kanun koyucu) kavramı çerçevesinde (Westerman,2007:234),

toplumun kökeninde Tanrısal iradeden farklı olarak (ama Tanrı'nın rızasıyla) insanların seçimlerine dayanan dünyevi bir üst-iradede söz eder. Cizvit olan Suarez, öncülü Francisco de Vitoria gibi insanın Tanrı iradesinden bağımsız olarak kendi bedeninin maliki olduğu *dominus suie corporis* doktrinine inanır (Akal,1990:81) ve buna bağlı olarak devlet ve hukukun üzerinde olduğu dünyevi siyasi *corpus'u* insan iradesine dayandırır. Suarez'in düşüncesinde bu irade soyut bir sözleşmeyle cisimleşir (Akal,1990:86)³ ancak Suarez toplumsal sözleşmenin kuramsal bir açıklamasını yapmaz. Benzer şekilde H.Grotius'un doğal hukuk kuramında da (1967[1625]) insanların insan olmaktan dolayı sahip olduğu hakların sonucundaki *sui juris* durumu yani "kendi içtihatlarının altında olmaları" hali söz konusudur ve Grotius bunu bir irade sorunu olarak alır ancak doğrudan bir sözleşmeden bahsetmez.

Toplumsal sözleşme, ilk kez sistemli bir kurama Hobbes'un *Leviathan*'ında dönüşür. Hobbes toplumun kökeninde açık bir sözleşmeden söz eder (2005 [1651]:137). O'na göre insanlar kendi aralarında bir ahit yaparak iradelerini üst-iradeye teslim ederler ve toplum kurulur (2005 [1651]:137) ve üst-iradenin temsili olarak devlet oraya çıkar. Devletin yegane amacı, insanların toplumsallaşmaya geçme gerekçesi olan doğal durumdaki kaos ve çatışmayı sonlandırmaktır. Hobbes'a göre devletin varlık sebebi doğal hukukla sağlanamayan bireysel güvenliği sağlamaktır (2005 [1651]:133). Ancak Hobbes'çu yaklaşımda bireyler iradesini bir kez devrettikten ve üst-irade (egemen) bir kez kurulduktan sonra, bu güç vazgeçilemez (2005 [1651]:138), eylemlerine karşı gelinemez (2005 [1651]:139) ve suçları uyrukları tarafından cezalandırılmaz (2005 [1651]:140) hale gelir. Hatta egemen güç (üst-irade) insanların nasıl düşüneceğine karar verir (2005 [1651]:140) ve onlara şeref verme hakkına sahip olur (2005 [1651]:142). Hobbes'çu yaklaşımda insanların sözleşmeyle irade devri sadece Hobbes'un anladığı anlamda aşkın devleti (modern devlet) kurmaz; aynı zamanda oligarşi ve tiranlık, aristokrasi ve monarşi de sözleşmeyle kurulur (2005 [1651]:146).

Hobbes'çu kuramda toplumun ve devletin kökenindeki üst-irade insanların iradesinin bir beyanı veya temsili değil mutlak devriyle ortaya çıkan ve karşısında

³ F.Suarez'in iktidarın kaynağını ikiye ayırması ve dünyevi iktidarı insan iradesine bağlaması yönüyle seküler egemenlik anlayışı içinde değerlendirilebilir; ancak diğer taraftan bu kolektif insan iradesinin tanrının izniyle (by the grace of god) vuku bulmasından dolayı Suarez bir yandan da mutlak monarşinin ilahi haklarını (*divine right of absolute monarchy*) savunur.

insanı tamamen yetkisiz bırakan ve uyruğa dönüştüren bir erktir. Buna karşılık Locke'çu kuramda insan iradesini, doğal durumdaki özgürlük, eşitlik ve bağımsızlığın sürdürülmesi adına sivil toplum lehine birleştirir (1671:269). Bu irade birleşimi, sivil toplumun ve siyasal otoritenin yaratılması için ortak-irade oluşturulmasıdır (1671:270). Doğal özgürlüğü savunan Locke bu irade birleşimini çoğunluğun rızasına dayandırır ve Hobbes'ta bir dayatma ve zorunluluk olarak ortaya çıkan toplum ve devlet Locke'ta bir irade konsensüsü olarak doğar. Hobbes ve Locke antagonizmasında gelişen toplumsal sözleşmeden doğal hukukçu S.Pufendorf da söz eder. Pufendorf ahlaki düzene vurgu yaptığı kuramında, toplumsal sözleşmede yer alan iradenin itaati ve dolayımının en güçlü ahlaki toplumların devletini yarattığını söyler (Pufendorf,1729[1672]:638).

Toplumsal sözleşme ilk kez J.J.Rousseau'nun aynı adı taşıyan kitabında kavramsallaşır (1948[1762]). Rousseau'nun kuramında birey iradesi toplumsal sözleşmeyle *genel iradeye* (volante general) devredilir (1948[1762]:155-156) ve genel irade, tüm siyasi (vatandaşlık) hakların kaynağı olarak bir halk egemenliği şeklinde tüm iradelerin toplamını ve daha fazlasını temsil eder. Bu yönüyle Rousseau ilk kez seküler egemenlikle toplumsal sözleşmeni tek bir kuramda sistemleştirir. Hobbes'ta üst-iradeye mutlak bir devirle kralın şahsında ve Locke'ta üst-irade olarak birleşmeyle sivil toplumda beliren bireysel irade; Rousseau'da temsiliyetle genel-irade olarak ulus nosyonunda müşahhaslaşır. Rousseau'ya göre özel mülkiyetle bozulan doğal durumdaki insan, toplumsal sözleşmeyle doğal özgürlüğünü ve doğal durumdaki her istediğini yapma hakkını kaybeder; buna karşılık vatandaşlık (sivil) özgürlüğü ve sahip olduğu her şeyin mülkiyet hakkını kazanır (1948[1762]:114). Rousseau'nun toplumsal sözleşmeyle yarattığı genel irade (halk egemenliği) Hobbesçu anlamda dayatmacı ve zorba olmasa da; bireye bireyin lehinde dayatmacı olabilir. Bu yüzden Rousseau "özgür olmaya zorlayamak" (be forced to be free) ifadesini kullanır (1948[1762]:117).

Farklı kaynaklarda *hükümet sözleşmesi* (contract of government) veya *teslimiyet sözleşmesi* (contract of submission) olarak da geçen toplumsal sözleşme fikri özellikle Amerikan bağımsızlığındaki liberal düşüncüyü etkilemiş ve Benjamin Franklin ve John Adams tarafından savunulmuştur. Ancak sözleşmecî kurama yönelik eleştiriler de 18.yüzyılda başlamıştır. D.Hume, toplumsallaşma sürecinde keskin bir dönüşüm olarak iradeye dayalı sözleşmeyi bir gereklilik olarak görmez;

Hume'a göre insanlar kendiliğinden düzen için koordine olabilir ve bunu sürdürebilir, bunun için bir dayatma rejimine (üst-iradeye) ihtiyaç yoktur (Hardin,2011:67). Siyaset felsefesinde sözleşme teorisinin en önemli eleştirisini, bu olguyu tarih dışı gören Montesquie yapmıştır. L.Althusser'in metodolojide devrim yaptığını düşündüğü Montesquieu, doğal durum ve toplumsal sözleşmeyi bu sorunsalın yarattığı felsefi çıkarsamalardan dolayı ve doğal hukuku ise yorumunun idealize edilmesi yönüyle reddeder (2005[1959]:32). Montesquie'nun toplumsallaşmanın temeline sözleşme yerine toplumsallaşma içgüdüsunü koyması ise (ilerleyen bölümlerde tartışılacağı üzere) oldukça önemlidir.

Doğal hukuk kuramcısı R.Price bireysel özgürlükler yönüyle sözleşmeci yaklaşımı eleştirir. Toplumsal sözleşme olgusunu anayasal anlamda ele alan Price, insanın sahip olduğu devredilemez temel haklardan uzaklaşan hiçbir toplumsal sözleşmenin geçerliliği olmadığını savunur (1776:35). Price için üst-iradenin meşruluğu insanın özgürlüğünü kapsayan temel hakların korunmasıyla sınırlıdır. 19.yüzyılda anarşizmin kuramcısı P.J.Proudhon ise üst-irade sorunu yönüyle sözleşmeci teoriyi eleştirir. Proudhon toplumsal sözleşmenin insanlar ve hükümetler arasında bir anlaşma olduğu varsayımını reddeder ve "toplumsal sözleşme bireyin bireyle yaptığı ve sonucundan toplum dediğimiz şeyin doğduğu anlaşmadır" der (2003[1851]:112). 20.yüzyılda E.Cassirer, Hobbes'çu anlamda insanın irade devrini eleştirir ve pactum subjectionis diye bir şeyin olmadığını ve insanın rızasıyla üst-iradeye teslim olmadığını; insanın üst-iradenin lehine bireyselliğinden vazgeçmesi durumunda insanlığı kaybedeceğini savunur (1946:175). Diğer taraftan D.Gauthier *Morals by Agreement* kitabında toplumsal sözleşmeni yeni-Hobbesçu bir yaklaşımla iki siyasi parti arasındaki dayanışmayı açıklarken kullanır ve bu olguya yeni bir boyut ekler (1986). Çağdaş kuramlardan olan P.Pettit'in *Republicanism* kuramında toplumsal sözleşmenin klasik anlamı modifiye edilerek; iktidarın rızasına dayalı olan toplumsal sözleşmenin asıl meşruluğunun ona karşı etkili bir isyan olmayışı olarak yeniden yorumlar (2002[1997]).

Sözleşmeci teori doğal durum ve toplum ayrımının kırılma noktası olduğu için, toplumun kökeninde aşamalı bir kavrayışa sahiptir ve bu iki-aşamalı yaklaşım hukuk felsefesinde siyaset felsefesinden daha uzun soluklu bir yer bulmuş ve çağdaş teorilerde de varlığını korumuştur. Temelde doğal hukuk teorisinin sonucu olarak hukuk felsefesine giren iki-aşamalı yaklaşım (Hardin,2011:64) sosyal düzenin, devletin ve yasal sistemin kurulduğu *ilk aşama* ve devlet ve yasal sistem

tarafından yönlendirilen *ikinci aşamadan* oluştuğu varsayımına dayanır. Siyaset felsefesinin, devletin ve sivil toplumun doğuşu yönüyle ilgilendiği ikinci aşamayla (toplumsallaşma aşmasıyla) hukuk pozitivizmi yasal sistemin doğuşu bağlamında ilgilenir ve doğal durumda (ilk aşamada) yasal sistemi yaratan şartları arar. Dolayısıyla toplumsal sözleşme hukuk pozitivizminde soyut bir anlamda ele alınır ve çoğu zaman anayasayla sembolik bir eşanlamlılık içinde çözümlenir.

J.Rawls'ın, bazılarına göre 20.yüzyılın en önemli siyaset kuramı olarak kabul ettiği *A Theory of Justice* kitabında, toplumsal adaletsizliğin en alttakilerin lehine olduğu sürece meşru olabileceğini savunmuştur (1999[1971]). Rawls temelde bir adalet teorisi olarak sunduğu tezinde toplumsal sözleşmeni klasik anlamına benzer bir şekilde çözümlediğini söyler (1999[1971]:10) ve düşünsel bir yorum olarak doğal durum olgusunu ele alır ve bunu *orijinal pozisyon* (original position) adıyla açıklar. Sonraki kitaplarında geliştirdiği orijinal pozisyon, insanların toplumsallaşmadan önce bir *cehalet örtüsü* (veil of ignorance) altında cinsiyet, ırk, zevk, zenginlik gibi şeyleri bilmediği bir tür doğal durumu ifade eder (Rawls,2000:30-34) ve toplumsal duruma geçişle birlikte cehalet örtüsü kalkıp modern toplum doğar. Rawls'ı takip eden çağdaş düşünürlerden R.Nozick de iki-aşamalı bir toplum kuramı geliştirir ve doğal durumdan söz eder (1999[1974]:3-24). Nozick, minimalist devlet tezinde ise sözleşme kavramını yeniden yorumlar ve minimalist devletin toplumsal sözleşmenden çok bireyler arasındaki karşılıklı anlaşmaya dayandığını savunur (Rothbard,1977:45-47).

Faydacılıkta, hukuk pozitivizminde ve anayasal teoride yaygın bir yaklaşıma dönüşen iki-aşamalı teori (Hardin,2011:64) 19.yüzyılın ikinci yarısında klasik sosyokültürel antropolojideki toplum kuramlarını da etkilemiştir. Toplumun kökenini iki-aşamalı açıklayan klasik antropolojik kuramların her biri aynı zamanda bir hukuk teorisi özelliği gösterir. H.J.S.Maine, L.H.Morgan, J.McLennan ve J.J.Bachofen gibi birinci nesil antropologlar aynı zamanda hukukçudur ve H.J.S.Maine'nin politik antropolojinin temelini oluşturan kitabının ismi *Ancient Law* (Antik Hukuk)'dır (2007[1861]). Antropolojide ilk kez E.B.Tylor'ın (1920[1871]) kullandığı *ilkel* (primitive) kavramının düşünsel temeli bir yönüyle iki-aşamalı teoriye ve hukuk pozitivizminin soyutlaştırdığı doğal durum nosyonuna dayanır. Bu yüzden A.Kuper ilkel toplum kavramının esasen hukukçuların konusu olan bir kavram olduğunu söyler (2005:3).

İki-aşamalı teorinin kökleri Hobbesçu düzen arketipine dayandığı için; Hobbes hukuk pozitivizmindeki sözleşmecî kuramın da kurucusu olarak kabul edilebilir ve bu yönüyle Hobbes'un düzen sorunu çözümlemesinin sosyal bilimler için önemi daha net anlaşılmış olur. Bu yüzden 19.yüzyıla kadar sosyal bilimlerde düzen sorununu Hobbes-öncesi ve sonrası olarak incelemeyi önermek makul olacaktır. Ancak her iki dönemin de düzen sorununun çözümüne dair bazı ortak sonuçlarından söz edilebilir.

1.1.4 Siyasal Toplumun Doğuşu Sorunu Olarak Düzen

Buraya kadar genel hatlarıyla açıklanmaya çalışıldığı üzere, Aristoteles'ten 19.yüzyıla kadar insan-merkezli olarak yaklaşılan ve doğrudan veya dolaylı olarak insan doğasıyla ilişki kurulan düzen; teoloji, siyaset ve hukuk felsefesinde siyasal toplumun doğuşu bağlamında bir toplumsallaşma sorunu olarak çözümlenmiştir. Ancak (ileride açıklanacağı üzere) özellikle Marxist teoride, iktidar ve mülkiyet sorunu bağlamında düzenin çözümlenmesi ve toplumsallaşmanın siyasal olmayan boyutlarını ve kökenini ortaya koyan antropolojik ve sosyolojik kuramlar; felsefe ve teolojideki siyasal-toplumsal bütünlüğünün düzenin ortaya çıkışı bağlamında tartışmaya açmıştır. Zira tüm felsefi ve teolojik yaklaşımlarda toplumsal olanın siyasal olanla bir bütün olarak sunulduğu, eşanlı ve eşanlı olarak sistemleştirildiği de genel geçerliliği olan bir açıklama değildir. Yeniçağ Hristiyan siyasal düşüncesindeki siyasi (devlet) ve sosyal (toplum) corpus ayrımı (Akal,1990:85) dikkate alınırsa; felsefe ve teolojide sosyal düzen olarak toplum siyasal düzenle eşanlı kavranmıştır önermesi indirgemecilik olur. Fakat toplumsal sözleşmecî kuramlarda, siyasal-toplumsal iççeliği ve eşanlılığı söz konusudur; zira sözleşmecî teorinin handikabı da bu noktada başlar.

Ancak batı felsefesinde sosyal anlamda düzen en geniş anlamıyla toplumla özleştirilmiştir. Düzenin toplumla eşanlılığa indirgenmesi, sosyal düzenin doğuşunu toplumun doğuşuyla da eşanlı hale getirmiştir. Toplumun kökeni, felsefe ve teolojide, siyasal olsun yada olmasın bizatihi sosyal düzenin ortaya çıkışıdır. Dolayısıyla toplum düzenin ilk ve yegane tezahürü olarak sunulduğunda, toplum öncesinde bir düzenin varlığı gerçekçiliğini kaybeder ve sosyal olan her şey toplumsallıkla alakalı olarak kavranabilir hale gelir.

Sosyalliğin kavramsal olarak toplumla sınırlandırılması (her ne kadar *community* kavramı bazı yerlerde toplum anlamında kullanılsa da), sosyal anlamda

düzen nosyonunun da kavramsal çerçevesini daraltmıştır. Düzen sorununun toplumsallaşma sorunu olarak ele alınması temelde, toplumsal olmayan bir sosyalliğin reddedilmesi anlamına gelir ve her türden sosyal düzenin toplumsal bağlamda kavranışı ve toplum öncesinde bir sosyal düzenin varlığını bu kavramsal çerçevenin dışına atar. Bu “toplum-sosyal düzen eşlenikliğinin” en önemli sonucu ise, klasik felsefede doğal durum kavramıyla ifade edilen toplum-öncesi durumun özünde bir düzensizliğin tezahürü olmasıdır. Doğal durum esasında düzenin kavramsal ve söylemsel zıttı olan bir belirsizlik durumudur (Gül&Ünal,2015:72-73). Doğal durum, Z.Bauman’ın ifadesiyle “insanın sessizliğinden başka bir şey demek değildir (2003:16). Bu önerme her iki doğal durum yaklaşımında (Hobbes’çu ve Locke’çu) geçerlidir. Hobbes’çu teoride doğal durum kaos ve çatışmayla özleştirildiği için zaten bir düzen ifade edemez. Locke’çu ve liberal teoride ise doğal durum, eşitlik ve uyumdan oluşsa da, telos eksikliğinden dolayı bir düzen ifade etmez. Locke’un arketipini oluşturduğu liberal doğal durum, doğal hukukun hüküm sürdüğü ve tüm insanlara eşitlik ve bağımsızlık verdiği (1671.191) ve insanların mükemmel ve özgür yaşadığı (1671:189) bir durum olmasına rağmen; insanlar bu durumun sürdürülebilmesi ve güvenceye alınması için toplumsal duruma geçer ve devleti inşa eder (1671:269). Bu anlamda doğal durum sürdürülebilir değildir ve daha önemlisi belirli bilince göre kurgulanmadığı ve doğadan kaynaklandığı için tesadüfi bir durumdur. Locke’un doğada kendiliğinden ortaya çıkan bu durumun sürdürülebilmesi için toplumu şart koşmasının temelinde; aslında mükemmelliğin ifadesi olan bu doğal durumun güvenceye alınması için toplumu bir düzen olarak sunması vardır. Toplum, doğadaki uyumu belirli bir telosa göre düzenleyerek kurumsallaştırmış olacak ve böylelikle özü itibarıyla uyum ve eşitliği ifade eden ama telosu eksik doğal durum garanti altına alınmış olacaktır. Bu yüzden liberal teorideki doğal durum da bir düzen olarak adlandırılmaz.

J.Elster, düzensizliği (sosyal anlamda) Macbeth’in⁴ hayata bakışına benzer *tahmin edilebilirlik yoksunluğu* (lack of predictability) ve Hobbes’un hayata bakışına benzer *dayanışma eksikliği* (absence of cooperation) olarak iki kategoride değerlendirir (1995:1). Buna tanıma göre tahmin edilebilirlik yoksunluğu (tezimizin düzen tanımında) parçalar arasındaki anlam ilişkisi eksikliğine işaret etmektedir. Düzensizliğin sadece kaos olmadığı ve kaos olmaksızın da bir düzensizlik olabileceği yukarıda ifade edilmişti. Bütünü oluşturan parçaların arasındaki anlam

⁴ William Shakespeare’in ilk kez 1606’da sahnelenen oyunu.

ilişkisinin de temelinde telos sorunu olduğu göz önüne alınırsa; *tahmin edilebilirlik yoksunluğu* bir anlam yoksunluğu olarak (yani telos yoksunluğu olarak) yorumlanabilir. Dolayısıyla Elster'in tanımından hareketle Locke'çu anlamda doğal durum tahmin edilebilirlik yoksunluğu yönünden bir düzensizliktir. Dolayısıyla Hobbes'çu ve Locke'çu doğal durumlar aslında bir *doğal düzensizliktir*. Bu yüzden L.Strauss'un ifadesiyle "doğal insan toplum öncesi olduğu için makul-öncesidir" (Abeles,2012[1990],34).

Toplum ve düzen eşlenikliğinin sonucu olan doğal düzensizliğin tabii sonucu ise toplumun doğal olmadığı yada doğal olanla toplumsal olan arasında bir ayrım olduğu varsayımdır. Klasik felsefede doğanın nasıl kavrandığıyla alakalı olmaksızın, doğadan kaynaklanan hiçbir durum, telos yoksunluğundan dolayı düzen ifade etmez ve dolayısıyla doğal olan toplumsal olamaz. 19.yüzyıla kadar toplum-öncesi durumu ifade etmek için hiçbir kaynakta/düşünürde *doğal düzen* (natural order) kavramı kullanılmaz; bunun yerine doğal durum (natural state/state of nature) kavramı tercih edilir. Hakim düşüncüyü yansıtan bu terminolojik durum; 19.yüzyıla kadar toplumsal ve doğal olanın mutlak ayrımının bir ifadesidir. Düzen sorunun modern anlamda, batının düalist düşünce sistemini borçlu olduğu Kartezyen felsefe sonrasında siyaset ve hukuk felsefesinin konusu olduğu hatırlanırsa; doğa ve toplum arasındaki düalist bakışın kökleri anlaşılabilir. Ancak doğanın ve doğal olanın nasıl kavranıldığı, düzen sorunun çözümünde bu ayrımı değiştirmez. Özellikle Hobbes'çu kuramda düzen bilakis doğaya karşı kurulur ve doğal olanın (doğadan kaynaklananın) antagonizması olarak tanımlanır. Hobbes'ta doğal olan ve sonradan kazanılan ayrımı sık sık tekrarlanır (2005[1651]:62). Hatta Z.Bauman'ın ifadesiyle Hobbes'ta doğal olan akış halinde bir dünya olduğu için, doğal olanın kontrol altına alınması adına düzenin varlığı (2003:14) gereklidir. Doğanın, mükemmelliği ve uyumuna vurgu yapan liberal kavrayışta ise doğal olan tek başına sürdürülebilir değildir ve edilebilir; ancak dış-müdahaleyle güvenceye alınabilir durumdadır. Doğanın daha rasyonel kavrandığı teorilerde ise, doğal olan toplumsal olanla uyum yada zıtlık ifade etmese bile ontolojik olarak farklılık gösterir. S.Pufendorf'un iyicil toplum anlayışında devlet öncesindeki doğal durumda tabiat kanunları medeni kanunlar kadar etkili olsa da (Boucher,2001:572); doğal olan bir düzen ifadesi değil "durum" olarak toplumsal olandan farklı bir gerçeklik olarak sunulur.

Öte yandan ilk bakışta, düzen ile insan doğası arasında kurulan ilişki ve toplumun doğal olmadığı genel kabulü bir çelişki gibi görünse de; toplumun doğallığı

sorununu destekler niteliktedir. Bu bakışa göre, düzen insan doğasından kaynaklanır fakat doğal değildir; tam da bu yüzden insan doğasındaki düzen güdüsü “doğal olmayan” toplumla tezahür eder. Yani bir anlamda, Z.Bauman’ın tespit ettiği gibi, Aydınlanma Çağı’nda “düzenin doğal olmadığına keşfi tam da düzenin kendisinin keşfidir” (2003:16). Bu yüzden Aydınlanmacı bakış için toplum-öncesi doğal durum (çatışma veya uyum) bir düzen ifade edemez. Düzen sorunun kökleri insan doğasına dayanırken (ve düzen sorununa insan-merkezli yaklaşıırken) insanın da bir parçası olduğu doğanın bir düzensizlik ifadesi olarak düşünülmesi; aslında doğal bir sosyal düzenin telos yoksunluğu ve toplumun ontolojik olarak bir telosu olduğunun kabul edilmesidir.

Toplum ve düzen eşlenikliğinin bir diğer sonucu ise, toplumun doğal olmayan bir şey olarak, düzenin oluşumunun iki-aşamalı olarak kavranmasıdır. Toplum sosyal düzen olarak, doğal olanın aşımı, dönüşümü ve üst (superior) safhasıdır. Bu dönüşüm aslında düzensizlikten düzene geçiş (translatio) sürecidir; toplum-öncesi doğal düzensizliğin toplumla telosunu bulmasıdır ve toplumsal sözleşme kavramı tam olarak burada oraya çıkar. Toplumsal sözleşme toplumsal telosun ifadesi işlevindedir. Fakat burada da klasik teorinin bir açmazı daha ortaya çıkar: Doğal durum bir düzensizlik olarak toplumsal düzenin telosunu nasıl yaratabilirdi? Zira toplumsal sözleşme toplumsal bilincin dışavurumu olarak belirir ve toplum tasarımının temelini atar. Toplumun zıttı olan doğal durum ile toplumsallaşma arasında keskin bir ayrımı ifade eden bu soyut olgu, mahiyeti itibariyle toplumsal bir kavramdır. Kökeni itibariyle sözleşme (pactum) olgusunun siyaset felsefesinde bir delegasyon anlamı taşıdığı göz önüne alınırsa (Akal,1990:82); doğal durumun toplumsallık bilincini taşıdığı kabul edilmiş olur. Bu da toplumun doğuşunda sözleşme açısından anakronik bir durum yaratır. Durkheimci anlamda toplumsal bilincin oluşması için toplumun oluşmasının bir ön-şart olduğu hatırlanırsa (1995[1912]:424,425); doğal durum teorisinde toplumdan önce olgunlaşmış bir toplumsal bilinç söz konusu hale gelir. Bu anlamda J.W.Gough’un işaret ettiği gibi toplumsal sözleşme aslında toplumun kökeniyle ilgili değil; verili bir toplumun iktidar altında yeniden yapılanmasını ifade eden (1936:2-3) bir kavram olarak belirir. Hobbes-öncesi dönemde *pactum* kavramının ilk kez kullanıldığı metinlere dikkat edilirse, tüm bu tartışmaların ana amacının siyasal ve toplumsal olarak, kilisenin yarattığı *universitas* (evrensel) kavramından daha küçük

corpus (yapı, alan)'lara geçişin açıklanmaya çalışıldığı görülecektir (Akal:1990:83-85).

Özetle, sosyal bilimlerde 19.yüzyıla kadar düzen sorunu (çoğunlukla siyasal toplumun olmak üzere) toplumun kökeni olarak çözümlenmiş, her ne kadar düzen insan doğasının sonucu olsa da doğa ile toplum arasına kesin bir ayırım konularak doğal olanla toplumsal olan birbirinden ayrılmıştır. Bunun anlamı sosyal olanın düzen olarak tezahürünün doğal olamayacağı yada toplumun doğal olmadığıdır. Bu yüzden 19.yüzyıla kadar doğal durum bir düzensizlik ifadesi olarak toplumsal olanın antagonizması şeklinde tanımlanmış ve doğada telos yoksunluğu doğrudan yada dolaylı olarak kabul edilmiştir.

1.2 İNSAN BİLİMİNİN (ANTROPOLOJİNİN) SORUNU OLARAK DÜZEN

Antropoloji, insanı tanıma sorununun bilimsel bir projeye dönüşmesidir. Epistemolojik olarak Grekçe insan (anthropos) ve bilim (logos) kelimelerinde türetilen antropoloji kavramı, ilk kez kıta Avrupa'sında 16.yüzyılda bilimsel bir alanı tanımlamak için Latince formuyla (*anthropologium*) kullanılmıştır (Barnard,2000:1,2). Başlangıçta insanı fizyolojik ve biyolojik olarak inceleyen bir alan olarak gelişen antropolojinin içeriği, zamanla toplumu ve kültürü de içine alacak şekilde genişledi. Her ne kadar Avrupa'da 18.yüzyılda farklı toplumların kültürel yapılarını inceleyen bilimsel alan Grekçe toplum (ethnos) kelimesinden türetilen etnografya (ethnography) olarak tanımlandıysa da; Rusya'da ve Avusturya'da bazı yazarlar farklı etnik grupların kültürel özelliklerine işaret etmek için antropoloji terimini kullandı (Özbudun vd.,2006:9). Aynı yüzyılın sonlarında Almanca *anthropologie* kelimesi de benzer içerikte kullanılmaya başlandı. Fakat antropolojinin insan olgusuyla birlikte toplumu ve kültürü de konu alan bir bilimsel alan olarak genişlemesi 20.yüzyıl başlarına kadar devam etti.

Bugün antropolojinin etnografyadan farklı olarak biyolojik/fizyolojik bir içerikte kullanılması Avrupa'da halen görülen bir eğilim olsa da; 19.yüzyıl sonlarında Britanya'da sosyokültürel antropolojinin gelişimiyle, antropolojinin çalışma alanı "biyolojik ve sosyal" (fiziki ve kültürel) olmak üzere iki temel alana ayrıldı. Biyolojik antropolojiden farklı olarak toplum ve kültürle ilgilenen bu yeni antropolojik perspektif Britanya'da sosyal antropoloji (*social anthropolog*) adıyla gelişti. 20.yüzyıl başlarında Kuzey Amerikalı antropologların bu alana kültürel içerikte bir anlam yüklemesiyle başlarda sosyokültürel antropolojiye alternatif olarak Amerika'da kültürel antropoloji (*cultural anthropology*) alanı doğdu. Toplum-kültür kavram çiftinin sosyal bilimler açısından sınırları daha keskin iki farklı çalışma alanını ifade ettiği 1930'ların başlarında Britanya ve Amerikan ekollerinin paradigmatik olarak da birbirlerinden kopuşu; sosyokültürel antropolojiyi görüntü itibarıyla iki farklı alan olarak gelişmesine sebep oldu. Sosyokültürel antropolojinin sosyolojiye yakın bir içerikte Britanya'da gelişiminin sebebini Britanya'nın sömürge halklarla ilişkisinde gören bazı yaklaşımlara göre, Amerikan antropoloji geleneğinde kültür çalışmalarının merkezi bir yer tutması da Kuzey Amerika'da yok olmak üzere olan yerli halk kültürlerinin varlığına dayandırılır (Özbudun vd. 2006:11). Bu durum tıpkı, dünyanın ilk etnografya müzelerinin uluslaşma sorunu yaşayan Almanya ve Avusturya-Macaristan'da kurulması (Eriksen,2013:22) ve Alman entelijansiyasında halk kültürü

(voldskunde) çalışmalarının Almanya'nın geç uluslaşma sürecini destekler nitelikte olması gibi; sosyokültürel antropoloji alanındaki ayrışmanın da 20.yüzyıl başlarında Britanya ve Amerika toplumlarının sosyokültürel yapısıyla açıklanabilir. Ancak bu ikilem çağdaş antropoloji için bir ayrışmayı değil bütünlüğü ifade eder. Her ne kadar Amerikan geleneği halen kültürel antropoloji kavramını tercih etse de, çağdaş kaynaklarda her iki alanı birleştiren *sosyokültürel antropoloji* kavramı da kullanılmaktadır (Kottak,2002:9).

Antropolojinin temel sorunu (subject matter) insandır ve temel amacı insanın doğası (özünü) ve kökenlerini kavramaktır. Bu yüzden hayvanlar aleminin bir üyesi olarak biyolojik insan ve toplumun bir üyesi olarak sosyal insan antropolojinin konusudur (Beals&Hoijer,1991:12). Etnografyadan farklı olarak antropoloji, insanı kültürel ve etnisite kontekstine ek olarak aynı zamanda canlı bir organizma olarak genotip ve fenotip⁵ biçimde de kavramaya çalışır. İnsanın biyolojik ve sosyal doğası (özü) ve kökeni antropoloji için ortak bir sorunsaldır. Bu çift yönlü yaklaşımından dolayı, dünyada yaşayan ve yaşamış bütün insanlar antropolojinin öznesidir. Bu yönüyle antropoloji etnografyadan daha kapsamlıdır çünkü sadece mevcut halklar ve insanlarla değil tarih öncesi dönemlerle de ilgilenir. Bu yüzden antropoloji hem nitel hem nicel yöntemler kullanan interdisipliner kümülatif bir alandır. Dolayısıyla biyoloji, ekoloji, nöroloji alanlarıyla ilişkili olduğu kadar arkeoloji, sosyoloji, psikoloji, teoloji ve siyaset bilimiyle de ilişki içindedir. Bu yönüyle, antropoloji biyolojik ve sosyal bilimlerin yaklaşımlarını birleştiren tek bilimdir (Beals&Hoijer,1991:12).

Antropolojinin bilimsel vizyonunun gelişiminde Aydınlanma merakının bir sonucu olarak Avrupa'da 19.yüzyılda sosyal bilimlerde yaygınlaşan, M.Eliade'nin ifadesiyle, "ilk özlemi" ve "evrensel asıl matris belirleme" çabası (2015[1969]:57) temel momentumdur. Bu eğilim insan davranışının kökenindeki ana sebebi basitleştirerek kavramaya (James, 2013[2003]:23) ve evrensel yasalara ulaşmaya çalışan 19.yüzyıl sosyal bilimler düşüncesinin ve klasik antropoloji geleneğinin özünü oluşturur. Bu yaklaşımdan dolayı antropoloji bilimi dünyada yaşayan ve yaşamış bütün insanları konu alır. Bu yüzden Haviland (vd.) antropolojiyi "zaman ve mekan gözetmeksizin tüm insanların incelenmesini amaç edindiği ve ırksal-kültürel bağlamı aşan perspektifinden dolayı tüm bilimler arasında en özgürleştirici alan" (2008:48) olarak tanımlar. Bu yönüyle antropoloji sosyoloji ve etnografyadan daha

⁵ Genotip: Gen bileşimiyle alakalı; Fenotip: Dış görünüşle alakalı

kapsamlıdır çünkü sadece yaşayan halklar ve insanlarla değil tarih öncesi dönemlerle de ilgilenir; tarih ve psikolojiden daha kapsamlıdır çünkü insanı biyolojik bir canlı türü olarak da ele alır.

Sosyal bilimlerde düzen nosyonu teoloji, siyaset ve hukuk felsefesinden sonra, 19.yüzyılda klasik antropolojinin konusu olmuş ve antropolojinin bilimsel vizyonu ile tartışmanın mahiyeti ve kapsamı büyük bir dönüşüm yaşamıştır. Burada klasik antropoloji ifadesiyle; 20.yüzyılın ilk çeyreğinde Amerikan ve Britanya geleneklerinin birbirinden ayrışmasından, ikinci çeyrekte politik antropoloji gibi ihtisas alanlarının ortaya çıkışından ve üçüncü çeyrekte sosyobioloji gibi düzeni maddenin ve biyolojinin sorunu olarak yeniden ele alan çağdaş teorilerinin doğuşundan önceki antropoloji bilimi kast edilmektedir. 20.yüzyılın ilk çeyreğine kadar antropoloji ve sosyoloji (Durkheim'cı gelenek) arasında bir ayrım olmadığı göz önüne alınırsa (James,2013[2003]:54); düzen sorununun 19.yüzyılda sosyal bilimlerdeki dönüşümü antropolojinin içinde açıklanabilir.

Antropolojinin, insan bilimi olarak, diğer sosyal disiplinlerden farklı olarak, toplumun ve kültürün çözümlenmesinde analiz ölçeği ve odak noktası insandır. Bu yüzden düzen sorununun antropolojik çözümlenmesi, batı felsefesinin bu alandaki iki bin yıllık düşünsel birikiminin ve bu birikimin modern yansıması olan Hobbes'çu düzen arketipinin eleştirisi ve yeni metodoloji ve paradigmalara bu sorunun yeniden ele alınması temeline dayanır. Antropolojinin bilimsel vizyonunda düzen sorunun yeniden çözümlenmesinin özgünlüğü temelde metodolojiktir. Antropolojik bakış *a priori* bilgiyi tamamen reddedip *a posteriori* bilgiye dayanır ve etnografik veriyi tarihsel verinin önünde bir kaynak olarak kullanır. Bu yönüyle düzen sorununun antropolojik olarak yeniden ele alınması ilk önce siyaset ve hukuk felsefesi argümanlarının sorgulanmasını; sonra yeni metot ve paradigmalara sorunun çözümlenmesini içerir. Düzen sorunun antropolojinin konusu olarak yeniden çözümlenmesinin temelinde ise 19.yüzyılda doğa bilimlerinin sosyal bilimlere metodolojik ve analojik uyarlamasının sonucunda gelişen *metodolojik natüralizm* (naturalism) ve *sosyal evrimcilik* (social evolution) yaklaşımları vardır. Klasik antropolojinin bilimsel vizyonunun da temellerini oluşturan bu iki akım, sosyal bilimlerde toplumsallaşma sorunu olarak ele alınan sosyal düzenin nicel temellerinin keşfedilmesi için yeni bir perspektif yaratmıştır.

Antropolojik yöntem temelde felsefi yöntemin eleştirisidir; bu yüzden antropolojide felsefeden sakınmak bir şıardır (Abeles,2012[1990]:13). Aydınlanma sonrası insan ve toplum kuramlarının sorgulanması özellikle sosyokültürel antropolojinin bilimsel vizyonunun gelişiminin temelini oluşturur. Bu yüzden antropolojik geleneğin gelişiminde doğal durum, toplumsal sözleşme ve doğal hukuk argümanları önemli bir yer tutar (Barnard,2004:16). Bu argümanların tarih-dışılığının reddi ve etnografik olarak nicelleştirilmesi sosyokültürel antropolojinin hareket noktasıdır çünkü 19.yüzyıla kadar geliştirilen hiçbir toplum kuramı yada doğal hukuk teorisi bu temel argümanlara dair nicel deliller sunmamıştır. Felsefi metodolojinin ürünü olan bu olgular doğrulanabilir veya yanlışlanabilir değildir. Fakat antropolojik bakış bu olguların tarihselliğini kökten reddetmez, aksine paleoantropoloji insanın siyaset ve hukuk filozoflarının tarihselci yöntemle erişemeyeceği kadar arkaik köklerini tartışır. Sorun, bu argümanların hipotetikliği ve nicel veri temelinden yoksunluğudur. Bunun çözümü de arkeolojik ve etnografik delillendirme ile mümkün olur.

Ancak istisnai olarak siyaset ve hukuk felsefesinin etnografik delillendirmeden yoksun bazı kuramları 19 ve 20.yüzyılda etnografik çalışmalarla doğrulanmıştır. P.Clastres'in "iktidar şiddet bağlantısı" kuramıyla T.Hobbes'un *Leviathan*'ı, B.Malinowski'nin "ilkel yasallık" fikriyle Locke'un düşünceleri ve C.Levi-Strauss'un "müdahaleci toplum" modeliyle Pufendorf'un "iyicil toplum" fikirlerinin paralellik göstermesi (Abeles,2012[1990]:79) buna örnektir. Fakat bu genellenebilir bir durum değildir ve antropolojinin bilimsel vizyonunun klasik felsefeyi nicelleştirmek gibi bir bilimsel hedefi yoktur. Öte yandan Clastres, Malinowski ve Levi-Strauss'un kuramlarının hiçbirisi, benzerlik kurulduğu kuramlar gibi toplumun kökenini açıklama amacı taşımaz. Buradan çıkarılacak sonuç, sadece felsefi metodolojiye dayanan toplum kuramlarının topyekun reddedilemeyeceği gerçeğidir. Bu sebeple (tezimizde de olduğu gibi) antropolojik hipotezlerin ilgili felsefi kuramları, tartışma zemininde genel hatlarıyla incelemesi önemlidir.

Antropolojide etnografik delillendirmeye dayalı ilk kuram, her ne kadar düzenin kökeni sorunsalıyla (ve sosyal bilimlerdeki genel karşılığı olarak toplumun kökeniyle) ilgili olmasa da E.B.Tylor'ın Meksika'daki gözlemlerine dayalı olarak hazırladığı *Primitive Culture* kitabında (1920[1871]) açıkladığı ilkel kültür kuramıdır. Tylor'ın aynı zamanda ilk dinsel biçimin animizim olduğunu ortaya attığı çalışması olan bu kitap, sosyokültürel antropolojinin bilimsel vizyonunu yansıtan ilk eserdir

çünkü nicel verilere dayanır. Bazı kaynaklar J.G.Frazer'ın dinin ve kültürün kökenini sorunsallaştırdığı *The Golden Bough* (2002[1890]) kitabını ilk sosyokültürel antropolojik çalışma olarak görür ve bu yüzden J.G.Frazer'ı sosyokültürel antropolojinin kurucusu kabul eder (Brown,vd.2017:25). Ancak hem kronolojik olarak Tylor'ın çalışması öncüdür, hem de E.Durkheim gibi J.G.Frazer da kuramı için bizzat saha-çalışması yapmamış var olan etnografya raporlarından istifade etmiştir. Bu yönüyle E.B.Tylor genel kanaate göre antropolojinin kurucusu kabul edilir.

E.B.Tylor'ın kitabının konumuz açısından bir diğer özelliği, ilkel kavramını ilk kez sistemli bir kuram olarak sunmasıdır. İlkellik fikri antropolojinin bilimsel vizyonuna eşanlı olarak gelişir. Müstakil bir antropoloji disiplininin bahsedilebilecek ilk kuramdan itibaren ilkellik düşüncesi sistemli olarak sunulmuştur. E.B.Tylor *Primitive Culture*'la sistemleştirdiği ilkellik fikrine, 10 yıl sonra kültürel evrimin üç aşamasını tartıştığı *Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization* (1881) kitabında net bir şekilde aşağı-olan (inferior) anlamını yükler (Hsu,1964:169). Tylor'a göre ilkel, kültürel olarak gelişmemiş, daha düşük ve başlangıç aşamasında olanı ifade eder; bunun zıttı olarak modern, gelişmiş ve üst-olan Avro-Amerika'nın temsil ettiği kültürdür. Tylor'dan sonra A. Goldenweiser *Early Civilization: An Introduction to Anthropology* kitabında ilkeli doğrudan aşağı-olanla eşanlamli olarak tanımlar ve bu kavrama izole-olan (isolated) ve küçük-olan (small) gibi anlamlar da yükler (1922:117-118).

İlkellik fikrinin gelişiminde, antropolojik vizyonunun oluşmasında da etkili olan metadolojik natüralizm ve sosyal evrimciliğin payı büyüktür. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi, Hobbes'çu teorinin bir sonucu olan iki-aşamalı yaklaşımın da ilkel-modern antagonizmasının oluşmasında etkisi vardır. Bu etkiden dolayı antropolojide ilkellik fikri insan öznesinden önce topluma uyarlanmıştır. Tylor-öncesi dönemde ilkellik fikrinden ilk söz eden kuram H.J.S.Maine'in *Ancient Law* kitabında sunduğu hukuk kuramıdır (1908[1861]) ve Maine bu kuramında *ilkel toplum* (primitive society) kavramını kullanır (1908[1861]:100). İlkelliğin antropolojik gelenekte insandan topluma doğru genişlediği düşüncesi hatalıdır; aksine ilkellik toplumsal bir tanım olarak doğup sonradan insanı, kültürü, devleti, düşünceyi içine alacak şekilde genişlemiştir. Elbette ki antropolojiden önce (Hobbes'ta bile) insanlar için vahşi, barbar, yabani gibi tanımlar kullanılıyordu ve insan-türleri düşüncesinin kökleri özellikle 18.yüzyılda Orang Outang'lerin keşfiyle J.J.Rousseau ve Lord Monboddo tarafından savunulan *hominid* (insanımsı) gibi argümanların tartışıldığı Aydınlanma

Çağı'na dayanıyordu (TE). Ancak ilkelik sorununun Tylor'dan önce, temelde iki-aşamalı hukuk pozitivizmi yaklaşımını takip eden Maine'in kuramında toplumsal bağlamda ele alınması dikkat çekicidir.

Ancak Maine'den sonra R.H.Lowie'nin *Primitive Society* kitabına (1920) kadar ilkel toplum fikri sistemli bir şekilde kuramsallaştırılmamıştır. Maine'den Lowie'ye kadar geçen yarım asırda toplumun kökeni sorunu antropolojinin doğrudan bir sorunsalı olmamış; iktidarın, devletin, ataerkilliğin, özel mülkiyetin ve ilkel komünizmin ana sorunsalını oluşturduğu farklı kuramlarda dolaylı olarak ele alınmıştır. İlkel toplum fikri, 1920'lerin başında, Amerikan antropolojisinin Britanya geleneğinden kültüralist kopuşunun ve sosyal bilimlerde tarihselliğe yeniden dönüşün başladığı dönemde sistemsal bir kuram olarak R.H.Lowie tarafından ele alınmıştır. *The Nuer* kitabıyla (1940) 1940'larda modern politik antropolojinin temellerini atan E.Evans-Pritchard ilkel toplum fikrini siyasal kontekstte genişletmiş ve politik antropolojinin konusu olacak yeni bir boyut kazandırmıştır. (Ancak E.Evans-Pritchard bile ilkel

İlkelik sorununun antropolojide bilimsel bir argümana dönüşmesinde 19.yüzyılda etkili ilk paradigma metodolojik natüralizm olmuştur. Natüralizm her şeyin doğal özelliklerden ve doğal sebeplerden kaynaklandığını, doğaüstü (supernatural) ve ruhsal açıklamaların geçerli olmadığını varsayan bir felsefesi düşüncedir. Metodolojik natüralizm ise bu düşüncenin bilimsel bir metot olarak doğa ve sosyal bilimlerdeki uygulamasıdır. 19.yüzyılda sosyal bilimler açısından metodolojik natüralizm, doğa bilimleri yöntemlerinin sosyal bilimlere uyarlanması olarak tanımlanır (Baert,2013:22) ancak tüm doğa bilimleri natüralist teoriye dayanmayabilir. Natüralist teori temelde felsefe ve bilimin ortak metotları ve sonuçları olduğu ve bilimin insan ruhuna dair gerçeklerin kavranması için (metafiziğe alternatif) bir yol olduğu varsayımdır.

Metodolojik natüralizm C.Darwin ve takipçileri tarafından geliştirilen modern biyolojik evrimciliğin temelini oluşturur (Forrest,2000:24) ve Darwin ve Lamarck'tan ilham alan sosyal bilim kuramcıları tarafından sosyal bilimlere aktarılır. Bilimsel bir metodoloji olarak natüralizm, *ilahi nedensellik* (divine causation) ve *doğal nedensellik* (natural causation) ikileminde (Forrest.2000:11) doğal nedenselliğin esas alınmasıdır. Bu özelliği ve Darwin biyolojisinin etkisiyle metodolojik natüralizm 19.yüzyılda materyalist, ateist ve evrimci bir yaklaşımdır. Ancak metodolojik

natüralizm ilk kez 19.yüzyılda sosyal bilimlere uyarlanmamıştır. Sosyal olguların analogik olarak biyolojik organizmalar gibi kavranması 14.yüzyılda İbni Haldun'un organik toplum (organic society) fikrinde görülebilir. Organik toplum fikri 19.yüzyıl metodolojik natüralizmiyle Durkheim tarafından toplumsal işbölümü kuramında dayanışma (solidarity) kavramı etrafında *organik dayanışma* (1960[1893]:111) ve *mekanik dayanışma* (1960[1893]:109) olarak yeniden sistemleştirilir. 20.yüzyılda A.Radcliffe-Brown yapısal-işlevselciliğinde ise Durkheim'cı organik toplum *mekanik toplum* (mechanic society) modeli olarak yeniden sistemleştirilir (Eriksen,2013:56). (Britanya antropolojisini etkileyen Durkheimcı işlevselliğin kökleri bu natüralist eğilim içinde aranmalıdır.)

1920'lerde sosyal bilimlerde tarihsel-insana yeniden dönüşle birlikte natüralizm de eleştirilmeye başlanmıştır. Natüralizme ilk tutarlı eleştiriyi, yanlışlanabilirliği bilimsel bir metodoloji olarak sunan K.Popper yapar. Endüktivizmi⁶ eleştiren Popper *endüktif teori* (inductive theory) ile eşdeğer tuttuğu natüralizmi de bilimsel bir metodoloji olarak reddeder (2002[1935]:52-53). Çağdaş eleştiriler ise evrimci gelenek ve metodolojik natüralizm arasındaki tarihsel ilişkiye odaklanır. Natüralizm bağlamında çağdaş evrimci doktrinin önerdiği şekilde bir insan-türünün evrimi fikrini reddeden A.Plantiga, natüralizmin çağdaş evrimcilikle çatışma halinde savunur (Beilby,2002:10). Öte yandan felsefenin bilim ve ampirizmle birlikte ilerlediğini düşünen W.V.O.Quine (Barker,2013:5), bilimsel iddiaları yargılayacak natüralizmden daha iyi bir metot olmadığını iddia ederek natüralizmin çağdaş savunusunu yapar.

Natüralizm hem metodolojik hem de bilim felsefesi açısından sosyal bilimleri etkilemiştir. Özellikle Durkheim'da ampirik yönetime bağlı olarak sosyolojinin özgün bir disipline dönüşmesinde natüralizmin önemli bir etkisi vardır (Baert,2013:36). Ancak metodolojik natüralizmin antropolojinin konusu olarak düzen sorunun çözümündeki en önemli sonucu sosyal evrimciliğin gelişimi olmuştur. Bu noktada sosyal evrimcilik ve sosyokültürel evrimcilik (sociocultural evolution) arasındaki farkın ortaya konulması önemlidir. Sosyal evrimcilik geniş anlamda sosyal ve kültürel evrimi içine alacak şekilde sosyal bilimlerdeki evrimci metodolojiyi ifade etmek için kullanılır. Ancak E.O.Wilson tarafından disiplinleştirilen *sosyobiyojji'nin* (sociobiology) gelişimiyle (1980[1975]), sosyal evrim kavramı

⁶ Endüktif: Tümevarımsal

sosyobiolojik kontekste insan davranışlarının evrimini inceleyen bir alanı ifade eden daha dar anlamda kullanılmaya başlandı. Buna karşılık çağdaş yaklaşımda toplumların ve kültürlerin evrimini inceleyen teori sosyokültürel evrim yada kültürel evrim olarak adlandırılmaktadır. (Dolayısıyla 19.yüzyıldaki klasik dönemi ifade ederken sosyal evrimcilik kavramı, sosyal ve kültürel evrimciliği içine alacak geniş anlamda kullanılmaktadır.)

1.2.1 Sosyal Evrimcilik

Sosyal evrimciliğin tarihsel kökeni, 19.yüzyıl öncesinde toplumsal ve kültürel gelişim fikrine dayanır. 16.yüzyılda Michel de Montaigne denemelerinde toplumların zaman içindeki değişimi teması sık sık işlenir (aktaran: Hazlitt, 1889). 17.yüzyılda Abbe de Saint-Pierre'in insanın gelişimi üzerine fikirleri (Bury, 1920:127-143), Voltaire'in kavramsallaştırdığı *tarih felsefesi* (philosophy of history) gelişimi (Bury, 1920:153) ve Montesquieu'ya dayanan romantik tarihçilik (Bury, 1920:148-151) tarihsel *ilerleme fikrinin* (idea of progress) doğuşunun zeminini hazırlamıştır. 18.yüzyılın başlarında İskoç Aydınlanması döneminde tarihsel ilerleme düşüncesi, A.Smith, J.Millar ve A.Ferguson'un çalışmaları temelinde *konjonktürel tarih* (conjectural history) yaklaşımı içinde sistematik bir tarih ve toplum kuramına dönüşmüştür. İlk kez D.Stewart'ın Adam Smith'in çalışmalarını yorumlarken tanımladığı (Stewart:1812) konjonktürel tarih kavramı, şartları kesin olarak bilinmeyen tarihsel dönemlerin insan doğasının ilkeleri ve dışsal koşullar göz önüne alınarak yorumlanmasını (Simon, 1993:589) ifade eden tarihçilik biçimidir. D.Stewart'ın ilk kez A.Smith'in çalışmalarında tespit ettiği konjonktürel tarih yaklaşımı, İskoç Aydınlanması döneminde insanlık tarihinin aşamalarla (stages) kavrayan ilerleme teorilerinin temel perspektifi olmuştur. Stewart, bir metot olarak konjonktürel tarihçilikle, dilin, hukukun, devletin, sanatın, bilimin ve dinin kökeni ve gelişimini açıklamaya çalışmıştır (Simon, 1993:589).

Tarihsel ilerleme fikrinin sonucu olarak İskoç Aydınlanmasında toplum ve kültürün gelişimi sorunu, aşamalardan oluşan ilerlemeci bir toplum kuramına dönüşür. Antropolojinin bilimsel vizyonunda da açıklayıcı bir şema olarak işlev gören toplumsal ilerlemenin aşamalarla açıklanmasının kökeni ilk olarak A.Smith'in *An Inquiry into the Nature and Cause of the Wealth of Nations* kitabında (1776) sunduğu "4 aşamalı gelişim teorisi"nde bulunabilir. Smith toplumsal ilerlemeyi *vahşilik* (avcı-toplayıcı) - *barbarlık* (çobanlık) – *tarım* – *ticaret* olarak 4 aşamada

özetler (Buchan,2005:182). Smith bu kuramıyla konjonktürel bir ekonomi tarihi perspektifi geliştirir. Smith'e benzer şekilde A.Ferguson da *An Essay on the History of Civil Society* kitabında (1772[1767]) ilerlemecilik fikrini savunmuştur. D.Hume, A.Smith ve A.Ferguson gibi İskoç Aydınlanması filozofları toplumun tarihini tartıştı (Buchan,2005:178) ancak kökeni sorunuyla doğrudan ilgilenmedi; fakat bir asır sonra antropolojideki hakim eğilime dönüşecek olan, toplumların belirli ortak aşamaları takip ederek evrimleştiği varsayımına dayanan *çizgisel evrim* (unilinear evolution) fikrinin temelini attı.

Sosyal bilimlerdeki evrimci teorinin modern temeli A.Comte'un kuramıdır. Comte kronolojik olarak Darwin'in de öncülü olan biyolog J.B.Lamarck'ın fikirlerinden etkilenir (Bourdeau:2010) ve *The Course on Positive Philosophy*'de⁷ (Martineau,1896) *üç hal yasasını* (law of three stages) geliştirir. Comte'a göre insan toplumunun doğal ilerleyişi *teolojik (theological) aşama* (1893[1838]:132), *metafizik (metaphysical) aşama* (1893[1838]:142) ve *pozitif (positive) aşamayı* (1893[1838]:139) takip eder. Comte sosyal varoluşu birey, aile ve toplum olarak üç temel yaklaşımla açıklayan klasik teoriyi tekrar eder (1893[1838]:105) ve D.Hume'a benzer şekilde toplumun temelinde spontane bir düzen olduğunu savunur (1893[1838]:105-124).

Sosyal evrimciliğin 19.yüzyıldaki ikinci kırılma noktası H.Spencer'in Sosyal Darwinizm (social Darwinism) olarak bilinen, biyolojik evrimciliği ve temel yasalarını sosyal bilimlere uyarlamasıdır. Spencer evrimle "genel bir görüngü olarak" ilgilenmiş ve evrimi sosyal bilimlere "organik bir anoloji" olarak yorumlamıştır (Özbudun vd.,2006:31). Ancak C.Levi-Strauss'un da işaret ettiği gibi "etnolojide evrimci yorum, biyolojik evrimciliğin doğrudan bir sonucudur" (2012:20). Darwin biyolojisinin başarısı, 19.yüzyılda tarihin en köklü metodolojik uyarlaması olarak sosyal bilimlere evrimci yorumu Spencer eliyle yerleştirmiştir ve Darwin etkisi biyolojiyi olduğu gibi sosyokültürel antropolojiyi de domine etmiştir (Lewellen,2003:3). Darwinci sosyal evrimcilik sadece 19.yüzyıl antropolojisini değil modern sosyokültürel antropolojinin kurucusu sayılan B.Malinowski antropolojisine de etkilemiştir (Aman,2015:18) ve 1960'lardan sonra gelişen yeni-evrimciliğe kadar antropolojideki hakim yaklaşım biçimi olarak kalmıştır.

⁷ The Course on Positive Philosophy A.Comte'un 1830-1842 yılları arasında yazdığı metinler toplamıdır. Bu metinler H.Martineau tarafından 1896'da derlenmiştir.

Ancak Spencer evrimciliği ile Darwin evrimciliği arasında anakronik bir durum vardır. Sosyal Darwinizmin temelde sosyal ilerlemenin C.Darwin'in *On the Origin of Species* kitabında (1859) açıkladığı evrim teorisinin *doğal seleksiyon* (natural selection) fikriyle açıklanmasıdır. Bu fikrin temelini atan H.Spencer, "güçlü olanın hayatta kaldığı, güçsüzün yok olduğu ve güçsüzün hayatta kalmak için güçlüye dönüştüğü" evrensel bir sosyal ilerlemeyi savunmuştur. Genel kanaat bu fikrin temelini C.Darwin'e dayandığı (Roger,1972:266) yönündedir; ancak diğer taraftan H.Spencer bundan bağımsız olarak *The Principles of Biology* kitabında "en uygun olanın hayatta kalması" (*survival of fittest*) formülünü geliştirmiştir (1864:444). J.A.Thomson'un da dikkat çektiği gibi, Darwin'in doğal seleksiyonu madde ve hareketin yeniden dağılımının sürekliliğine dayanırken ve daima faal durumdayken; Spencer'in *survival of fittest* kavramı bir zorunluluktur ve olumsuz bir anlamdadır (1906:204). Bu yönüyle her iki teori arasında ciddi bir farklılık vardır. Darwin teorisinde *survival of fittest* kavramını hiç kullanmaz ve doğal seleksiyona bu anlamda bir içerik yüklemes. Bu kavramı ilk kez 1868'de yayınlandığı *The Variations of Animals and Plants under Domestication* kitabının birinci cildinde kullanır ve H.Spencer'a atıf yaparak kavramın O'na ait olduğunu teyit eder (1874[1868]:6) ve kavramı *Origin of Species* kitabının 1869'daki 5.baskısından sonra alır (Paul,1988:412). Spencer'in sosyal evrim fikri doğal seleksiyondan etkilenmiş olsa bile temelde en uygun olanın hayatta kalması fikriyle daha bağlantılıdır. Bu yönüyle bir görüşe göre Spencer'in sosyal evrimciliğinin Darwin'den bağımsız özgül koşulları vardır ve bu sebeple Sosyal Darwinizm olarak adlandırılan yaklaşıma "Sosyal Spencerizm" denilebilir (Dursunoğlu,2016:213).

H.Spencer evrimci perspektifiyle tarihe baktığında iki tip toplum görür; bunlar askeri toplumlar (1900[1876]:568) ve endüstriyel toplumlardır (1900[1876]:603) ve toplumun evrensel evrimi askeri toplumdan endüstriyel topluma doğru ilerler. Spencer'in kuramının diğer evrimci kuramlardan en önemli farkı, J.B.Lamarck'inkine benzer bir kozmolojik evrim teorisi geliştirerek sosyal evrimin evrensel ilkelerini belirlemesi ve sadece toplumun gelişimini değil, doğuşunu da evrimci perspektiften açıklamasıdır. Spencer, İskoç Aydınlanması filozoflarından farklı olarak, aileden topluma geçiş sürecinde *cinsel ilişki* (sexual relation) ve *ebevyn ilişkisi* (parental relation) ağlarının dönüşümüyle (1893[1838]:111-113) toplumsal varoluşa evrimci bir açıklama getirir ancak toplum-öncesi duruma dair nicel bir tablo

ortaya koymaz ve temelde verili bir toplumsal formun bir diğer forma dönüşümü sorunsalı odağında kalır.

H.Spencer'in fikirleri toplum ve kültür bilimine sosyal evrimciliği temel bir perspektif olarak yerleştirmiştir. Spencer'in fikirleri özellikle Amerika'da *Yıldızlı Çağ* (Gilded Age) olarak bilinen 1870'lerde E.L.Youmans, W.G.Sumner, J.Fiske, J.W. Burgess ve Amerikan sosyolojisinin kurucusu L.F.Ward gibi düşünürleri etkilemiştir. Spencer'in fikirlerinin antropoloji geleneğindeki en önemli etkisi L.H.Morgan'ın kuramında bulunabilir. Ancak antropolojide Spencer'dan bağımsız evrimci okulun ilk temsilcisi sosyokültürel antropolojinin de kurucusu olarak yorumlanan Edward B. Tylor ve ilk evrimci kuram O'nun *animizm* teorisi olarak gösterilebilir (1871). Fakat kronolojik olarak Tylor'dan önce sosyal evrim fikri müstakil bir kuram olarak ilk kez H.J.S.Maine'in *Ancient Law* (1861) kitabında bulunabilir.

1940'ların sonunda, tarihsel-tikelciliğe tepki olarak, evrimciliğin yeniden diriltilmesi anlamına gelen, kültürel evrimcilik (cultural evolutionism) olarak da bilinen "yeni-evrimcilik" anlayışı gelişti. Esasen yeni-evrimcilik linear olmayan bir evrim anlayışında kültürel-süreçselliğe geri dönüşten ibaretti (Lewellen,2003:10). Bu yönüyle özgün bir paradigma değil, evrimci yorumun ihyasıydı. C.Levi-Strauss bu paradigmayı L.White'a dayandırır (2012:21). Kültürel evrimcilik, kültürlerin kesintisiz olarak basit formlardan daha komplike ve gelişmiş formlara daimi bir evrim içinde olduğunu savunur. Kültürel evrimciliği enerji kavramıyla birlikte yeni bir evrimsel formda inceleyen Leslie White; tarihsel-tikelci yorumu sistemsizliği yönüyle eleştirir ve anti-evrimci F.Boas'ın evrimciliğe alternatif olarak "plansızlığın ve karmakarışıklığın felsefesini" (philosophy of planless hodge-podge-ism) sunduğunu söyler (1943:355).

1.2.2 Toplumun Antropolojik Olarak Sorunsallaştırılması

Esasen hukukçu olan H.J.Maine'in temelde bir hukuk tartışması olan kuramı, tarih-dışı ve doğrulanamaz olarak gördüğü doğal durum eleştirisine (1908[1861]:39-63) ve hukukun spekülatif temellerinin sorgulanmasına (1908[1861]:44-99) dayanır. Bu yönüyle Maine, kitabında da ifade ettiği gibi Montesquieu'yu ve tarihsel yöntemi takip eder (1908[1861]:76). Maine, antik hukuka yansıyan ve modern düşüncüyü de etkileyen geleneksel düşünce ve toplum yapısına vurgu yaparak, hukukun doğadan yada toplumsal sözleşmeden

kaynaklanmadığını, toplumsal yapı ve düşünceyle doğrudan ilişkili olduğunu savunur.

Maine'in kuramının antropolojinin konusu olarak düzen sorunuyla ilişkisi, toplumun gelişimini, dönüşümünü ve modern toplumun doğuşunu dolaylı olarak konu almasıdır. Maine'e göre, antik dünyada toplumlar kan-bağına dayalı bir yakınlık üzerine kurulu olduğu inancını taşır (1908[1861]:42) ve kan-bağından *mekansal yakınlığa* (local contiguity) geçişle modern toplum doğar (1908[1861]:114). Maine, toplumsallaşmada antik ve modern toplum ikilemini ortaya koyar ve antik toplumun temel birimi aile iken modern toplumun temel biriminin birey olduğunu söyler (1908[1861]:111). Maine'in evrimci yaklaşımı klasik "aile-gen-aşiret-devlet" dizilimini benimser (Özbudun, vd.2006:37) ancak O'nun kuramında klasik anlamda bir doğal durum söz konusu değildir ve doğal durumdan topluma geçişte bir sözleşme de yoktur. Dolayısıyla Maine'e göre siyasal olmayan bir toplum yada toplum-öncesi dönem de söz konusu değildir (Abeles, 2012[1990]:30).

H.J.S.Maines'in kuramı, doğal hukukun 19.yüzyıldaki ilk sistemli eleştirisi olması ve Hobbes'çu düzen arketipinin temel argümanları olan doğal durum ve sözleşme olgularını tarih-dışı ve doğrulanamaz olarak eleştirmesi yönüyle önemlidir. Bu perspektif E.B.Tylor'dan önce, antropolojinin bilimsel vizyonunun temel karakteristiğini çizmiş ve daha önemlisi politik antropolojinin de düşünsel temellerini atmıştır. Ancak diğer taraftan, Maine de Hobbes'çu düzen arketipinin iki-aşamalı yaklaşımına benzer bir şekilde toplumun antik-modern ikilemini önermiş ve sözleşmesiz geçişi (translatio) savunsa da toplumsallaşmayı klasik felsefedeki kadar birbirinden kopuk olmayan (ve zıtlık ifade etmeyen) fakat birbirinden farklı iki düzlemde ele alınmıştır. Maine toplumun kökeni sorunuyla doğrudan ilgilenilmemiş; verili bir toplumsal formun bir diğerine dönüşümünü açıklamıştır. Bu yönüyle kuramı Hobbes'çu düzen arketipine bir alternatif olarak değerlendirilemez ancak düzen sorununun klasik felsefi çözümünü eleştirmesi yönüyle önemlidir.

Maine'in ardılı E.B.Tylor antropolojinin bilimsel vizyonunun gelişmesinde döneminin en önemli ismidir (Burrow, 1981[1966]:228) ve *Primitive Culture* kitabındaki kültür teorisi (yukarıda da ifade edildiği gibi) ıllkellik fikrini sistemli bir kuram olarak sunması yönüyle sosyal evrimci perspektifin klasik antropolojik bakışa yerleşmesini sağlamıştır. Tylor toplumun ve toplumsal evrimin önemli bir parçası olarak gördüğü kültüre ve *kültürel evrime* (cultural evolution) odaklanır ve

antropolojinin kültürel evrimin yapısını çözümlemesini önerir. Tylor'a göre her toplum ilkelden moderne giden kültürel evrim aşamalarının belirli bir basamağını oluşturur ve her bir aşama moderne, yani Avro-Amerikan medeniyetine doğru ilerler. Ancak Tylor'ın kuramı doğrudan sosyal düzenin kökenini sorunuyla ilgili değildir ve toplum-öncesinden topluma geçişi açıklamaz.

Antropoloji geleneğinde sosyal evrimcilikle doğrudan düzen sorununu (toplumsallaşma bağlamında) ilk kez H.L.Morgan ele almıştır. Antropolojide toplumun ilk evrimci-şematik açıklamasını geliştiren Morgan, ilk olarak *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* kitabında (1871) akrabalık türlerini inceler ve kan-bağı ilişkilerinin toplumsal yapıyla olan ilişkisini açıklar. Maine'in kan-bağından mekansal yakınlığa geçişle açıkladığı sosyopolitik örgütlenmeyi Morgan toplumsal olarak yorumlar ve "aileyi hareketli öge" olarak yani toplumun temel birimi olarak kabul eder ve *Ancient Society* kitabında (1877) bu kuramını geliştirir. Morgan, Maine'in kuramından farklı olarak, doğrudan toplum sorunuyla ilgilenir ve ilkellik fikrini toplumsal olarak genişletir. H.J.S.Mainie antik ve ilkel kavramlarını çoğu noktada eşanlamlı olarak kullanılır ve ilkelliği tarihsel bağlamında inceler; başka bir deyişle Maine'nin sorunu "tarihsel ilkellerdir". Ancak Morgan "yaşayan ilkellerle" de ilgilenir ve kuramı klasik anlamıyla antropolojinin ilkel kavrayışının tüm temel özelliklerini taşır. Morgan ilkellik sorununu tarihsel ve etnografik olarak *insanlığın ilkel dönemi* (primitive period of mankind) şeklinde ifade eder (1877:20) ve insanlığın gelişim sürecini sosyal gelişim ve teknolojik gelişim ilişkisiyle açıklar. İnsanlığın gelişiminde geçim türleri (Morgan, 1877:19-28), mülkiyet (Morgan,1877:523-554) ve aile (Morgan,1877:383-523) arasında bir bağlantı kurar ve devletin doğuşunu bu bağlamda ele alır.

Morgan'a göre insanlığın gelişiminin *vahşilik* (savagery), *barbarlık* (barbarism) ve *medeniyet* (civilization) aşamalarını takip eden bir evrimdir ancak Morgan'ın asıl amacı modern kurumların (institution) doğuşunu bu periyotlar üzerinden açıklamaktır (1877:4). Dolayısıyla Morgan için bu periyotlar toplumun kökeni için değil, medeniyetin doğuşu için açıklayıcı birer şemadır ve her bir periyotta belirli bir toplumsal örgütlenme söz konusudur (1877:9). Düzen sorunu bağlamında Morgan için esas olan toplumun siyasal-öncesi ve siyasal olarak iki aşamada tezahür edişidir (1877:6-7). Morgan için toplumsal örgütlenme ve siyasal örgütlenme iki farklı süreçtir ve siyasete edinilmiş bir olgu olarak bakar; bu yüzden insanın siyasal doğasını reddeder (Abeles,2012[1990]:46). O'nun için esas olan

toplumsal örgütlenme (organization) biçimlerinin dönüşümüdür ve devlet de bu dönüşümün sonucu olarak ortaya çıkar.

Siyaset öncesi toplumsal yapının eşitlikçi olduğunu savunan Morgan'ın fikirleri, Roma hukukundan itibaren aileyi toplumun temel birimi gören genel yaklaşımı yeniden sistemleştirirken mülkiyet sorununu da bu bağlamda incelemesinden dolayı Marxist teoriye ve komünizm fikrine etki etmiştir. F.Engels, Morgan'ın üzerinde durduğu temel kavramlardan yola çıkarak, ailenin toplumun oluşmasındaki rolünü öne çıkaran *Origin of the Family, Private Property and State* kitabını (1909[1884]) yayınlar. Aynı zamanda K.Marx ve F.Engels'in avcı-toplayıcı (hunter-gatherer) toplumdan hareketle tartıştığı *ilkel komünizm* (primitive communism) fikrinin temelleri de L.H.Morgan'a, özellikle Kuzey Amerikalı İroku halkı üzerine yazdığı *Houses and House-Life of the American Aborigines* kitabına (1881) dayandırılır.

Nasıl ki ilkel-modern antagonizmasının yaratılmasında E.B.Tylor'ın kuramı klasik antropolojik düşünce için bir model sunuyorsa, Morgan'ın çalışmaları da antropolojik düşüncede toplum ve kültürlerinin gelişimi ve dönüşümünün *vis a tergo*'su olarak üretim tarzı (geçim biçimleri) ve akrabalık ilişkilerinin iki temel dinamik olarak sistemleştiren ilk yaklaşımdır. Morgancı model klasik antropolojide toplumun sorunsallaştırılmasında ve çağdaş politik antropolojide halen etkilidir.

1.2.3 Toplumun Kökeninde Aile ve Akrabalık İlişkileri

Maine ve Morgan'dan sonra, toplumsallığın *kan-bağından toprak-bağına* (mekansal yakınlık) geçişle açıklanması, antropolojide (özellikle politik antropolojide) siyasal örgütlenme ve siyasal toplumun doğuşu için genel bir şemaya dönüşmüştür. Bu yaklaşım, daha sonra sosyoloji geleneğinde merkezi bir yer tutacak olan, geleneksel *aile toplumun temel birimidir* fikrini antropolojik bir sorun olarak toplumun kökenine yerleştiren kuramlar için bir model oluşturmıştır. Aile, siyaset ve hukuk felsefesinde de düzen sorunu bağlamında ele alınmıştır; örneğin sivil toplum ve siyasal toplum ayrımı yapan J.Locke, *evlilik toplumu* (conjugal society) kavramıyla aileyi sivil toplumun temeline yerleştirir (1681:253). Ancak Locke, felsefede ve sosyolojide olduğu gibi, ailenin toplumsallaşmadaki rolüne temelde "bir safha olarak değil yapı olarak" yaklaşır. Buna göre aile toplum-öncesi sosyal düzeni ifade etmez, Roma Hukuku'ndan itibaren ele alındığı şekliyle, toplumun yapı taşıdır. H.J.S.Maine'de de tekrarlanan bu fikir, L.H.Morgan'la birlikte ailenin yapı olmaktan

çıkıp “hareketli bir ögeye” dönüşmesiyle, toplumun evriminde bir safha olarak değişmiştir. Morgan’dan sonra toplum-öncesi sosyal düzen akrabalık ilişkilerine dayalı (aile ve genişlemiş aile) olarak ele alınmıştır fakat Morgan ve takipçisi tüm antropologlar bu sosyal düzeni tanımlamak için de toplum kavramını kullanmışlardır. Çünkü aile-toplum ikileminde sosyal düzeni çözümleyen kuramların asıl hedefi, siyasal toplumun doğuşunu açıklamaktır; nitekim ailenin rolünü öne çıkaran Marxist teori ilkel komünizmi toplum-öncesi değil siyaset ve devlet öncesi (ve bu bağlamda modern toplum-öncesi) olarak sunar. Dolayısıyla aile ve akrabalık ilişkilerini toplumsallaşma bağlamında ele alan ve aileyi toplum-öncesi bir safha olarak sunan sosyal evrimci kuramlar bile, açıkça akrabalık ilişkilerine dayanan sosyal düzenin toplum olmadığını ve toplumsal (sosyal) bağlamda incelenemeyeceğini savunmaz. Diğer taraftan farklı etnografya raporunun ortaya koyduğu gibi, akrabalık ilişkilerine dayalı sosyal yapıların birçoğunda belirli bir iktidar kullanma biçimi ve sosyopolitik örgütlenme vardır, yani bu toplumlarda belirli düzeylerde siyasal toplumsallaşma durumu söz konusudur. Bu yüzden akrabalık ilişkilerine dayalı antropolojik toplum kuramlarının, toplum-öncesi olarak sunduğu durum devletin var olduğu modern toplum-öncesi durumdan ibarettir ve bu yönüyle antropolojik toplum-öncesi durum felsefi doğal durum ile aynı şey değildir. Doğal durum kuramında, Locke’da olduğu gibi aile temel bir birim olarak sunulsa da, doğal durum hiçbir şekilde toplum olarak adlandırılmayacak bir safhayı oluşturur.

Aile ve akrabalık ilişkileriyle bağlantılı olarak toplumsal cinsiyete dayalı anaerkillik (matriarchy) ve ataerkillik (patriarch) sorunu da felsefeden sonra antropolojinin konusu olmuş ve düzen sorunu bağlamında ele alınmıştır. Patriarşi kuramını 17.yüzyılda J.Locke’un eleştirdiği R.Filmer *Patriarcha or the Natural Power of Kings* kitabına (1680) siyasal bağlamda ele almış ve siyasal iktidarla patriarşi arasında varoluşsal bir ilişki kurmuştur. Erkek egemen iktidar düşüncesinin temelini atan Filmer’dan sonra J.B.Boussuet *Politics Drawn from the Very Words of Holy Scripture* kitabında (1709) patriarşinin siyasal iktidarla ve siyasal toplumla ilişkisini ilahi kaynak üzerinden açıklamıştır. Ancak her iki kuramda da patriarşi sosyal bir sistem ve siyasal toplumsallaşma sorunu olarak ele alınmıştır.

Ataerkillik ve anaerkillik sorununun sosyal düzen olarak toplumsallaşmayla birlikte ilk incelemesi, J.J.Bachofen’in *tarihöncesi anaerkillik* (prehistoric matriarch) fikrini önerdiği *Das Mutterrecht* kitabında (1861) açıkladığı kuramıdır. Bachofen, anneliğin toplumun, dinin, ahlakın ve edebin kaynağı olduğunu savunur ve ilkel ana-

erkek dinlerdeki antik *anne-hakkı* (mother-right)ndan söz eder. J.F.McLennan bu kuramdan etkilenerek *Primitive Marriage* kitabında (1865) kız kaçırmının (bride kidnapping) sembolik ve seromonik yönlerini tartışır ve evliliğin sosyal evrimci kuramını oluşturur. Akrabalık ilişkilerinin doğal yasalara göre oluştuğunu savunan McLennan toplumsallaşmanın erken aşamalarının, anasoylu (matrilineal) (1865:229) yeni doğmuş kız çocuklarının öldürüldüğü (female infanticide) (1865:165) kadınların rastgele (promiscuity) cinsel partner olarak kullanıldığı (1865:168) erkek savaş grupları olduğunu söyler. *Patriarchal Theory* kitabında (1885) H.J.S.Maine'in *patria potestas*'ın (erkek iktidarının) agnatizmi yok ettiği tezini reddeder (1885:354) ve agnotik evrimciliği savunur. McLennan evlilik kurumuyla aile, aile kurumlarıyla toplumun ortaya çıkışı prensibine dayanan patriarşi teorisini (1885:1) hem metodolojik hem de varsayımları yönüyle reddederek anaerkek bir toplum teorisi önerir.

Bachofen ve McLennan'ın kuramları toplum kökeninin evrensel bir açıklayıcı şeması değil, ilk toplumsal yapıya veya ilk toplumsallaşma tipine dair önermelerdir. Ancak çağdaş araştırmalar tarih-öncesi avcı-toplayıcı toplumların eşitlikçi (egalitarian) olduğunu ve patriarşik sosyal kurumların tarıma ve hayvan evcilleştirmeye geçişten sonra ortaya çıktığını savunur (Edal&Whiten,1996).

1.2.4 Sosyal Evrimciliğin Eleştirisi

Darwin *doğal seleksiyon* ve Spencer'ın *en uygun olanın hayatta kalması* doktrinine dayanan 19.yüzyıl antropolojisindeki sosyal evrimci metodoloji temelde toplumun ve kültürün holistik kavranışına dayanır. Klasik evrimcilik, kökeni C.Lyell, J.Hutton ve J.Playfair'e dayanan ve temelde bir jeoloji doktrini olan *aynı-biçimcilik* (uniformitarianism) teorisi veya doktrini (Thomsan,1866) ile eleştirilmiştir. Bilimin temelini oluşturan nedenselliğin ve fiziksel yasalarının zaman içinde değişmezliği savunan aynı-biçimcilik, bilimsel olarak türlerin, metotların, derecelerin değişmeyeceğini ileri sürer. Aynı-biçimcilik teorisi iki temel varsayım üzerine kuruludur; ilki yasaların zaman ve mekana göre aynı-biçimde (sabit) kalması (Gould,1987:119); ikincisi süreçlerin zaman ve mekana göre aynı-biçimde kalmasıdır (Gould,1987:120). Ancak evrimcilik karşısında köklü bir ekole dönüşemeyen bu teori, sosyal evrimciliğe alternatif bir toplum kuramı önermemiştir. Klasik sosyal evrimciliğe ilk önemli alternatifi, 1920'lerde gelişen *kültürel görecelik* (cultural relativism) oluşturmuştur.

Amerikan antropolojisi için, Britanya geleneğinden ayrılmaya başladığı 1920'lerde, toplum yerine kültür ana sorunsalı oluşturmaya başlar. İki geleneğin birbirinden kopuşu, 20.yüzyılda antropolojinin yaşadığı iki köklü değişimden biridir; diğeri ise klasik sosyal evrimciliğin reddedilmesidir (Lewellen,2003:4-5). Amerikan antropolojisinin öncüsü olan ve antropolojide koyut/aksiyonel (axiomatic) yaklaşımı geliştiren Franz Boas, medeniyetin mutlak bir şey olmadığını, göreceli olduğunu savunur (1887:589) ve klasik evrimci metodoloji ve holistik yaklaşım yerine, sonraları *kültürel görecelilik* olarak adlandırılacak tikelci-göreceli bir yaklaşım önerir. Boas çizgisi Amerikan antropoloji geleneğinin ve kültürel antropolojinin temelini oluşturur ve yaklaşımı R.Bedenict, A.L.Kroeber ve M.Mead gibi kültüralist antropologlar tarafından takip edilir. Kültürel görecelilik kavramı ise R.H.Lowie'nin *Culture and Ethnology* kitabının (1917) analizini yapan A.Locke tarafından formülize edilir (1924). F.Boas'ın klasik sosyal evrimciliğe itirazı ve Amerikan antropolojisinin Britanya ortodoksisinden kültüralist kopuşunun bir diğer uzantısı ise *tarihsel tikelcilik* (historical particularism) olur. Kökleri Boas'ın göreceliliğine dayalı bu teori, tarihsel materyalizm ve kültürel göreceliliğin sentezini yapan M.Harris'in *Cultural Materialism* kitabında (2001[1979]) sistemleşir. Harris klasik holistik evrimciliğe alternatif olarak *kökenin* (origin), *geçimin* (maintenance) ve *değişimin* (change) özünü oluşturduğu (2001[1979]:46-76) bir tarihsel ilerleme fikri önerir.

Klasik sosyal evrimciliğin eleştirisi temelde, evrimcilik ve etno-merkezci yaklaşım arasındaki ilişki, medeniyetin maddi kültürle eş tutulması, en uygun olanın hayatta kalmasına dayalı sosyal eliminasyon ve sosyal evrimin ortak süreçleri ve sonuçları olduğu varsayımında odaklanmaktadır. 1920ler ile 1950ler arasında klasik sosyal evrimciliğin temel eleştiri argümanları, 2.Dünya Savaşı post-warist düşüncesinde *yeni-evrimciliğin* (neo-evolutionism) ortaya çıkışıyla büyük ölçüde aşılmıştır. Yeni-evrimciliğin temel yaklaşımı sosyal evrimin daimi ve mutlak olduğu, unilinear bir hattı takip ettiği, benzer süreçlerle ortak sonuçlara ve evrimin evrensel yasalarına göre tüm toplum ve kültürlerin çin ortak aşamaları (safhaları) takip ederek benzer sonuçlara ulaşacağı fikrinin reddiyesidir. Ancak yeni-evrimcilikle sosyal evrim fikri topyekun reddedilmez; unilinear evrimciliğin determinizmini reddedilir ve tarihsel diğer ihtimaller üzerine odaklanılır. Bu yüzden yeni-evrimcilik toplumsal ilerlemenin, "*what if*" diye soran *karşı-olgusal tarih* (counterfactual history) yaklaşımıyla (Bunzl,2004), diğer muhtemel süreçleri ve aşamalarıyla da ilgilenir.

Yeni-evrimciliğin temelleri F.Tönnies'in çalışmalarındaki sosyal gelişim fikrine dayandırılrsa da, sistematik bir kurama dönüşmesi L.White ve J.Steward'a dayanır. İlk-modern antagonizmasını reddeden White, L.H.Morgan'a benzer şekilde toplumsal sistemin teknolojik sistem tarafından belirlendiğini düşünür (2016[1959]). White kültürün evrimiyle toplumların enerji kullanımı arasında bir ilişki kurar ve "kültürel kişi başına kullanılan enerji miktarı arttıkça veya enerjiyi işe dönüştüren araçların verimliliği arttıkça ilerler" (1943) formülünü geliştirir. (N.Kardashev'in, *Kardashev Skalası* olarak bilinen teorisi White'ın bu formülüne benzer (1964).) White'ın kültürel evrime evrensel yaklaşımına karşı J.Steward multi-linear (çok yönlü) evrimciliği önerir (1972[1955]:11-29) ve kültürlerin (ve toplumların) farklı hatlar (güzergahlar) takip ederek evrildiğini savunur. M.D.Sahlins, T.G.Harding, E.R.Service *Evolution and Culture* kitabında (1997[1960]) White ve Steward'ın kuramlarının sentezini yaparak, *genel* (general) ve *spesifik* (specific) evrim ikilemini ortaya koyar. Buna göre, genel evrim kültürel ve toplumsal sistemlerin daha karmaşık yapılara yönelme eğilimidir; spesifik evrim ise izole toplumların kendi has yollarla evrimleşmesidir. Yeni-evrimcilik P.Vayda, R.Rapport, E.Wolf ve S.Mintz'in öncülüklerini yaptığı kültürel ekoloji teorilerinin ve ekolojik antropolojinin gelişimine katkı sağlamıştır ve G.Lenski ve T.Parsonss gibi kuramcılarla sürdürülmüştür.

Klasik sosyal evrimciliğin eleştirisinin iki temel boyutu vardır: İlki unilinear evrimciliğin determinizminin eleştirisi, diğeri klasik evrimciliğin holistik özelliğiyle bağlantılı evrensel ilkelerin (nedenselliğin) eleştirisidir. Unilinear evrimci determinizm, doğal seleksiyonun ve en uygun olanın hayatta kalması ilkelerinin sonucu olarak, toplum ve kültürlerin evriminin genel istikametini daha büyüğe, daha karmaşık olana, daha güçlüye doğru olduğu varsayımına dayanır. Hegel'in tarih felsefesindeki nehir misali, tarih asla geriye akmaz ve mutlak hedefine doğru daima ilerler. Fakat unilinear evrimcilik sadece evrimin evrensel yasalarını belirlemez aynı zamanda bir tren gibi hangi istasyonlardan geçecek ilerleyeceğini de belirlemeye çalışır. Yeni-evrimciliğin ve kültürel göreceliğin temel eleştirisi ilk olarak sosyal evrimciliğin bu şematik yaklaşımındadır. Sosyal evrimcilikte şematik kavrayış, her ne kadar E.Evans-Pritchard ön-yorumsamacılığında bir benzeri tekrarlanmış olsa da, temelde kategorik düşünme eğiliminin bir sonucudur. Bu şematik kavrayışta, 19.yüzyılda antropolojiyle atbaşı gelişen arkeoloji biliminin bulguları ve bunları arkeolojik metodolojiyle tasnifinin de etkisi vardır. Örneğin arkeolojinin bilimsel bir

disiplin olarak gelişmesinde öncü rolü olan J.Lubbock, H.J.S.Maine ile aynı dönemde *Prehistoric Times* kitabını yayınlar ve geç Taş Devrini tanımlamak için *neolitik* (neolithic) ve erken Taş Devrini tanımlamak için *paleolitik* (palaeolithic) kavramlarını ilk kez kullanır (1913[1865]:73). Sosyal evrimci olan Lubbock, doğal seleksiyonun sonucunda insan gruplarının birbirinden sadece kültürel değil, kültürü kullanacak biyolojik kapasite olarak da birbirinden farklılaştığını savunur (Trigger,2002[1989]:173). Yine bir arkeolog ve antropolog olan G.Childe ise *New Light on the Most Ancient East* kitabında (1929[1922]) toplumsal ilerleme için ilk kez *devrim* (revolution) kavramını kullanır ve *Neolitik Devrim* (neolithic revolution) ve *şehir devrimi* (urban revolution) kavramlarını (1929[1922]:123) geliştirir. Childe, toplumların neolitik devrimden sonra ikinci büyük evrimsel aşamasının şehir olduğunu düşünür.

Antropolojideki avcı-toplayıcılık, çobancılık, bahçe-tarımcılığı ve tarımcılık gibi toplumsal evrim kategorileri bugün halen etkinliği korumakta ve topluma dair antropolojik düşünme biçiminin alfabesini oluşturmakta. Bu şematik kavrayışların hepsinin temelinde klasik anlamıyla 19.yüzyıl sosyal evrimciliğinin etkisi vardır. Fakat yeni-evrimci kuramlar toplumların ve kültürlerin ilerlemesinde daha minimalist kategoriler önermiş ve spesifikleştirilmiş bu kategoriler arasındaki dönüşümün evrensel uyarlanabilirliği daha muhtemel hale gelmiştir. Örneğin R.Redfield *halk kültürü* (folk culture) ve *şehir kültürü* (urban culture) ayrımı yapar ve kültürün evriminin halk kültüründen şehir kültürüne doğru ilerlediğini savunur (1947). T.Parsons

Diğer taraftan yeni-evrimcilik, tarihsel-tikelcilik ve kültürel görecelilik, klasik sosyal evrimciliğin holistik kavrayışını ve bunun sonucu olarak evrensel nedenselliğin ilkelerini de eleştirmektedir. Evrimciliğe eleştirel kuramlar toplumsal ve kültürel ilerlemenin evrensel yasaları yerine daha görece nedensellikleri sorgular. Klasik sosyal evrimciliğe göre (1.bölümde tartışıldığı üzere) toplumsal ve kültürel evrimin *vis a tergo*su üretim biçimleri (geçim biçimleri) ve akrabalık ilişkilerindeki (ve buna bağlı olarak nüfustaki) dönüşümdür. Klasik dönemdeki tüm sosyal ve kültürel evrimci kuramlar istisnasız şekilde bu iki kontekste değerlendirilebilir; hatta sosyopolitik örgütlenme (toplumsallaşma) ve iktidar kullanma biçimleri (hükmetme) bile bu iki dinamiğe göre gelişir ve dönüşür. Bu kategorilere alternatif olarak önerilen yeni ve daha minimalist *vis a tergo*'lar (1.bölümde tartışıldığı gibi) dolaylı olarak yine bu iki kategoriyle bağlıdır. Örneğin L.White'ın kültürel evrimin *vis a tergo*su olarak

önerdiği enerji (ve kullanımı) olgusu dolaylı olarak üretim tarzı bağlamında değerlendirilebilir. Benzer şekilde avcı-toplayıcı dönemin beslenme alışkanlığının etobur ve otobur bir süpürücülük (scavenging) olduğunu öneren B.Louis'in tezi (1986) de, üretim tarzı (geçim biçimleri) bağlamında ele alınabilir.

Sonuç olarak, klasik sosyal evrimciliğin ve holistik kavrayışın antropolojik gelenekte çözülmeye başladığı dönem, düzen sorunun antropolojik olarak çözümlenmesi bağlamında R.H.Lowie'nin *Primitive Society* kitabı (1920) ile E.Evans-Pritchard *The Nuer* kitabı (1940) arasındaki döneme paraleldir. Lowie'nin kuramının ıllıklığın toplumsallığa uyarlaması olarak doğrudan düzen sorunuyla ilgili ilk sistematik çalışma olduğu yukarıda da ifade edilmişti. Klasik antropolojinin son dönemecinde kültürün toplum sorununun önüne geçişinden sonra, antropolojinin konusu olarak toplum sorunu, 1940'ta E.Evans-Pritchard'ın *The Nuer* kitabıyla modern politik antropolojinin yol haritasını çizmesiyle, siyasal kontekstte yeni bir boyuta taşınmıştır. Aynı tarihlerde Britanya antropolojisinde Radcliffe-Brown yapısal-işlevselci geleneği, M.Fortes ve J.Goody tarafından sürdürülürken, E.Leach ve J.Needham tarafından Levi-Strauss yapısalcılığıyla sentezlenerek *süreçselci* (processual) ve R.Firth tarafından Malinowski çizgisiyle birleştirilerek *süreçsel-transaksiyonist* (processual-transactionalist) gibi yeni yaklaşımlarla açılıma uğradı (Özbudun, vd. 2006:308). 1940'lardan sonraki toplum kuramları (1.bölümde incelendiği üzere) temelde toplumun (sosyal düzenin) varoluşuyla yada gelişimini değil, siyasal toplumsallaşma ve iktidar kullanma biçimi olarak hükmetme sorununu odak noktasına aldı.

1.2.5 19.Yüzyıl Antropolojisinin Konusu Olarak Düzen Sorunu Eleştirisi

İnsan-bilimi olarak antropolojinin insan-merkezli bakış açısıyla birey ve toplumun paradoksal bir ilişkisi vardır. Toplum insan-üretimi bir olgudur fakat aynı zamanda insanın sosyo-kültürel kimliğinin içinde şekillendiği bir düzlemdir; bu yüzden insan toplumun hem sebep hem sonucudur. Ancak ana hatları özetlenen şekliye düşünüldüğünde 19.yüzyıl klasik antropolojik yaklaşım, 1970lerde sosyobiolojinin gelişimine kadar toplumun *create ex nihilo* varoluşunu açıklayamaz, esasen bununla da ilgilenmez; verili örneklemelerden hareketle ilkel toplumdan modern topluma geçişi konu alır. Klasik anlamda antropolojinin bilimsel bir proje olarak gelişmesinin temelinde batılı insanın kendi üstün ve modern sosyo-kültürel yapılarının köklerini ilkel toplumları gözlemleyerek anlama çabası yatar. Bu yüzden

19.yüzyıl antropologların gözlemledikleri “ilkel toplumlarda” insanlığın başlangıcındaki kurumların suretini gördüğünü” söyler (2016[2013]:134). Bu yaklaşımın temelinde ilk olarak antropolojik metot yatmaktadır çünkü antropolojinin temel veri toplama tekniği etnografik yöntem yani bir diğer deyişle “izole olanın gözlemlenmesidir”. (Buradaki izole ifadesi, gözlemlenenin kimliğinden ziyade gözlemlene yöntemiyle alakalıdır) İzole olanın gözlemlenmesi basitçe ifadeyle evrensel olanın (bilinen, aleni olanın) dışında kalan sosyo-kültürel formların incelenmesidir. İzole olan bir toplum, kültür, din, etnik kimlik, dil de olabilir; bir sosyal olgu, yapı, işlev ve süreç de olabilir. Ancak izole olanın gözlemlenmesi sosyo-kültürel antropolojinin bilimsel vizyonunda etnografyadan farklı olarak, sadece yaşayan toplumları anlamaya dair bir çaba değildir. H.F.Wolcott’un ifadesiyle “etnografya temelde kültürleri tanımlama işidir” (Brewer,2000:13) ve farklı coğrafyalarda yaşayan topluluklarla yapılan saha-çalışmalarına dayanır. Ancak antropolojik olarak izole olanın gözlemlenmesi, etnografyadan farklı amaçları ve tarihsel kökleri olan bir bilimsel çabadır ve ötekini tanıma sorunundan çok insanın sosyo-kültürel kökeni ve doğasını anlama çabasının sonucudur. Etnografik yöntem bu çabanın temel metodunu oluştursa da, antropolojik olarak izole olanın (ilkelin) gözlemlenmesinin temelinde 19.yüzyıldaki M.Eliade’nin ifadesiyle “köken takıntısı” vardır (2015[1969]:60). Yani gözlemcinin gözlemlediğinde kendi kökenini keşfetme amacı gözlemin özünü oluşturur.

Fakat izole olanı gözlemlemek, izole olanın (veya ötekinin) ilkel kabul edilip edilemeyeceği sorununu da içinde taşır. Bu yüzden Victoria Dönemi Britanya’sında Avrupa’nın temsil ettiği kültürün dünyanın geri kalanından daha üstün olduğu düşüncesine dayalı Avrupa-merkezci bakışın 19.yüzyılda evrim teorisiyle eşzamanlı olarak gelişmesi şaşırtıcı değildir. P.Clastres’in veciz ifadesiyle özetlediği gibi “evrimciliğin en eski suç ortağı etno-merkezcilik olmuştur” (1991[1974]:18). Avrupalı olmayan toplumların daha az gelişmiş olduğu fikrinin kökleri 15.yüzyıla keşifler çağına dayansa da (Eriksen,2013:22); bilimsel bağlamda bir etno-merkezcilik 19.yüzyılda sosyal evrimcilikle birlikte şekillenmiştir. K.Hart, Victoria Dönemindeki ana sorunun gezegenin tamamını en az direnişle nasıl fethedebilecekleri düşüncesi olduğunu söyler ve ekler “vardıkları sonuç kendi kültürlerinin diğerlerinden gerçekçi sebeplere dayalı olarak daha üstün olduğu fikriydi” (aktaran Eriksen,2003,46). Ancak “biz en iyiyiz” (we are the best) düşüncesi sadece Avro-Amerika’yla sınırlı olmamakla birlikte (Brown,vd.,2017:3), 19.yüzyıl Avrupasında antropolojik metodun

temel motivasyonu olmuş ve antropoloji bilimini batılı olmayan toplumlarla ilintili hale getirmiştir. Bu da, I.Wallerstein'in antropoloji biliminin geleneksel konusunun "batının kalıcı sömürgecilik ilişkisi kurabileceği batılı olmayan toplumlar" olduğu (2003:78-79) ve D.Lewis'in antropolojinin ortaya çıkışının Avrupa'nın kolonyal genişlemesiyle bağlantılı olduğu (1973:591) gibi yorumlara sebep olmuştur.

Antropolojinin toplumu sorunsallaştırmasının özünde insan olgusu olmasına rağmen, modern-ilkel ikilemi 19.yüzyılda antropologları toplumun gerçek köklerini anlamaktan uzaklaştırmış, batılı olmayan toplumlara bakarak batı toplumunun doğuşunu anlayarak evrensel yasalara ulaşma eğilimine itmiştir. Bu yüzden antropolojide evrimci bir şematik üzerinden açıklanmaya çalışılan şey aslında toplumun varoluşu değil, modern toplumun doğuşudur. Avcı-toplayıcı, çoban, bahçe-tarımı, tarım gibi (bugün halen geçerliliğini koruyan) antropolojik şemalar, sosyal düzen olarak toplumun varoluşuyla alakalı değildir; üretim tarzına (geçim yöntemleri) bağlı olarak modern toplum öncesindeki toplum tipolojilerinin dönüşümüdür. Aynı şekilde toplumu, "tarım öncesi ve sonrası" yada "sanayi öncesi ve sonrası" olarak inceleyen yaklaşımların hepsi verili bir toplumun biçimsel dönüşümünü odaklanır ve tüm sosyal düzen biçimlerini bir yönüyle toplum olgusunun içine alır. Bu yüzden klasik antropolojik bakış, felsefe ve teolojiden farklı olarak toplum sorunsalını etnografya ile nicelleştirmiş olsa da; önerdiği açıklayıcı şemalar moderniteyle alakalı kategoriler olarak tasarlanmış ve hiçbir kategoride klasik felsefenin önerdiği doğal duruma benzer bir toplum-öncesi durum etnografik olarak dellilendirilememiştir.

Farklı bir tartışmanın konusu olmakla birlikte, bu durumun temel sebebi klasik anlamda antropolojinin temel metodunun etnografik yöntemle olmasıyla alakalıdır. E.Schatz "sosyal-kültürel antropoloji etnografik yöntemin ana disiplini" (2009:27,28) diyerek antropoloji ve etnografya arasındaki ilişkiyi özetler ve Monaghan ve Just ise bu ilişkiyi "sosyal antropologların yaptığı şey etnografyadır" (2013:24) diyerek daha baside indirir. C.G.Seligman bir adım daha ileri gidip şiirsel bir ifadeyle "kilise için şehit kanı neyse, antropolojide de saha araştırması odur" der (Haviland, vd., 2008:71). Bu indirgemeci tanımlar antropolojinin yegane veri toplama tekniğinin saha çalışmaları olduğu 19.yüzyıl için geçerli olsa da çağdaş antropoloji için tartışılabilir. Etnografya, bir toplumun tümünü gözlemleyip her bir toplumsal unsurun diğerleriyle nasıl çalıştığını yorumlamak ve bir toplumun bütünsel olarak diğer toplumlara göre benzerlik ve farklarını gözlemlemek (Barnard, 2004:6) için yapılan saha çalışmalarıdır. Bu yüzden en yalın şekliyle etnografik yöntemle gözlem

yapan klasik antropologlar, R.Fordan'ın ifadesiyle “diğer araştırmacıların gitmediği yere giden” kişilerdir (Vincent,2007[2004]:2). Evrimci ve etno-senterik 19.yüzyıl antropologların insanın ve toplumun köken ve doğasını anlamak için ellerindeki tek seçenek buydu. Ancak Sosyokültürel antropolojinin bilimsel vizyonunda entografya-teori ayrımı söz konusudur (Barnard,2004[2000]:4) ve etnografya antropolojinin en yaygın yöntemi olsa da tek yöntemi değildir. Öte yandan özgönderimsellik (self-reflection) ve *etnografik-şimdi* gibi problematiklerden dolayı etnografik teknikle elde edilen verilerin objektifliği önemli bir sorundur (Monaghan&Just,2013:42; James,2013[2003]:149). Aslında her gözlemci sahada gözlemlediği toplumun “o anını” görebilir ve örneklemeden evrensel bir yasaya varmak için gözlemlediği toplumun temsil ettiği tipolojinin kendi türü içinde ontolojik türdeşliği olduğu varsayılmalıdır. Başka bir deyişle 19.yüzyılda batılı bir antropoloğun karşılaştığı bir avcı-toplayıcı grubun, neolitik devrimden önce yaşayan avcı-toplayıcılarla ontolojik olarak türdeşliği olması gerekir. Ancak sosyal evrimci gelenek için her ikisi de “ilkel” kabul edilebilir olan bu iki grup arasında temel bir fark vardır; birisi arkaik ilkel iken diğer modern ilkeldir. Dolayısıyla etnografik-şimdi olarak adlandırılan, gözlemcinin sadece gözlem yaptığı anda elde ettiği data gözlemlenin evrensel açıklayıcısı olmayabilir. Öte yandan E.Ardener'in dikkat çektiği gibi “davranış nosyonu tarafsız gözlemci için yanıltıcıdır” (James,2013[2003]:5); gözlemci çoğu zaman özgönderimsel düşünerek kendi (F.Boas'ın ifadesiyle) *kültürel-gözlüklerinden*⁸ (Monaghan&Just,2000:55) olgusal tercümeler bulmaya çalışır ve tamda kültürel-tikelciliğin eleştirdiği gibi sosyo-kültürel yapıların karşılaştırılmaz özgün tarafları evrensel taksonomiler içine sıkıştırılmış olur. Dolayısıyla W.James'in ifadesiyle “etnografi her zaman eksik ve çoğu zaman yanıltıcıdır” (2013[2003]:9).

Etnografik yöntemin sınırlılıklarına bağlı olarak, sosyal düzen anlamında toplum-öncesi bir örneklemin yoksunluğu yada tüm sosyal düzen örneklerinin toplumsal bağlamda değerlendirilmesi; toplumun gerçek köklerini yada toplum-öncesi sosyal düzeni anlama noktasında çağdaş antropolojinin de önünde bir engeldir. Etnografik-şuan sorunu antropologların toplumun kökenine dair yaklaşımlarını sadece mevcut toplumsal yapılarla sınırlandırdığı için, sosyal düzenin kökenini sosyobiyolojik yaklaşımdaki gibi maddenin ve biyolojinin sorunu olarak daha kökten ve daha insan-türü merkezli çözümlenmeksizin, tek başına etnografik yöntem insan-üretimi bir olgu olarak toplumun kökenini ve doğasını (özünü) verili

⁸ kulturbrille

toplumsal tipolojiler üzerinden açıklamaya mahkum bırakır. Dolayısıyla 19.yüzyıl antropolojisinin düzen sorununu çözümlemedeki en özgün yaklaşımı aynı zamanda onun handikabına dönüşmüştür. Bu yüzden antropolojide toplum ve toplum-öncesi sorunu yoktur, ilkel toplum – modern toplum sorunu vardır ve bundan dolayı klasik antropolojide de felsefede olduğu gibi sosyal düzen sorunu toplumsallaşma sorunu olarak kavranmış ve sosyal düzeninin kökeni toplumun kavramsal sınırları dışına çıkarılamamıştır.



1.3 MODERN TOPLUMSALLAŞMA SORUNU OLARAK DÜZEN

Toplum bilimi olarak sosyolojide de klasik antropolojide olduğu gibi sosyal düzen toplum eşlenikliği söz konusudur ancak antropolojiden farklı olarak sosyolojide düzen sorunu doğrudan modern toplumsallaşma sorunu bağlamında çözümlenmiştir. Durkheimci gelenekten sonra sosyolojide (ilkel)toplumun kökeni Durkheim'da olduğu kadar önemli bir sorunsala dönüşmemiştir ve modern sosyolojik kuramlar toplumun varoluşsallığıyla değil bizatihi kendisiyle ilgilenmiştir. Toplumun varoluşsallığı yerine bizatihi kendisinin sorunsallaştırılması toplumun kökeni yerine yapısı, işleyişi, süreçlerine odaklanması ve toplum bir sistem olarak yada eylem-aktör merkezli olarak ele alınması demektir. Bu değişimin Durkheimci gelenekle birlikte güç kazandığı yukarıda da ifade edilmişti. Hatta bu gelenek, 1920'lerde Amerikan antropolojisinin kültüralist kopuşunun ardından A.Radcliffe-Brown tarafından Britanya antropolojisinde yapısal-işlevselci paradigmada sürdürülmüştür. Durkheimci yaklaşım sadece 20.yüzyıl sosyolojisini değil, Britanya sosyal antropolojisini de 2.Dünya Savaşı sonrasına kadar etkilemiştir. Yani Durkheim, antropoloji-sosyoloji içiçeliği bağlamında toplumun kökenini sorunsallaştıran son nesil sosyologlardan biri olmakla birlikte, sosyolojide toplum sorununa bakışı değiştirmesi yönüyle de önemlidir.

Öte yandan ismi ve fikirleri Durkheim kadar popüler olmamış Amerikan sosyolojisinin kurucusu L.F.Ward, antropoloji ve biyoloji biliminin sentezi olan bir sosyolojik yaklaşım geliştirmesi yönüyle, 20.yüzyılda sosyobiyojinin de bilimsel temellerini atmış ve Fransız sosyolojisindeki hakim yaklaşımdan farklı olarak sosyolojinin temel argümanlarını Durkheim'cı anlamda bir metodolojik natüralizmden çok daha ileri giderek çözümlenmiştir. Bu yüzden Durkheim'cı gelenekten ziyade Ward'ın müstakil teorisi, düzen sorununun çözümünde, 20.yüzyılın üçüncü çeyreğine kadar tam anlamıyla anlaşılamayacak özgün bir yaklaşım ortaya koymuştur.

Sosyoloji bilimi varoluşu itibariyle modern toplumla alakalıdır. Tarihsel olarak sosyoloji biliminin temelleri 18.yüzyılda Emmanuel-Joseph Sieyès'in el yazmalarına (Monnier,2001; Bosc,2008) dayandırılrsa da; bilimsel bir disiplin olarak sosyolojinin gelişimine ilk önemli katkısı H.Saint Simon'un anarşist kuram, Marxist teori ve sosyalizmi de etkileyen fikirleri sağlamıştır. Durkheim'ın da büyük önem attığı Saint Simon aynı zamanda *endüstriyel (sanayi) toplumu* (industrial society)

olgusunu da ilk tartışan kişidir (Durkheim,1959[1928]:70-81). Saint Simon'un ortaya koyduğu endüstriyel sistem (industrial system) temelinde kavramsallaşan ve sosyolojinin en önemli argümanlarından biri olan endüstriyel toplum kavramı; teknoloji ile seri üretim yapan, yüksek işbölümü kapasitesine sahip ve geniş bir nüfustan oluşan Sanayi Devrimi sonrası toplumu tanımlamak için kullanılmıştır. Esasen Sanayi Devrimiyle birlikte klasik toplumsal yapıdaki köklü değişimin bilimsel bir soruna dönüşmesi sonucu gelişen sosyoloji, bu temel argüman etrafında gelişmiştir. Dolayısıyla sosyolojinin doğuşu ile endüstriyel kapitalizm arasındaki ilişkinin (Virgint, 1975) sonucu olarak, sosyolojinin asıl sorunu modern (Sanayi sonrası) toplumdur.

Sosyolojide düzen sorunu modern toplum (endüstriyel toplum) argümanı merkezinde, 20.yüzyıla kadar sosyal evrimci yaklaşımla ele alınmıştır. Sosyolojinin bilimsel ve metodolojik temellerini, sosyal evrimciliğin de fikir babası olan A.Comte'un 1838'de *Cours de Philosophie Positive* kitabında (1893[1838]) atması ve sosyoloji (sociology) terimini de ilk kez Comte'un kullanması (Bruce&Yearley,2006:45) önemli bir detaydır. Zira klasik antropolojide ilkel-modern antagonizmasında düzen sorunu ilkelden moderne evrilen toplumsallık sorunu olarak ele alındığı gibi, Durkheimci gelenek sonrasına kadar sosyolojideki modern toplum sorunu da aslında modern toplumun varoluşsallığı sorunu olarak ele alındı. Nasıl ki 20.yüzyılın ikinci yarısından itibaren antropolojinin bilimsel vizyonunda sosyolobiyolojinin gelişimi ve paleoantropolojinin müstakil bir disipline dönüşümüyle, düzen sorununun kavranması bağlamında köklü bir değişim yaşandıysa; sosyolojide de doğrudan modern toplumun yapısal, işlevsel ve süreçsel olarak sorunsallaştırılması ve köken sorunundan uzaklaşılması bağlamında benzer bir değişim yaşanmıştır.

19.yüzyılda sosyolojik yaklaşım da evrimciydi ve antropoloji gibi bilimsel vizyonunun oluşumunda İskoç Aydınlanmasının önemli bir etkisi vardı. Fakat sosyolojide antropolojiden farklı olarak, kökeni yine İskoç Aydınlanmasına, özellikle A.Smith'in fikirlerine dayanan toplumun yapısal kavranışının etkisi önplana çıkmıştır. Örneğin Durkheim sosyolojisinde toplumsallığın dikatomik kavranışında, ortak vicdani bütünleşme yada toplumsal baskı bağlamında toplumsal yaşamın genişlemesi veya daralmasına bağlı olarak sosyal entegrasyona etki eden (1960,[1893]:109) *dayanışma* (soldarity) kavramı merkezi bir yer tutar. Durkheim dayanışmayı benzerliğe dayalı mekanik dayanışma (1960,[1893]:70-110) ve

toplumsal işbölümüne dayalı organik dayanışma olarak (1960,[1893]:111-132) ikiye ayırır ve toplumsal işbölümü arttıkça mekanik dayanışmanın zayıfladığını (1960,[1893]:109) organik dayanışmanın arttığını savunur. Durkheim için toplumun gelişimi mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya giden bir evrimdir. Ancak Durkheim'ın dayanışma kavramını, merkezinde (ona göre) açıkladığı temel olgu olan işbölümü kavramı ilk kez A.Smith tarafından işlenmiştir (1776:14-36). Smith ünlü "iğne üretimi" örneği ile açıkladığı işbölümünü emeğin üretici gücündeki asıl gelişme sebebi olarak görür ve para ekonomisinin doğuşunu da toplumsal işbölümüne bağlar. Durkheim ise iş bölümünün önemini daha da arttırır ve onu toplumsal ilerlemenin *vis a tergo*'su kabul eder.

Durkheim sosyolojisinde toplumsal ilerleme sorunu, *vis a tergo* olarak ele alınan temel argümanlardan da anlaşılacağı üzere, toplumun kökenini açıklamada soyut bir yaklaşımdır. Durkheim, Maine ve Morgan'da olduğu gibi ilk toplumsal yapıların kan-bağına dayalı olduğu fikrini teyit eder ve *ilgi topluluğunun* (community of interest) *kan topluluğunun* (community of blood) yerini aldığını savunur (1960,[1893]:12). Durkheim toplumun kökenine bilinç atfetmesi yönüyle, modern toplumu yapısal olarak diğer toplum tiplerinden ayırır ancak kan-bağına dayalı sosyal düzenleri de toplumsal bağlamda değerlendirir. Durkheim'a göre toplumsal olmayan bir sosyal düzen yoktur; esas olan toplumsal yapıların katmalardan (segment) oluşumudur. Durkheim toplumsal yapının protoplazması olan *hord*'u (horde) kendinden daha küçük bir parçaya bölünemeyecek tek-parçalı (single-segment) toplumsal yapıdır (1982[1895]:113). Hordların birleşmesiyle ilk katmanlı toplumsal yapı olan klanlar doğar ancak hord ve klan aynı kurucu ilkeye dayanır (1982[1895]:113). Dolayısıyla toplumsal tipolojinin ilk safhası olan hord da Durkheim için toplumdur ve bu yönüyle Durkheim sosyolojisinde toplum-öncesinin nitel ve tarihsel bir tanımına ulaşılamaz.

Amerikan sosyolojisinin kurucusu olan L.F.Ward, yukarıda da ifade edildiği gibi, sosyoloji ve biyolojiyi sentezleyerek, 20.yüzyılda bilimsel bir disiplin olarak ortaya çıkan sosyobiyojinin erken düşünsel temellerini atar. Ancak ne yazık ki Amerikan sosyolojisinde Fransız sosyolojisinde Durkheim örneğinde olduğu gibi, köklü bir Ward'çı gelenekten söz etmek mümkün değildir. *Applied Sociology* (1906) kitabıyla ilk kez uygulamalı sosyolojiyi tanımlayan Ward, *Dynamic Sociology* (1888) ve *Pure Sociology* (1903) kitaplarıyla ortaya koyduğu sosyokültürel evrim kuramında, insan toplumundaki evrimle doğadaki evrimin yasaları farklı olduğunu,

doğanın yasalarının zihnın yasalarından üstün olduğunu ve sosyal evrimin temelde doğanın evrimine dayandığını savunur. Doğal evrim yasalarıyla sosyal evrim yasalarının paralelliği fikrini H.Spencer'dan etkilenen Ward O'ndan farklı olarak, toplumun kökenini de içine alacak kozmik bir evrim tasarısı teklif eder ve toplumsal varoluşu bu kozmik evrim sürecinin son parçası olarak belirir. Buna göre evrim *evrenin doğuşu* (cosmogenesis), *yaşamın doğuşu* (biogenesis), *insanın doğuşu* (anthropogenesis) ve *sosyalliğin doğuşu* (sociogenesis) dizgisini takip eder. Ward toplumun kökenini bu son evrimsel halka içinde, biyolojik temelleri olan geniş bir kontekste açıklar.

L.F.Ward'ın fikirleri düzen sorununun çözümü için hem yaklaşımı hem de argümanlarıyla özgün niteliktedir ancak toplumun kökeni sorunu bağlamında soyut ve hipotetiktir. İlk olarak Ward, *doğuş* (genesis) ve ilerleme kavramlarını birbirinden ayırıp *telesis* kavramını geliştirir (Petras,1970) ve *telesis* kavramıyla “planlı ilerlemeyi” yani belirli bir telosa göre olan evrimi ifade eder (1913[1897]:180-181). Ward telesisi bireysel ve kolektif olarak ikiye ayırır (1897b) ve klasik anlamda toplumsal evrimi kolektif *telesis* bağlamında inceler. Toplumun var oluşunu *sosyalliğin doğumu* (sociogenesis) olarak ele alan Ward, toplumun da doğanın evrim yasalarına uygun olarak var olduğunu savunur (1897a:545). Toplumun evrimini ise *toplumun mekaniği* (mechanics of society) kavramı etrafında açıklar ve toplumsal mekanizmanın organik evrime benzer şekilde kendiliğinden geliştiğini savunur (1896:241). Ward açıkça bir sosyal düzen (social order) kavramından söz eder (1903:184) ancak bu düzeni bir organizasyon ürünü olarak gören Ward, sosyal düzeni sosyal mekanizmanın bir sonucu olarak ele alır ve sosyal sinerjinin (social synergy) yapıcılığı bağlamında toplumun bir sonucu olarak kavrar (1903:184). Ward'a göre toplumsal bağlamda ilkel-modern ayrımı söz konusudur ve ilkel toplumun telesisi moderne doğru ilerler. (Ward'ın fikirleri ileride yeniden ele alınacaktır.)

F.Tönnies'in *Community and Civil Society* kitabında (2001[1887]) yaptığı *cemaat* (gemeinschaft) ve *cemiyet* (gesellschaft) ayrımında toplumsal ilerlemenin cemaatten cemiyete doğru ilerlediğini savunur. Toplumsal ilişkiler temelinde sosyal düzen sorununa yaklaşan Tönnies'e göre, cemaat bireyler arasında birliktelik duygusu ve karşılıklı bağın yaratılması temelindeki sosyal grup; cemiyet ise kendi cemaatlerinde yaşayanlar için araçsal olan sosyal grup (Halsall,2014:92) özelliği gösterir. Tönnies'e göre cemaat ortak iradeye, cemiyet fert iradesine dayanır

(Gezgin,1988:198). Klasik antropolojideki Morgan'cı modeli takip ederek Tönnies cemaatleri kan cemaati, yer cemaati ve fikir cemaati olarak gruplandırır. Ancak Tönnies'in Türkçe'ye cemaat olarak çevrilen *gemeinschaft* kavramının İngilizcesi olan *community* kavramı topluluk anlamında da kullanılmaktadır. Latince "kamu ruhu" anlamına gelen *communis* kelimesinden türeyen "topluluk" olgusu sosyoloji disiplininin sosyal düzen sorunu açısından en özgün ortak değerleri, inançları, kimlikleri olan küçük sosyal grupları ifade eder. Topluluklar soy bağlarını aşan, kalıcı ve mensupları için önemli olarak tanımlanan sosyal ağlardır (James,vd.,2012:14). Topluluklar ortak çıktılar üretir. Örneğin, arkeoloji bilimi, topluluk üyelerinin maddi kültür üretimlerinin topluluk dışındakilere göre daha çok birbirlerine benzer olduğunu ortaya koymaktadır (Canuto,vd.,2000). Topluluk kavramı çağdaş anlamda daha geniş insan grupları için kullanılsa da yaygın kullanımı daha küçük kişisel bağlarla bağlı bir sosyal gruplar içindir (James,2006). Topluluk ile ifade edilmek istenen müşterek inanç, gelenek, norm, değer ve kimlikler paylaşan sosyal birliklerdir ve toplumdaki farklıdır.

Bu yönüyle topluluk sosyal bilimlerdeki düzen sorunu için sosyoloji geleneğindeki en özgün olgulardan biri olarak kabul edilebilir. Toplum-topluluk ayrımı F.Tönnies'ten önce ilk kez M.Montaigne denemelerinde yapar (aktaran: Hazlitt,1889:255). Tönnies *gemeinschaft* kavramını hem toplumsal evrimin bir aşaması hem de mevcut sosyal yapı olarak iki anlamda sunar; bu yönüyle Tönnies'i sosyal evrimci kuram içinde değerlendirmek de mümkündür. Tönnies küçük toplumlar büyük toplumlar tarafına içine çekildiğinde ortaya çıkan bir standardizasyon ve tek-biçimci bir eğilimden söz eder ve sosyal evrimin tek bir hattı ve tek bir yönü olmadığını savunduğu için yeni-evrimciliğin öncü düşünürlerinden kabul edilir.

Sosyoloji geleneğinde, fikirleri sosyal düzen sorunuyla doğrudan ilgili olmayan M.Weber'in otorite (domination) kavramı "karizmatik-geleneksel-meşru" otorite olarak ele alışı bağlamında (1947[1920]:328), modern batı toplumunun rasyonalleşmesi ve sekülerleşmesiyle ilgili fikirleri, J.Habermas ve Z.Bauman'ın düşünlerini etkilemiştir. Ancak Weber tartıştığı konular itibarıyla sosyal düzen sorunuyla modern toplumun kökeni yada gelişimi bağlamında ilgilenmemiştir.

Toplumsallaşma sorununu yeni-Kantçı bir yaklaşımla ele alan G.Simmel ise, toplum ve birey arasındaki paradoksal ilişkiye odaklanır. Simmel, Kant'ın doğa için

sorduğu nasıl mümkün oldu (how is nature possible) sorusunu toplum için sorar (1910) ve Kantçı yöntemle cevaplar; “toplum *temsili/sunumu* (representation) dışında bir şey değildir” der (1910:372). Temeli “var olan algılanandır” (esse est percipi) ilkesinden hareket eden George Berkeley düşüncesinde olduğu gibi (Zeylüt,2010:79), gerçek ve algı ikilemi Kant felsefesinde de önemli bir sorundur. Kant’ın *kendinde* (in-itself) olarak kavramsallaştırdığı objlerin görünüşünden bağımsız varlığı düşüncesi, gerçeğin algısal sınırlılığının eleştirisidir. Simmel’in topluma uyguladığı bu formüle göre, toplum onu algıladığımız şeyden farklı bir şey değildir; yani “kendinde şey olarak toplum” diye bir şey yoktur (Aslan,2016:120). Simmel’e göre toplum bir ilişkisellik olarak, kendini oluşturan bireylerin toplamı yada bu toplamdan tamamen bağımsız bir olgu olarak ele alınamaz; toplumun her ikisinin sentezidir. Simmel birey ve toplum dolayımında her iki olgunun karşılıklı etkileşim ve birlikte varoluşu (co-exist) bağlamda ele aldığı toplumsallaşma sorununu, esasen toplumun algısal varoluşunu açıklamaya yöneliktir. Bu yüzden Simmel’in felsefi-sosyolojisinde, toplumun kökeni ve evrimine dair konumuz açısından değerlendirilebilecek somut bir kuramdan söz edilemez.

Modern sosyolojide, *eylem teorisini* (action theory) geliştiren T.Parsons sosyal düzen olarak toplumsallaşma sorununa *Social System* kitabında (1991[1951]) bireylerin, grupların ve kurumların ilişkisine odaklanan sosyal sistem kavramı üzerinden eylem-aktör merkezli yaklaşır. Metodunu *analitik realizm* olarak gören Parsons, esasen kendine has bir yapısal-işlevsel çerçevede toplumu bir sistem bütünü olarak, *sosyal sistemin* (social system), *kişisel sistemin* (personality system) ve *kültürel sistemin* (cultural system) toplamı olarak kavrar. Parsons *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives* kitabında (1966) toplumun gelişimine yeni-evrimci bir perspektiften bakar ve sosyokültürel evrimi ilkel, tarım kültürü, klasik veya historic ve modern amprik kültürler olarak dört dönemde inceler.

Sosyoloji, modern toplumun sorunsallaştırılması olarak toplumsal yapı, işleyiş, süreç, sistem ve aktörlere odaklandığı için, toplumu ve toplumsal evrimi, G.Simmel’in eliştirdiği gibi modern kalıplar üzerinden açıklamaya çalışır. Toplumun sanayi öncesi ve sonrası olarak kategorize edilmesi bu kalıplardan biridir. Çağdaş sosyolojide D.Bell, *The Coming of Post-Industrial Society* kitabında (1976[1973]) sosyolojinin temel argümanı olan endüstriyel toplumu, “sanayi öncesi, sanayi ve sanayi sonrası” olarak üç aşamalı sorunsallaştırır. Bell’in fikirleri, A.Toffler (1970), megatrendler (megatrends) kavramını ortaya atan J.Naisbitt ve P.Aburdene

(1991[1982] ve global köy (global village) kavramını geliştiren M.McLuhan (2011[1962]) gibi sosyolog ve antropologları etkilemiştir. Bell, tıpkı klasik sosyolojide olduğu gibi çağdaş sosyolojide de modern toplum sorununun odak noktasını sanayi devrimi eksenli olarak Saint Simon'un endüstriyel toplum kavramı etrafında tutar ve toplumun evrimi olarak sunduğu teori, tüm sosyoloji geleneğinde olduğu gibi verili bir toplumun modern topluma dönüşümünün açıklanmasıdır.

C.W.Mills sosyolojik düşüncede 3 temel eğilim olduğunu söyler: (1) Marx, Spencer ve Weber'de olduğu gibi insanın toplumsal hayatını tümüyle değerlendirmeye çalışan ansiklopedik bir görünümdeki tarih kuramına doğru olan eğilim. Bu eğilim tarihin akışındaki aşamaları ayırmak ve toplumsal hayatın düzenliliklerini saptamak ister. (2) Simmel ve Von Wiese gibi biçimselcilerde görülen insan ve toplumun doğasına ilişkin sistematik bir teori geliştirme eğilimi. Bu eğilim sosyal ilişkilerin değişmez özelliklerini kavrayıp kavramsallaştırmak ister. (3) Çağdaş olgular ve sorunların ampirik yöntemle kavranması eğilimi. (2007[1959]:44-46) Mills'in üç eğilim altında özetlediği sosyolojik düşüncenin bugün hala eski bir merak olan sosyal düzeni sorunsallaştırmasında, S.S.Kurawa'nın özetlediği gibi "eski sistemlerden belirli iç-görülerini kurtarmak ve onları nispeten mütevazı ampirik testlere tabi tutmak" amacı vardır (2012:39).

Sosyolojiden farklı olarak sosyopsikolojide ve davranış bilimlerinde düzen sorunun çözülmesi, toplumun yada sosyal düzenin kökenine dair değil ancak ontolojisine dair bazı alternatif açıklamalar getirmiştir. Bunların en bilineni *Schelling İkilemi* (Schelling's dilemma) olarak da bilinen *oyun teorisi*dir (game theory). Oyun teorisi her aktörün (oyuncunun) kendi hamlesine karşı diğerlerinin yapacağı hamleyi hesaba kattığı stratejik durumlardaki insan davranışlarını inceler (Leyton-Brown & Shahom, 2008). Bir sosyal düzende, bireyler arasındaki dayanışma ve rekabeti, karşılıklı eylem üzerinden açıklamaya çalışan oyun teorisi temelde sosyal düzenin işleyişine ve doğasına dair fikir verebilir. Özellikle J.Nash'ın oyun teorisini *dayanışmasız oyun* (non-cooperative games) olarak genişletmesiyle (1950), bu teori sosyal çatışma ve rekabeti açıklamada daha işlevsel hale gelmiştir. Bu yüzden Sandeep ve Sjöström Hobbes'çu problemin oyun teorisiyle açıklanabileceğini savunmaktadır (2012). Sosyopsikolojide tıpkı psikoloji disiplini olduğu gibi, düzen sorunu sadece kalabalık insan toplulukları bağlamında değil daha küçük grup ölçeklerinde de incelenmektedir. Ancak bu yaklaşım ve bütünüyle sosyoloji geleneği,

sosyal düzeni toplumsal bağlamı dışına çıkarmamakta aksine sosyal düzen sorununu doğrudan toplum olgusuna içkin ele almaktadır.

Modern toplumsallaşma sorunu olarak düzen tartışmasına paralel olarak, özellikle İskoç Aydınlanmasında ekonominin doğuşuyla bağlantılı olarak, düzeni ekonomik bağlamda (ve ekonomik-düzen sorunu olarak) sorunsallaştıran kuramlardan da söz etmek mümkündür. Bu kuramların başında A.Smith'in *The Theory of Moral Sentiments* kitabında karşımıza çıkan (2005[1790]:IV-1-10[pp.165]) ve toplam "3" kez kullandığı fakat ardılları tarafından genişletilen *görünmez-el* (invisible-hand) kavramı etrafına kurgulu bir düzen teorisidir. Smith'in 17.yüzyıl sonlarında Fransa'da gelişen *laissez-faire*⁹ akımından etkilenecek geliştirdiği görünmez-el, ekonomide çeşitli olasılıklarda açıklanamaz durumlara karşı kendiliğinden oluşan denge ve düzene işaret eder. Smith'in görünmez-el'i bir *deus ex machina*¹⁰ gibi işlev görür (Lohmann,2009:38). Temelde pazar ekonomisinin kendiliğinden oluşumundan ilham alan olan bu fikir ekonomiye ait bir mesele gibi görünse de, F.A.Hayek bu yaklaşımı sosyal düzen sorununa uyarlamıştır.

F.A.Hayek iki türden sosyal düzenden söz eder (1960,1978), bunlardan ilki *oluşturulmuş-düzen* (made order) ve ikincisi A.Smith'in *görünmez-el* (hidden-hand) olgusu üzerine kurguladığı (Lohmann,2009:38) *kendiliğinden (spontan)düzen*'dir. Hayek oluşturulmuş-düzeni Antik Yunanca *taxis*; kendiliğinden-düzeni *cosmos* olarak adlandırır (1982:35-55). Hayek ekonomist olarak düzen sorununa yaklaşır fakat düzeni varoluşu itibariyle bir ekonomik problem olarak görmez (Lohmann,2009:39). Bu yönüyle Hayek'in çalışmaları düzenin doğrudan varoluşuyla ilgili olması ve sosyal düzeni toplumla özdeş kabul etmemesi yönüyle önemlidir. Ancak Hayek, felsefedeki hipotetik doğal-duruma denk düşen *cosmos*'da (kendiliğinden-düzende) kültür, din, gelenek ve ahlakın varlığından söz ederek (Khall,1997:305) yalınkat haliyle düzene toplumsal vasıflar yükler. Bu yüzden Hayek, toplumdan bağımsız olarak bir düzen sorununa eğilse de (ve bunu bilgi teorisi etrafında sorunsallaştırsa da) vardığı sonuç düzenin kavranışında toplumsal özelliklerin bir tekrarını içermektedir.

Bu noktaya kadar yapılan tüm tartışmanın ana amacı, toplum kavramına yada bu kavramın kullanılış şekline eleştirel yaklaşmak değildir; olgusal olarak

⁹ Fransızca "Laissez faire laissez passer" bırakın yapsınlar, bırakın geçsinler anlamında deyiş.

¹⁰ (Latince)Tanrı rolü yapan makina

toplumun sosyal düzenle eşanlılığa indirgenişinin tespitini yapmaktır. Dolayısıyla “modern toplum bilimi” olarak sosyoloji geleneğinde ve buna bağlı olarak sosyopsikoloji ve ekonomik düzen kuramlarında sosyal düzenin toplumsal bağlamdan bağımsız ele alınmadığını tespit etmek mümkündür.



1.4 DOĞANIN VE MADDENİN SORUNU OLARAK DÜZEN

Felsefe, teoloji, 19.yüzyıl antropolojisi ve sosyolojiden farklı olarak düzen, tarihsel materyalizm ve sosyobiyolojide doğanın ve maddenin bir sorunu olarak sorunsallaştırılır. Bu sorunsallaştırma, nedeni maddede arama (indirgeme) yada maddenin ve maddi koşulların (biyolojik koşullar da dahil olmak üzere) temel değişken olduğu varsayımına dayalıdır. Bu yüzden sosyal düzen olgusuna maddi koşulların bir sonucu olarak yaklaşma, bir anlamda düzenin materyalist yorumu, sosyal bilimlerdeki düzen sorunun tartışılmasında temel argümanlar arasında sayılabilir.

1.4.1 Tarihsel Materyalizm

Tarihsel materyalizm (historical materialism) veya tarihin materyalist yorumu (materialistic interpretation of history), K.Marx ve F.Engels tarafından formülize edilen diyalektik materyalizm ile tarihin ve toplumun açıklanması yöntemidir. Tarihsel materyalizm temelde bir teoriden çok bilimsel bir metot olarak işlev görür. Marx'a göre "baş aşağı duran" Hegel diyalektiğindeki tin-doğa ilişkisini tam tersten yorumlayan tarihsel materyalizm; tarihin soyut bir tinin açılımı ve gerçekleşmesi değil; maddi temelleri olan diyalektik bir ilerleme olduğu kabul eder. Bu yüzden tarihsel materyalizm Antik Yunan düşüncesindeki "hareket halindeki madde evrenin temel bileşenidir" prensibine dayanır (Fromm,1961:8). Buna göre bilinç maddeyi şekillendirmez, madde (ve maddi şartlar) bilinci şekillendirir ve maddenin karşısında diğer tüm olgular (tarih, toplum, kültür) tali konumdadır.

Tarihsel gelişmenin maddi açıklaması ve yasalarını arayan tarihsel materyalizm Marxist teorinin omurgasını oluşturur. Bu yaklaşımın temelleri, sosyolojinin atası St.Simon, Hegel ve Alman materyalizminin fikir babası L.A.von Feuerbach'ın fikirlerinin etkisinde olan K.Marx'ın *A Contribution to the Critique of Political Economy* kitabında bulunur (1904[1859]). Marx materyalizm kavramını hiç kullanmadığı bu kitabında *değer teorisinin tarihi* (history of the theory of value) başlığı altında tarihsel materyalizmin temellerini atar (1904[1859]:56-72) ve bu fikirlerini *Capital* kitabında genişletir (1906[1867]). Marxist teori temelde bir toplumun üretim şeklinin maddi koşullarıyla, bu koşulların insanın ve toplumun varlığını yeniden yaratmasıyla, doğal olandan üretim ilişkilerine dayalı olana evrimle ve sınıf çatışmasının diyalektiğiyle ilgilenir. Tarihsel materyalizmde, sosyal sınıflar ve bunların arasındaki ilişki ekonomik aktivitelerin temelinde açıklanır (Fromm,1961:8-

17). Bu yüzden E.R.Seligman teoriye *tarihin ekonomik yorumu* (economic interpretation of history) isminin daha uygun olduğunu düşünür (1901:613) ve yayınladığı kitabına da bu ismi verir (1924[1902]).

Tarihsel materyalizm hem toplumun oluşumunda hem de gelişimindeki şartları tarihte değil maddede arar. Toplum olgusundaki tüm değişiklikleri toplumun kurucu öznesi olarak insan (Gül&Ünal,2015:72) merkezli açıklayan klasik tarihselcilikten farklı olarak; tarihsel materyalizm toplumdaki değişiklikleri iklim, *fauna*¹¹ ve *flora*¹² gibi biyolojik şartlar ve değişkenlere bağımlı açıklar (Seligman,1901:613). Materyalizm temelde nedenselliğin maddeye indirgenmesidir (Eliade,2015[1969],65-66), dolayısıyla tarihsel materyalizm de tarihsel ilerlemenin nedenselliğinin maddeye indirgenmesidir yani nedenin madde ve maddi koşullarda aranmasıdır.

İnsan bilimi olarak antropolojinin bilimsel vizyonunun, çağdaş anlamda içeriği genişlemiş olmasına rağmen, varoluş amacı insanın ve insan-türevi olgular olarak toplum ve kültürün kökeni ve evrensel asıl matrisini kavramaktır. 19.yüzyıl sosyal bilimlerindeki temel eğilim insan davranışının kökenindeki ana sebebi basitleştirerek kavrama (James,2013[2003]:23) olduğu için, materyalizm tıpkı Darwinci evrim anlayışında insanın biyolojik varoluşunda olduğu gibi, sosyal düzenin köklerini de madde de arar. Maddenin nedenselleştirilmesi, temel birimi tarihin-öznesi olarak insan olan tarihselci yöntemle bir antagonizma oluşturur. Ancak Marx tarihsel materyalizme tarihin-öznesi olarak insanı da dahil ederek, bu antagonizmayı bir dikatomiye çevirmiştir. Bu da insanın iki boyutlu olarak kavranışının bilimsel köklerinin Hegel'den ziyade Marx'a dayandırılmasını daha doğru kılar.

Tarihsel materyalizm tarihin öznesi olarak insanı reddetmez, aksine insanı iki boyutlu kavramayı önerir. Kartezyen düalizmin etkisiyle modernite boyunca tartışılan ruh-beden, tin-doğa, akıl-gerçeklik, gerçek-ideal gibi ikilemleri 18.yüzyılda Hegel uzlaştırmaya çalışmıştır (Morris,2004:18). (Bu yüzden 19.yüzyılın büyük fikirlerinin kökleri Hegel'e dayanır.) Bu ikilemlerden biri de, Hobbes-sonrası toplumsallaşmanın öznesi olan tarihsel-insana (tarihin öznesi olan insan) karşı 19.yüzyıl evrimciliğinin koyduğu tür-varlık olarak insan (biyolojik bir varlık olarak insan) sorunuydu. Her ne kadar tin (kültür)-doğa Hegel için J.P.Sartre'deki gibi bir

¹¹ Fauna: Hayvan örtüsü, belli bir bölgede yaşayan hayvan türlerinin tümü

¹² Flora: Bitki örtüsü.

ayrımı ifade etse de; O'nun felsefesinde "tin nesnel gerçek dünyanın bilinci" olarak ondan koparılmaz durumdaydı. Hegel felsefesindeki bu eksiği K.Marx tamamladı. Marx, tin (kültür) ve doğa arasındaki karşıtlığın düşünceye içkin olduğu Hegel felsefesini eleştirerek; insanın hem tarihin bir öznesi hem de bir *tür-varlık* (species-being) olarak kavradı (Morris,2004:51).

Bu bağlamda tarihsel materyalizm, handikapları bir yana, düzen sorunun çözülmesi bağlamında antropolojinin bilimsel vizyonunun oluşmasında önemli bir paya sahiptir. Çünkü insan tarihin öznesi olduğu kadar biyolojik bir tür-varlık olarak kavrandığı sürece, sosyokültürel olan doğa-kültür ikileminde açıklanabilir hale gelecektir. Nitekim doğa-kültür karşıtlığı sosyobiolojide de olduğu gibi, doğru koşullar altında uzlaştırıldığında, materyalist yaklaşım kültürün maddi köklerini ortaya koyabilir hale gelir.

Marxist teorinin de omurgası olan tarihsel materyalizmin düzen sorunu dair özgün içeriği, komünist ideolojinin de çekirdeği olan *komün* (commune) fikri olmuştur. Komün fikri, 1871'de Fransa-Prusya Savaşı sırasında Prusya'nın Paris'i işgal etmesiyle Fransız direnişçi ve işçiler tarafından kurulan sürdüren Paris Komününü deneyiminden etkilenmiştir. Marx *Fransa'da İç Savaş* kitabında komünün geleceğin devrimci hükümet modeli için bir prototipi olduğunu savunur ve komünü insanlığın en son keşfettiği siyasal toplumsallaşma biçimi olarak sunar (1933[1871]). Fakat Marxist ideolojide proletarya diktatörlüğünün ilk örneği olarak kabul edilen ve ütöpik anlamlar yüklenen 3 aylık Paris Komünü deneyimi sadece komün fikrini komünist düzenin özüne dönüştürmedi; aynı zamanda F.Engels'in fikirleriyle insanlığın mülkiyet ve sınıf çatışmasından önceki ilk ve gerçek hükümet biçimi (sosyal düzeni) olarak da kabul edildi. Bu yönüyle komün fikri sadece devrimci bir siyasal olgu değil, antropolojik bir evre olarak da tarihsel materyalizm içinde gelişti.

Komün olgusu, anarşit teoride ve onun antropolojideki karşılığı olan *anarko-iklelcilik* (anarcho-primitivism) yaklaşımında da önemli bir yer tutar. Buna göre komün, insanlığın tarım devriminden önceki mutlak-eşitlikçi, ana-soylu, sınıfsız ve mülkiyetsiz bir yaşam tarzını ifade eder. Komün fikrini popülerleştiren F.Engels, kapitalizmin gelişimini Marxçı yorumla incelediği *Ailenin, İlkel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* kitabında komünü sadece bir ütopya olarak değil insanlık tarihi için bir köken olarak, antropolojik bir evre olarak sunar. Ancak Engels'in düşüncelerinin temeli L.H.Morgan'ın *Ancient Society* (1877) kitabına ve ana-erkil ilkel komünizm fikrine

dayanır; Engels temel yaklaşımını birebir benimsediği Morgan'a sıkça atıf yaptığı kitabında (özellikle 4.baskısının önsözünde) anasoylu dönemin ataeril modern toplumun açıklanmasında tarihsel bir aşama olarak ele alınışının, bilim açısından Marx'ın artı değer kuramı ve Darwin'in evrim teorisiyle muadil bir önemde olduğunu vurgulayarak Morgan'ın teorisini över (1884:27-38;1909[1884]:9-11). Engels, Morgan'ın aileyi toplumun temel birimi olarak kabul edişi ile geçim türleri (1877:19-28) ve mülkiyet (1877:523-554) arasında kurduğu bağlantıyı takip eder ve anaeril, eşitlikçi, mülkiyetsiz ve en önemlisi devletin olmadığı komünü bir sosyal düzen olarak idealize edip Marxçı ideolojinin ufkuna yerleştirir. Rousseau'da olduğu gibi, bu ideal düzeni bozan mülkiyetin ortaya çıkışı ve buna bağlı olarak sınıflı toplumsal yapının doğuşudur. Mülkiyet ve komün ilişkisi, antropolojinin temel tartışmalarından olan ve M.Mauss'un düşüncesinde merkezi bir kavram olan (2002[1950]) *armağan-ekonomisi* (gift-economy) kavramıyla bağlantılıdır. Armağan-ekonomi modeli mülkiyetsiz avcı-toplayıcı yaşam tarzında kaynakların ve mülkün grubun tüm üyeleri arasında üyelerin ihtiyacına göre paylaşıldığı ekonomik düzendir (Cheal,1988:1-19). Bu modeli tanımlamanın bir yolu olarak ve Marxçı teorinin bir sonucu olarak, antropoloji ve siyaset biliminde *ilkel komün* (primitive commune) kavramı gelişmiştir.

Komün kavramı komün olgusundan daha geniş bir etki alanına sahiptir. V.Turner komüne "her toplum içinde bulunan iki temel akımdan biri" anlamını yükler ve "yapı-communitas" olarak sunduğu ikilemde komünü "karşı-yapıyla" özdeşleştirir (Barclay,2010[1990]:18). Bu yüzden komün, Marxçı teoride proleterya diktatörlüğü ile ortaya çıkacak nihai varış noktası iken; aynı zamanda insanlığın en eski ve doğal sosyopolitik örgütlenme biçimidir. Her ne kadar Marxçı komünizm ve ilkel komünizm farklı konseptler ifade etse de ve G.Vico'nun "ilerlemeci döngüsel" kuramıyla açıklanacak biçiminde komün fikri tarihsel olarak daha yüksel bir düzeye dönüşen bir çevrim içinde olsa da (Barclay,2010[1990]:13); Marxçı teori bir anlamda insanlığın sosyal düzen (sosyopolitik örgütlenme) olarak doğal ve ilk özüne dönüşünü hedeflemiş olur. Bu öze-dönüş de ancak devletin aşılmasıyla mümkündür. Bu yüzden F.Engels, bir gün insanlığın devleti eski eserler müzesinde çıkırığın ve bronz baltanın yanına koyacağını söyler (1909[1884]:211-212). Dolayısıyla K.Marx, F.Engels, Bakunin, Lenin ve Trotsky'nin devlete alternatif yada sosyopolitik örgütlenmenin geleceği olarak gördüğü komün, Marxçı teoride bir tür *devletten sıyrılma* (withering away of the state) şeklindedir.

M.Fried, E.Service, E.Leacock Marksist bakışı yeniden yorumlarken Morgan'ın ilkel komünizm fikrinden hareket ederler. Benzer şekilde anarşist kuramlarda da komün bir sosyopolitik örgütlenme modeli olarak ortaya çıkar. P.J.Proudhon, toplumsal sözleşmede üst-iradeyi reddettiği ve bireylerin yatak denklikte kurduğu düzeni esas aldığı yaklaşımında (2003[1851]:112), aslında dışsal bir güç olmaksızın sosyopolitik örgütlenmenin mümkün olabileceğini savunmakla, örgütlenme modeli olarak komünü işaret eder. Sınıfsız toplumu ifade ettiği Marxçı teoriden farklı olarak komün, anarşist kuramlarda iktidarsızlık olarak belirir. (Esasen P.Clastres'çi anlamda yatay-iktidar olarak belirir.) Anarşist kuramın antropolojideki karşılığı olarak değerlendirilebilecek ve uygarlığın kökeni ve gelişimini anarşist perspektifle inceleyen *anarko-ilkelcilik* (anarcho-primitivism) ekolü de komünü ilk ve ideal sosyal düzen olarak sunar. Bu yaklaşıma göre tarım devrimi ve Neolitik dönem sosyal tabakalaşmanın, zorlamanın, sömürünün ve (anarşizmin karşıtı olduğu biçimiyle) iktidarın ortaya çıkışındaki en önemli kırılmadır (Jeiouni&Maleki,2016). Dolayısıyla tarımın ortadan kaldırdığı ve avcı-toplayıcı yaşam tarzıyla özleşleşmiş olan insanlığın evrensel (ve doğal) sosyal düzen komündür.

Tarihsel materyalizmin düzenin kavranmasındaki en önemli sonucu, analiz düzeyini tarihin öznesi olarak insan unsuruna hapsedmemesi olmuştur. Düzen, antropolojinin konusu olmadan önce tarihsel-insanın sorunuymdu ve klasik siyaset felsefesinde "toplum öncesi" doğal durumu olumsuzlayan ve toplumsal olanı doğal olandan ve doğadan mutlak suretle koparan "tarihin öznesi olarak insan" düşüncesiydi. Yani tarihsel-insan doğal durumu karaladı. Ancak tür-varlık olarak insan doğaya aitti ve doğal durum onun için bir düzensizlik ve kaos ifade edemezdi. Bu yüzden tarihsel materyalizm doğal durumu ve doğal-olanın yeniden yüceltti; aksine doğal-durumun aşımını olumsuzladı ve Marxist teorinin en önemli iki olgusu olan mülkiyet ve sınıfın ortaya çıkışı doğal durumun terk edilmesiyle ilişkilendirdi. Bu bir anlamda Locke'çu bir doğal durum güzelleme olduğu kadar, Rousseau'cu bir göndermeydi fakat tamamen 19.yüzyıl romantizminden arındırılmış olduğu söylenemez.

Komün fikri ise, tarihsel materyalizm temeline dayanan sosyal bilimlerdeki düzen sorunu için 19.yüzyılın özgün bir konseptiydi fakat toplumla aynı kategoride değerlendirilebilecek bir düzen formundan ziyade bir sosyopolitik örgütlenme biçimi olarak teorize edildi. (Bir sonraki başlıkta tartışılacağı üzere) Her sosyal düzenin bir sosyopolitik örgütlenme olduğu önermesi düşünülürse, komün bir sosyal düzen

biçimi olarak ele alınabilir; hatta toplum-öncesi için hipotetik olmayan bir doğal durumdur. Fakat Marxçı düşüncenin siyasallaşmayı özel mülkiyetle dolayım içinde analiz eden köken yaklaşımına göre, komün sadece mülkiyetsizliği değil kurumsal iktidarsızlığı ifade eder ve bu yönüyle anarşist kuramların da odak noktalarından birine dönüşür. Bu nedenle komünizmin üretim araçlarının ortak mülkiyetine dayalı, sınıfsız ve devletsiz toplum modeline komün olgusu çekirdek olmuştur.

K.Poper tarihsel materyalizmin, geçerli bir uygulaması olmadığını tartışarak, kendinden önceki hiçbir şeyi açıklayamadığını ve yanlışlanamaz olduğunu düşünür (1961[1957]:147-151) ve tarihsel materyalizmi *bilimsi* (*pseudoscientific*) olarak görür. Benzer eleştirileri L.Kolakowski de yapar ve O da tarihsel materyalizmin bilimselliğini sorgular (1976). L.Nowak ise tarihsel materyalizmin eleştirisini yaparak, Marx'ın talihsiz toplumlar olarak gördüğü batılı olmayan toplumlarında tarihsel gelişimiyle ilgilenir ve iki tip toplum sonucuna ulaşır: *sınıf toplumu* (class societies) ve *sınıfsız toplum* (supra-class societies) (1989:302). Tarihsel materyalizmin batıda sosyal bilimlerdeki yükselişi, 19.yüzyılda Marxçı teorinin başarısına bağlı kalmıştır. 1920'lerde Amerikan antropolojisinin Britanya antropoloji geleneğinden kültüralist kopuşu, evrimci geleneği reddederek F.Boas'ın temelini attığı *tarihsel-tikelciliğe* yönelmesi; biyolojik bir tür-varlık olarak insanı yeniden tarihin bir öznesi haline getirdi. Bu dönüşüm sürecinde M.Eliade'in ifadesiyle "batının ilkele duyduğu özlem, onu sonunda tarihle karşı karşıya getirmişti" (2015[1969],66). Ancak bilimsel bir metodoloji olarak tarihsel materyalizmin Marxçı teoriyi aşan bir tarafı olduğunu söylemek mümkündür.

Tarihsel materyalizmin sosyal bilimlerdeki düzen sorununa iki önemli katkısı komün olgusu üzerinden siyasal toplumu devletle ve/veya kurulu iktidarla içkin hale getirmesi ve siyasallaşmadan önce toplumsallaşmanın bilinçli değil doğal bir süreç olarak kabul edilmesi olmuştur. Bu sonuç tezimiz açısından da oldukça önemlidir zira topluma alternatif bir sosyal düzen modeli ve bir sosyopolitik örgütlenme biçimi olarak kabul edilebilecek en önemli argüman komündür.

1.4.2 Sosyobiolojinin Konusu Olarak Düzen:

Sosyobiyoloji sosyal davranışı evrimsel açıdan inceleyen bir biyoloji çalışma alanıdır. Canlı türlerinin davranışlarını açıklamada nedenselliği biyolojik varoluştan arar ve temel hareket noktası evrim teorisinin özünü oluşturan doğal seçilimdir. Doğal seçilim, bir organizmanın evrimin iki temel amacı olan hayatta kalma ve

üreme yeteneklerini arttıran katısal özelliklerin seçildiğini ve bu seçilmiş özelliklerin nesilden nesile aktarıldığı temeline dayanır. Sosyobiolojinin temel varsayımı ise bazı davranışsal özelliklerin de, türün evrimleştiği ortama uyumlu olduğu için doğal seçim tarafından “seçilmiş” olduğu ve tamamı olmasa da büyük bir kısmının kalıtsal olduğu ve doğal seçimden etkilendiği (Mohammed, vd., 2019:217-232) varsayımına dayanmasıdır. Bu yüzden belirli davranış özelliklerini etkileyen belirli genlerin nesilden nesle aktarılabilmesi varsayımı sosyobiolojik yaklaşımın özünü oluşturur (Wilson&Wilson, 2007:327-348).

Sosyobiolojik yaklaşım 19.yüzyıl biyolojik evrimciliğinin ardılı olsa da; biyolog D.Dennett, *Leviathan* kitabında toplumdaki ahlakın köklerini ahlak-dışı (felsefi olmayan) bir perspektiften ele aldığı için T.Hobbes’un ilk sosyobiolog olduğunu söyler (1995:453-455). Disiplinin ilk somut entelektüel kökleri ise sosyal Darwinizmin ortaya çıkışının hemen sonrasında, 20.yüzyılın başında Rus antropolog P.Kropotkin’in *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (1902) kitabında aranabilir.¹³ Kropotkin insan ve hayvan topluluklarında *yardımlaşma* (mutual aid)’nın evrim içinde önemli bir rol oynadığını savunur; O’na göre yardımlaşma doğal seçim kadar insan ve hayvan topluluklarının evrimde bir faktördür. Bir asır sonra J.S.Gould, Kropotkin’in tezine önemli bir katkı yaparak; işbirliğinin bireysel hayatta kalmayı arttırdığı sürece doğal seçim tarafından dışlanmadığını aksine teşvik edildiğini savunur (1997:12-21). Her ne kadar sosyobioloji kavramını ilk kez genetikçi Paul Scott 1948’de kullanmış olsa da; sosyobiolojinin kavramsal temeli E.O.Wilson’ın *Sociobiology: The New Synthesis* (1998[1975]) kitabına dayanır. Wilson aslında kitabında uzmanlık alanı olan karıncalar ve diğer hymenopteralardaki¹⁴ fedakarlık, saldırganlık ve beslenme gibi davranışların arkasındaki evrimsel mekaniği açıklamaya çalışıyordu fakat kitapta ortaya koyduğu vizyon yeni bir hibrid disiplinin vizyonuna dönüştü.

Aslında Wilson’ın metodu, Darwinci doğal seleksiyon kuramının davranışsal olarak yorumlanması temelinde (Frank, 1998:7-44) gelişen bir tür sosyokültürel evrimcilikti. Birkaç yıl sonra *On Human Nature* (1978) kitabında da aynı metodu sürdüren Wilson, davranışı belirleyen evrimsel süreçlere ve genlere odaklanmayı sürdürür ve sosyobiolojiyi salt sosyokültürel evrimden ayırır. Sosyokültürel evrime

¹³ Kropotkin’in 1902’de kitap olarak derlenen denemeleri 1980-1896 yılları arası İngiliz *The Nineteenth Century* dergisinde yayınlanmıştır.

¹⁴ Hymenoptera: Zar kanatlılar

antropolojide çoğunlukla bireyin toplumsallaşmasından sonra başlayan bir süreç olarak yaklaşıırken; sosyobiolojide sosyokültürel evrim biyolojik yani maddi kökleri olan genetik bir süreç olarak kabul edilir. Antropolojik yaklaşımda kültür-doğa ikilemi önemli bir fay hattı iken (Özbudun, vd., 2006:18) sosyobiolojide kültür ve doğa iç içeliği söz konusudur.

Sosyobiologlar içgüdüsel davranışlarla kültürel davranışlar arasındaki farklılıktan ziyade benzerliklere odaklanır çünkü gen ve kültürün doğal seçilimin aynı oranda baskısına maruz kaldığı varsayımı, “seçilmiş” genler gibi seçilmiş davranışlar (en geniş ifadesiyle kültür) da türün kalıtsal zaferidir. Bu yüzden aslında sosyobiologların yaptıkları şey biyolojik varoluşsallık ile sosyokültürel varoluşsallık arasındaki karmaşık ilişkiyi çözmeye çalışmaktır; farklı bir deyişe *doğa ve yetiştirme* (nature versus nurture) ikilemindeki karmaşaya odaklanır. Çünkü bir insan veya bir hayvan doğduğu ana kadar türünün seçilmiş (yada doğal seçimde elemine edilmemiş) genetik özelliklerini taşır; doğduğu andan itibaren türün seçilmiş kültürel özelliklerini sosyal öğrenme yoluyla kazanır. Ancak sosyobiolojinin temel varsayımında olduğu gibi, bazı davranışsal özellikler de kalıtsal yolla aktarılabilir; türün mensubu “seçilmiş” davranışlara (kültüre) sahip olarak doğar. Dolayısıyla sosyobioloji için kültür her zaman öğrenilmiş bir olgu değildir; bu yüzden gen-kültür, biyolojik-sosyokültürel, maddi-kültürel ikilemleri bir düzeye kadar iç içe girmiş kategorilere dönüşür.

Bu noktada her türden natüralist yaklaşımın (metodolojik natüralizm), davranışsal evrimin ve sosyokültürel evrimin sosyobiolojik olmadığının altının çizilmesi önemlidir. Çünkü sosyobiolojide, sosyal davranışın, biyolojik anlamda davranışsal olmayan adaptasyon türlerine benzer bir biçimde evrimleşir. Bu yüzden sosyobiolojik anlamda davranışsal evrim kendine has bir gidişat izler ve sadece doğum-sonrası sosyokültürel aktarım yollarını izlemez. Aynı şekilde sosyobioloji M.Harris’in kültürel materyalizminden de farklıdır çünkü kültürel materyalizmdeki kültürün maddi nedenlerinin araştırılması gibi, sosyobiolojide sosyokültürel davranışların maddi köklerinden yani biyolojik dayanaklarından çok evrimsel süreçler daha önemlidir. Genellikle davranışsal farklılıklar organizma farklılıkları düzeyinde ele alınmaz ancak benzer evrimsel süreçlerden geçen farklı organizmaların benzer davranışları öne çıkarılır.

Evrimsel davranışların insan türüne uygulanmasına karşı ciddi bir eleştiri var olsa da; kültürün davranışın itici gücü kabul eden sosyobiolojik yaklaşım karşıtlarına karşı Tinbergen'in 4 sorusu önemli bir kategori sunar. Hayvan davranışlarını açıklamaya çalışan N.Tinbergen'in ortaya attığı ve ardılları tarafından *Tinbergen'in Dört Sorusu* olarak adlandırılan analiz düzeylerine göre, evrimin insan türüne uyarlamasında, türün kendi içinde ve bireysel düzeyde olmak üzere ikişer kategori bulunur. Bunlar, tür düzeyinde; (1)adaptasyon yani *bir davranışın hizmet ettiği işlev*, (2)filogeni yani *bu işlevsellikle sonuçlanan evrimsel süreç* ve bireysel düzeyde (3)ontogeny yani *bireyin gelişimi*, (4)hormonlar ve beyin anatomisi yani *yakın mekanizma*'dır (MacDougall-Shackleton,2011:2076-2085). Tinbergen bu dört kategori düzeyinde evrimin insan türüne uyarlanabileceğini, yani evrimin davranışın ana itici gücü olabileceğini ortaya koyar. Bu durumda evrim davranışsal düzlemde kültürle başat hale gelmiş olur.

Çağdaş çalışmalar evrim (gen)-kültür yakınlığını bir adım ileri götürür. Richard Dawkins *Gen Bencildir* kitabında evrimin 3 eşleyicisi (replicator) olduğunu, ilkinin kristal yapılar, ikincisinin DNA moleküllerindeki genler, üçüncüsü ve sonuncusunun ise kalıtsal yolla aktarılan sosyal ve kültürel içerikleri aktaran *mem* (meme)'ler olduğunu iddia eder (2006[1976]:189-200). Mem bir anlamda kültürel genlerdir; düşünce, slogan, moda, estetik gibi olguları içerir ve bu içerikler taklit yoluyla kişiden kişiye nesilden nesile aktarılabilir. Bir bakıma sosyolojik gen'ler olan mem'ler sprem yada yumurtalar yoluyla değil etkileşim yoluyla yayılan, çoğalan ve değişen evrimin 3.düzye eşleyicisidir. Dawkins'in kurucusu olduğu memetik dalına önemli katkı sunan S.Blackmore, Dawkins'in tezini bir adım öteye götürüp memlerin genetik evrimi yönlendirdiğini savunur (1999). Blackmore, homo sapiens'in beyninin büyümeye başladığı dönemin alet kullanımına başlamasına paralel olduğuna dikkat çekerek; bireylerin birbirlerini taklit ederken (mem paylaşımı yaparken) doğal seçilimin neyi taklit edeceklerini iyi seçen ve akıllıca taklit edebilenleri kayırdığını söyler (Blackmore,1999:75-79).

Sosyobiolojide çağdaş tartışmalarda kültür genetik bir sorunsala dönüşmeye başlamaktadır; bunun anlamı sosyal kurumların biyolojik (yani tarihsel materyalizmden farklı bir anlamda maddi[genetik]) kökleri olabileceğidir. Bu tartışmaya zemin hazırlayan kültür-gen tartışmaları sosyobioloji disiplininin en önemli eleştiri noktası olsa da; disiplin içindeki ana akımı teşkil etmemektedir. Bu alandaki çağdaş araştırmacılar arasında; genlerin insan davranışındaki rolü üzerine

odaklanan S.Rose, R.Lewontin, S.J.Gould ve Wilson'ın genetik uygunluğun maksimizasyonuna odaklanan matematiksel sosyal davranış modellerine odaklanan W.DHamilton, R.Trivers, J.M.Smith ve G.R.Price gibi isimler gösterilebilir.

Sosyobiyojik yaklaşımdan düzenin sorunsallaştırılmasına örnek olarak M.D.Sahlins'in insanın Taş Devrindeki primantel dürtülerini aşması ve yeni moral değerler üretmesi (1964:65) ve insanın primat doğasının yıkılmasının (1960:76-87) toplumun kökeni olarak açıklaması, klasik siyaset felsefesinin köken yaklaşımının nicelleştirilmesi yönünden önemlidir. Ancak bu kuramda toplum olgusu durumsal olarak ayırt edici bir nosyon olarak önplanda değildir; sosyobiyojik yaklaşımdaki hakim yaklaşıma paralel olarak, davranışın evrimi esastır. Bu da toplumun doğuşu için süreçsel bir kırılma noktasını silikleştirmekte ve daha önemlisi toplum ve toplum-olmayan arasında keskin bir ontolojik ayrımın ifade edilmesini zorlaştırmaktadır. Benzer şekilde otorite ve isyan arasında ilişki kuran C.Boehm, primat-tarzı otoritenin evrimsel açıdan sürdürülebilir olmadığı noktada, sosyal yaşam tüm topluluğun primat-tarzı sapkın davranışları bastırmak için güç kullanmaya izin verdiği tersine-egemenlik durumu (2000:79-101) kuramı da sosyobiyojik yaklaşımla düzenin sorunsallaştırılmasına örnek olarak gösterilebilir.

Her ne kadar ana akım tartışmalar içinde "düzen" kavramı doğrudan değil dolaylı olarak sorunsallaştırılmamış olsa da; sosyobiyojinin sosyal bilimlerdeki düzen sorunuyla ilgili iki önemli boyutu vardır. İlki, düzenin oluşumunda evrimsel süreçlerin önemine vurgu yapması, yani düzenin "doğallığını" nicel verilerle ortaya koymasıyla; düzenin kökenindeki doğa-kültür ikilemini yeniden tartışmaya açmasıdır. Bunun düzen sorunu için karşılığı, düzenin kültürel köklerinin sorgulanması anlamına gelir. Hobbes'çu yaklaşımın doğal durum ve toplumsal durumu birbirinden ayırmasıyla; sosyal düzenin doğal kökleri siyaset felsefesinde olumsuzlanmış ve toplumsal (sosyokültürel) olan doğadan ve doğal köklerinden koparılmıştır. Hatta Hobes'çu akrepte doğal durum kaostan (düzensizlikle) özdeşleştirilmiştir. Ancak sosyobiyojik yaklaşımda P.Kropotkin'in *mutual-aid* kuramında olduğu gibi, düzen evrimsel bir sürecin sonucu ise ve doğal seçim tarafından dışlanmıyorsa, biyolojik bir çıktı (output) olarak doğaldır. Bu bağlamda sosyobiyojide kültürün biyolojik köklerini aramak sadece insan davranışlarıyla sınırlandırılmaz; içine başta düzen olmak üzere sosyal olguları alacak şekilde genişletilerek düşünülebilir ve bu ihtimalde düzen sorunsalı için de argümanlar üretebilir.

İkinci önemli boyut, sosyobiyojinin aslında sosyal olguların insan doğasından kaynaklanıp kaynaklanmadığını yeniden tartışmaya açışı, Aristoteles'ten farklı olarak, sosyal olguların neden insanın "doğası gereği" olduğunu evrimsel süreçle açıklayarak antik felsefenin argümanlarını da nicelleştirmesidir. Hatta bundan bir adım ileri giderek, sosyal olguların (düzenin, siyasal olanın, vb.) sadece insan doğasının değil, "doğanın bir gereği" olarak varoluşunu tartışmaya açmaktadır. Klasik sosyal evrimcilikten farklı olarak, düzen, sosyobiyojide sadece biyolojik bir tür-varlık olarak insanın değil; en genel anlamıyla tüm türler için genel bir kategoriye dönüşür.

Bu iki boyuta ek olarak sosyobiyojinin sosyal bilimlerdeki düzen sorununa en önemli katkısı, tıpkı tarihsel materyalizmde olduğu gibi, düzenin maddi (biyolojik) köklerinin olup olmayacağını dolaylı yoldan tartışmaya açmasıdır. Bu da düzenin maddenin bir sorunu olarak ele alınmasını ve klasik felsefeye alternatif olarak düzenin doğallığını yada doğa-kaynaklılığını yeniden tartışma fırsatı sunar.

Müstakil bir başlık altında değerlendirilecek kadar geniş olmamakla birlikte, düzenin kökenine insanı biyolojik bir tür-varlık olarak değil psişik bir varlık olarak yerleştiren psikanaliz yaklaşımından da söz edilebilir. Nedenselliğin insan unsuruna psikolojik ölçekte indirgenmesi açısından S.Freud'un *baba-cinayeti* kuramı ile patriarşik hordanın son bulduğuna dair açıklaması (1965[1913]:141) önemlidir. Freud'un "tüm kadınlara tek başına sahip olmak için babaları tarafından kabileden sürülen oğlanların geri dönüp babalarını öldürmesi ve onu yemesi" metaforunu dinin kökenine koymakla birlikte patriarşik hordanın son bulup sosyal düzenin dönüşümü için de bir *causa prima* olarak sunması dikkat çekicidir. Çünkü tezin ilerleyen bölümlerinde ele alınacağı gibi; burada hem dinin doğuşu ile sosyal düzenin dönüşümünün paralel ilerleyişi, hem de düzenin dönüşümünde psikolojik nedenlerin faktöre dönüşmesi açısından sıradışı bir yaklaşımdır. Ancak psikanalitik ekolün dışında, psikoloji ve sosyopsikoloji biliminin düzen sorununa yaklaşımı, verili bir sosyal düzene bireysel katılıma odaklı olduğu için, tezimizin tartışmalarından biri değildir ve Freud'un baba-cinayeti örneği ile yetinilecektir.

1.5 SOSYOPOLİTİK ÖRGÜTLENME VE İKTİDAR SORUNU OLARAK DÜZEN

Tıpkı 19.yüzyılda klasik antropolojinin doğuşunun siyaset ve hukuk felsefesinin argümanlarını nicelleştirme amacı gibi sosyo-kültürel antropolojinin bir ihtisas alanı olan siyasal antropoloji de siyasetin antropolojik kavrayışı olarak, Aristoteles'ten itibaren siyaset felsefesinin tartışmalarını teorik zeminden nicel bir zemine taşımayı amaçlayarak gelişmiştir. Siyasal antropoloji ihtisas alanı tezin 2.bölümünde detaylı olarak ele alınacağı için bu alt-başlıkta disiplinin gelişimi, metodolojisi, paradigmaları ve temel tartışmaları detaylandırılmadan, sosyal düzen bağlamında tartışılacaktır.

Sosyal bilimlerdeki düzen sorunu siyasal antropoloji ihtisasında güç ve örgütlenme sorunu olarak gelişir. Her türden düzen siyasal antropolojik kavrayışta bir tür sosyopolitik örgütlenme ve iktidar (güç) kullanımı kategorisidir. (Bir sonraki bölümde detaylı tartışılacağı üzere)Siyasal antropolojide örgütlenme ve güç kullanımı bir dolayım içindedir ve bu ihtisas alanının ortaya çıkış sebebi ve temel tartışması (subject matter) felsefedeki hipotetik doğal durumun yani toplum öncesindeki sosyal düzenin nicel kavrayışı çabasıdır. Bu yüzden siyasal antropolojinin temelinde doğal hukuk teorisi eleştirisi vardır. Toplumdan önce nicel (etnografik olarak gözlemlenebilir ve delillendirilebilir) bir sosyal düzenden söz edilebildiği için; siyasal antropoloji disiplini açısından esas olan güç kullanımı ve buna dayalı sosyopolitik örgütlenmedir. Bu temel varsayım (ileride açılacağı üzere) siyasal olan ile sosyal olanı özdeş kabul eden siyaset felsefesinin bir adım ötesinde, her türden sosyal düzeni siyasal kabul eden ve modern toplumdan önceki sosyal düzen formlarının her birini en az toplum kadar sosyopolitik örgütlenme biçimi gören yeni bir yaklaşımı ifade eder.

Homo-politicus aslında düzeni insan doğasına içkin hale getirdiği kadar, siyasal olanı da düzenle (toplumla) eşanlı hale getirmektedir. İnsan (ve Aristoteles'çi anlamda bazı diğer türler) siyasallaştıkça bir düzene girerler ve bir düzen içinde yaşadıkça siyasallaşırlar. Bu paradoksal ilişki klasik felsefede “siyasal olmayan bir sosyal düzen olamaz” sonucuna ulaşmayı mümkün kılar. Örneğin Hobbes'çu düzen siyasal olduğu için bir düzen ifadesidir ve siyasal olmadığı için doğal durum bir kaostur. Yada tam zıttı Locke'çu veya Hume'cu anlamda barışçıl doğal durum bir düzen ifade etmez çünkü onda eksik olan parça siyasaldır. Esasen bu klasik kuramlarda “siyasal” ile kast edilen (bir sonraki bölümde tartışılacağı üzere)

kurumsallaşmış bir iktidarın varlığı sorunudur ve bu kuramların hiçbirinde siyasal olmayan bir toplum tasavvuru yapılamaz. Bu yüzden gerek Aristotelesçi klasik felsefede, gerek Hobbes, Locke, Hume ve Rousseau'daki modern siyaset felsefesinde toplum ve siyasal toplum kavramı aynı şeyi ifade eder. Fakat siyasal antropoloji için esas olan sosyopolitik örgütlenme ve güç kullanımı dolayımıdır; toplum olsun yada olmasın tüm düzen biçimleri siyasaldır.

Klasik antropolojinin felsefeden farklı olarak nicel bir toplum-öncesi arayışı olduğu önceki bölümlerde de ifade edilmişti; ancak toplum-öncesi kavrayışları ilkel-modern antogonizmasına sıkıştığı için, tüm düzen formları antropolojide bir yönüyle toplum olgusuyla dolayimli olarak ele alınmıştır. Başka bir ifadeyle klasik antropoloji için toplum öncesi ve sonrası yoktur, ilkel toplum – modern toplum ikilemi vardır. Fakat siyasal antropoloji için toplumun ilkelik-modernlik koşutluğu, sosyal düzenin siyasal vasfı açısından bir farklılık ifade etmez. Radcliffe-Brown'ın işaret ettiği gibi sosyal düzen esasen bir tür “inşa edilen güç düzenlemesidir” (Balandier,1974:41). Dolayısıyla öznesi insan olan (hatta sosyobiyojoloji ve bazı natüralist yaklaşımlarda olduğu gibi öznesi farklı tür-varlıklar da olan)her türden sosyal düzen, içinde güç kullanımı barındırdığı için siyasallaşır. Bu yüzden siyasal antropolojik olarak düzen en yalınkat haliyle sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımıdır denilebilir. (Gücün[iktidarın] ve siyasalın doğallığı/evrenselliği tartışması ve güç-örgütlenme dolayımı sorunu bir sonraki bölümde detaylı olarak ele alınacaktır.)

Klasik antropoloji ve sosyolojide üzerinde konsensüs olan bazı toplum tipleri mevcuttur ve/fakat önceki bölümlerde ifade edildiği gibi bu tipolojiler toplum olgusuna içkin kategoriler olarak kavranmaktadır. Kökeni 19.yüzyıla dayanan temel toplum tipleri taksonomisi, ana değişkenin üretim şekilleri (geçim biçimleri) kabul edildiği linear-evrimci bir dizilimdir. Buna göre üretim şekillerinin değişimi toplum tiplerini dönüştürür ve uygarlık avcı-toplayıcılıktan sanayi-sonrasına uzanan bir gelişim gösterir. Antropoloji ve sosyolojide çağdaş kuramlarda da güncelliğini koruyan, üretim şekillerine göre toplum tipleri şöyle sıralanabilir:

Avcı-toplayıcılık insanlık tarihinin %90'ını oluşturan (Richard,Richard,1999:1) insanlığın ilk geçim yöntemi ve doğaya adaptasyon biçimidir; aynı zamanda üretim şekilleri açısından ilk sosyo-ekonomik modeli oluşturur. Diğer üretim biçimlerinden farklı olarak avcı-toplayıcılık göçebe bir yaşam tarzıyla özdeşleşmiştir.

Bahçivanlık (horticulture) yerleşik bir üretim biçimi olarak bahçe bitkileri, çiçekler, meyve ve sebze yetiştiriciliğidir (Arteca,2015:584). Bahçivanlık göçebe yaşamdan yarı-yerleşik ve yerleşik hayata geçişte önemli bir geçiş sürecidir (von Hagen,1957) ve bir üretim kategorisi olarak geçiş sürecini ifade eder. Aynı kategori içinde düşünülebilecek *çobanlık* (pastoralism) ise yerleşik hayata geçmiş bir yaşam tarzı olarak, evcilleştirilmiş çiftlik hayvan yetiştiriciliğidir (Schoof,Luick,2018) ve göçebe avcı-toplayıcılıktan yerleşik tarım düzenine geçişte bir ara formu oluşturur.

Tarım (agrarian) toplumu Neolitik Devrimle birlikte MÖ.10.000lerde başlamış, insanlığın en yaygın sosyo-ekonomik modelidir. Toplumun, devletin (örgütlü iktidar yapısının) ve en geniş ifadesiyle uygarlığın doğuşu için en büyük kırılma olarak kabul edilir. Marxçı teori ve anarko-ilkel ekolde olduğu gibi tarımsal üretime geçiş ve yerleşik hayat mülkiyetin, sınıflı toplumsal yapının ve sömürünün de başlangıcı olarak görülür.

Sanayi (industry) yüksek kapasiteli üretim için makine ve teknolojiyi kullanan gelişmiş işbölümüne dayalı bir üretim biçimidir; sosyolojide ilk kez Saint Simon sanayiye bir geçim biçimi olarak toplumsallıkla birleştirerek *sanayi toplumu* (industrial society) olgusunu geliştirmiştir (Durkheim,1959[1928]:70-81). Sanayi devrimi, modern dünyanın doğuşu açısından ifade ettiği önemle antropolojiden ziyade sosyoloji için önemli bir kırılmayı ifade eder.

Sanayi-sonrası (post-industrial) klasik sanayideki meta üretimi yerine bilginin, hizmet sektörünün ve yüksek teknolojinin kullanıldığı bir üretim biçimi olarak kavramsallaştırılmış ve ilk kez D.Bell tarafından (1974) toplumsal bir kategori olarak kullanılmıştır. Üretim biçimlerine göre insanlığın ulaştığı son toplum tipi sanayi-sonrası toplum olarak kabul edilmektedir.

Siyasal antropoloji ihtisasında ise toplum tipini belirleyen ve dönüştüren ana değişken sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı olduğu için bu kategoriler farklı bir dizilimi izler. Bu dizilimler köklerini Aydınlanma'dan alan siyasal evrim paradigmasına dayanır ve temelde siyasal ekonomi ilişkileri çözmek için kullanılır (Kurtz,2001:15). Özetle bu kategoriler şöyle sıralanabilir:

Takım/zümre toplumu (band), J. F. McLennan, A.W. Howitt ve L.Fison'ın metinlerinde ilk kez geçen şekliyle horda (horde) genişlemiş bir aile veya akrabalar-

grubu olarak sosyal düzenin en basit formudur. *Acephalous*¹⁵ toplumlar arasında görülen zümreler genellikle göçebe avcı-toplayıcı üretim biçimine sahiptir ve insanlığın ilk sosyopolitik örgütlenme (ve buna içkin olarak iktidar kullanımı) formudur.

Hane-toplumu (house-society) çok yaygın bir model olmamakla birlikte, ilk kez Levi-Strauss tarafından kavramsallaştırılmış (1982) geniş kan bağına dayanmayan ve bir konutun merkezinde örgütlenen toplum türüdür. Genellikle Mezoamerikan toplumları ve Avrupa'daki hanedanların doğuşunu açıklamada kullanılır (Carsten,Stephen,1995). Bu toplum tipinde ev, A.Schrauwens'in işaret ettiği gibi, bir tür *regalia*'nın¹⁶ (estate) merkezini oluşturur ve özde bu regalianın kurulması için gerekli metaların tekelleştirilmesini ifade eder (2004:78). Ancak hane-toplumu bir sosyopolitik örgütlenme kategorisi olarak uygarlık tarihinde majör bir evreyi temsil etmez.

Klan (clan) gerçek veya algılanan bir soy birliğine dayalı toplumlardır (Chisholm,1911,419-421). Aşiretlerden farklı olarak klanların çoğu zaman gerçek bir soy-atası yoktur; üyelerin bağı (bonded) soyuttur. Klanın ayırt edici yanı kendinden önceki sosyal düzen (toplum) tiplerinden farklı bir örgütlenme temeline sahip oluşudur ve (ileride açıklanacağı üzere) siyasal toplumun doğuşu ve gelişiminde önemli bir sosyopolitik örgütlenme türüdür.

Aşiret (tribe[boy]) gerçek bir soy-atasından gelen genişlemiş akrabalık birliğidir; takımlardan büyük şefliklerden küçük bir sosyal düzendir (Fried,1975). Fakat diğer kategorilerden farklı olarak tek tip bir aşiret düzeninden söz edilemez; aşiretlerin *kast-nesepçiliği* (segmentary-lineage) gibi birçok fraksiyonu vardır. Etnografik gözlem açısından, özellikle Afrika'da oldukça fazla örneği mevcut bir sosyopolitik örgütlenmedir.

Şeflik (chiefdom) belirli hane veya ailenin tekelinde bir liderlik yapısı (şeflik) olan genişlemiş akrabalık ilişkilerine dayalı (Helm,2010:4) ve genellikle tarım üretimine geçmiş yerleşik sosyal düzendir. Diğer sosyal düzenlerden farklı olarak şefliklerdeki şef gerçek bir siyasal iktidardır (Sahlins,1963). Öncülü toplum tiplerinden farklı olarak şeflikler sosyopolitik örgütlenmenin ve iktidar kullanımının

¹⁵Acephalous: Liderless

¹⁶Regalia: İktidara münhasır olan alamet, ayrıcalık, alan.

kurumsallaştığı bir sosyal düzendir ve klasik dizilimde devletten önceki son durak olarak belirir.

Feodal (feudal) toplum ilk kez M.Bloch'un kavramsallaştırdığı bir sosyal düzen olarak (1961), toprak mülkiyetine (estates of realm) dayanan bir sosyopolitik örgütlenme biçimidir. Temelde üretim biçimlerine dayalı toplum tipleri arasında sayılabilecek özellikte olmasına rağmen feodalizm, geçim türleriyle alakalı olduğu kadar sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımıyla da alakalıdır. Çoğunlukla Ortaçağ Avrupası'na özgün olarak görülse de ve ulus-devlet, imparatorluk gibi devlet kategorisi içinde düşünülse de; feodalizm şeflik ve devletten farklı bir örgütlenme ve güç kullanma biçimidir ve doğrudan devlet-tipi sosyopolitik örgütlenme formu içinde düşünülmemelidir. Fakat feodalitenin bir sosyopolitik örgütlenme olarak takım-klan-aşiret-şeflikten ayıran çok daha belirgin bir özelliği vardır: Feodalite tarihsel olarak sosyopolitik örgütlenmenin *soy-bağı* (lineage-bonded)ndan *toprak-bağı*'na (land-bonded) mutlak geçişi olarak kabul edilebilir; zira feodal toplumda genişlemiş bir akrabalık ilişkisinden söz edilemez bağın (bonded) kendisi doğrudan topraktır ve bu yönüyle feodalite en belirgin toprak-bağı ilişkisi olarak tarihsel bir evreyi ifade eder.

Devlet (state) sosyopolitik örgütlenme açısından en gelişmiş ve insanlığın ulaştığı son evre kabul edilir (Haviland, vd.2008:584). Klasik antropolojik yaklaşımda, düzen-güç (örgütlenme-iktidar) içiçeliğini yansıtır şekilde; doğrudan sosyopolitik örgütlenme olarak sosyal düzenin evrimini E.R.Service "takım-kabile-şeflik-devlet" olarak sıralar (1976); doğrudan iktidar kullanma şekli olarak siyasal antropoloji açısından sosyal düzenin evrimini ise M.H.Fried "eşitlikçi (egalitarian) – rütbeli (ranked) – tabakalı (stratified) – devlet" olarak verir (1975). E.Servis iktidarın toplumsal dağılımını sosyal örgütlenme kategorisiyle birleştirerek özetle; avcı-toplayıcıların eşitlikçi, aşiretlerin rütbeli, şefliklerin tabakalı, medeniyetin ise karmaşık sosyal hiyerarşiye sahip kurumlaşmış iktidarlara (devlete) sahip olduğunu söyler (1962). Fried'in iktidarın toplumsal dağılımı bağlamında yaptığı sınıflandırmada ve Service'in sosyopolitik örgütlenme (sosyal gruplar olarak) yaptığı sınıflandırmada devletin ortak unsur olması önemlidir çünkü devlet hem bir sosyopolitik örgütlenme hem de bir iktidar kullanma biçimi olarak tüm klasik dizilimlerde son durağı ifade eder.

Esasen, devlet birçok tip politik varlıktan sadece biridir. (Wallas,1908:81)
İnsanlık tarihinin %99.8'inde insanlığın sosyal örgütlenme biçiminin otonom takımlar

ve köyler olduğunu söyleyen R.Carneiro (1978:219) önemli tespit yapar; MÖ.1000'de 600.000'e yakın otonom siyasal birlik varken bu sayı 3000 yılda dünya genelinde 157'ye¹⁷ düşmüştür (1978:219). Bu tespit, hem devletin bir tür iktidar kullanma ve sosyopolitik örgütlenme biçimi olarak tarihsel akıştaki dönüşümün bir sonucu olduğunu, hem de sosyopolitik örgütlenme modellerinin kapasite olarak büyüdükçe sayılarının azaldığının bir göstergesidir.

Ancak devleti diğer sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanma biçimlerinden ayıran tek özelliği bir kapasite değişimi değildir. Haviland vd., "merkezileşme" kavramına göre siyasal antropolojideki sosyal düzen türlerinin klasik dizilimi olan "takım (zümre), kabile, şeflik, devlet" türlerini politik örgütlenmeler olarak sıraralar ve "karar verme, liderlik, gücün ve bilginin tekeli, çatışma çözümüleme, bürokrasi ve yerleşim sıra düzeni" gibi kritierlere göre karşılaştırır (2008:584). Buna göre diğer türlerde olmayıp devlette olan ayırt edici özellikler arasında "merkezi karar verme ve liderlik, güç ve bilginin tekeli, başkent yerleşim sıra düzeni, katmanlı bürokrasi ve yasa ile çatışma çözümüleme" vardır; yine bu taksonomiye göre şeflik, takım ve kabile ile devlet arasında ara bir dönem olarak bu özellikleri kısmen taşır (Haviland, vd. 2008:584).

Devlet bir sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı biçimidir fakat tek tip değildir. Siyaset bilminde başka yaygın devlet biçimleri de vardır:

Şehir-devlet (city-state) veya *polis* (poleis) Antik Yunan medeniyetinde müstakil bir kimlik kazanan, siyaset (politika) olgusunun da terminolojik kökeni olan bir devlet biçimidir. Her ne kadar polis kavramı Yunanca şehir anlamına gelse de, polis olgusu bir devlet formu olarak kullanılmaktadır (Sakellariou, 1989:29). Yunan polisleri Roma'daki *civitas* kavramına benzerdir, temelde bir toplumsal yapıyı değil sosyopolitik örgütlenmeyi ifade eder; zira Roma'da siyasal egemenliği olan şehirler *civitas* olarak adlandırılırken (Smith, 1875[1842]), egemenliği olmayan şehir ve kasabalar için *municipium* kavramı kullanılır (Garnsey, 1987:27). Cicero'ya göre *civitas cives'in* (vatandaşlığın[citizens]) hukukla sınırlandırılmış siyasi bedeni olduğunu söyler.

¹⁷ 157, R.Carneiro'nun bu tespiti yaptığı yıl olan 1978'de dünyadaki devletlerin sayısıdır.

Feodal-devlet (feudal-state) feodalizmde her biri bir tımar (feodum) sahibi vassalların bir krallığın parçasını oluştururken *manorialism*'e göre kendi hane-toplamlarını oluşturarak kurdukları alt iktidar kullanma biçimleri olarak tanımlanabilir.

Ulus-devlet (nation-state) sosyopolitik örgütlenme olarak bir ulus (millet) ile devletin özleştiği (Gellner,2008) ve ülke kavramıyla bütünleşik olarak bir etnik grubun çoğunluğu oluşturduğu devlet modelidir. Fransız İhtilali sonrası self-determinasyon ilkesinin yükselişi ve 1.Dünya Savaşı sonrasında çok-uluslu imparatorlukların çöküşü ile dünyadaki ulus-devletlerin sayısında büyük bir kırılma yaşanmıştır. Fakat devlet klasik anlamıyla ulus kavramıyla eşlenik değildir, zira yeryüzünde 200 devlet fakat 5000 ulus vardır ve çağdaş devletlerin %70'inden fazlası çoğulcudur (Haviland,vd.2008:597-598). S.P.Huntington ve F.Fukuyama'nın başta geldiği bazı teorisyenler Soğuk Savaş sonrası küreselleşme ve serbest piyasanın etkisiyle ulus-devlet kavmanın aşıldığını tartışmaktadır. Bu noktada bir parantez açılarak *üniter-devlet* (unitary-state) olgusu da bir iktidar kullanma biçimi olarak tanımlanabilir. Temelde *idari bölünüş* (administrative division) ile ilgili ve hukuki bir olgu olmakla birlikte üniter-devlet genellikle ulus-devletle özdeşmiş ve federasyonun zıttı olarak kavranmaktadır. Ancak çok-uluslu yada majör bir etnik grubun olmadığı üniter-devletler olabildiği gibi, Almanya örneğindeki gibi federasyon ulus-devletler de vardır.

İmparatorluk (empire) birden çok ülkenin (teratoryanın) ve halkın tek bir iktidarın egemenliği altında olduğu ve genellikle çok-uluslu devlet modelidir. Bir devletin siyasi otonomisi olan birden çok ülke ve ulusu egemenliği altına alması ise *hegemonya*'dır (Schenoni,2019) ve klasik anlamda tüm imparatorluklar hegemonik bir özellik gösterir. Bu yönüyle imparatorluk devlet yutmuş devlettir; ancak imparatorluk çoğu kez tek bir otorite altında birleşik bir teratoryayı ifade eder. Fakat imparatorluk olgusuyla yarı-bağılantılı olan *kolonyalizm* (colonialism)de ise, tek bir otorite farklı ülke ve halkları doğrudan sınırlarına katmaksızın o teratoryalarda kurduğu koloniler ile kendisine bağlar (Kohn,2017). Bu yönüyle teratoryal birlik olmaksızın kurulan emperyal devletler klasik imparatorluk konseptinden ayrılır. Diğer taraftan, imparatorluk birden çok devletin bir araya gelerek oluşturduğu tek devlet (iktidar kullanma biçimi) formu olarak kabul edilmemelidir; Cicero'cu anlamda *cumhuriyet* (res public[republic]) kavramı ve İngiliz geleneğindeki *commonwealth* kavramları da bir tür iktidar kullanma biçimi olarak birden çok devletin oluşturduğu bir yapı olarak düşünülebilir.

Federe-devlet (federated-state) bir *federasyon* (federation)'u oluşturan, her biri siyasi otonomiye sahip, iç egemenliği olan fakat dış egemenliği olmayan (dış ilişkilerde birlikte hareket eden) bölgesel (yerel) devlet modelidir. Federasyon, birden çok federe-devleti tek bir siyasi sistemde birleştiren ve yetkileri her bir alt siyasi ünite olan federe-devletler arasında bölen karma veya bileşik bir iktidar kullanma biçimidir. Fakat federasyonların ayırt edici özelliği onu oluşturan alt-devletlerin dış ilişkilerde tek bir siyasi otonomi olarak hareket etmesi ve çoğunlukla merkezi bir anayasa altında birleşmesidir. Farklı devletlerin kendi siyasi otonomilerini, iç ve dış egemenliklerini koruyarak tek bir amaç için kurdukları, genellikle eylemsel birliktelikler ise *konfederasyon* (confederation) olarak tanımlanmaktadır. Konfederasyonlar ile feodal ilişkiler birbiriyle sıkça karşılaştırılsa da; konfederasyonu feodalizmden ayıran temel fark onu oluşturan her bir siyasi varlığın diğeriyle birlikte var olması, dışlamaması ve çatışmaması durumudur.

Devletin türlerinden farklı olarak doğrudan iktidarın kaynağına göre kullanım şekilleri; monarşi, oligarşi, aristokrasi, meritokrasi, plütokrasi, stratokrasi, talassokrasi, teknokrasi, timokrasi, demokrasi, otokrasi, despotizm, diktatörlük, totalitarizm, anarşizm, kitarşi, teokrasi, cumhuriyet olarak sayılabilir.

Devletin sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı formu olarak insanlığın son durağı kabul edilmesi (ve bir sonraki bölümde tartışılacağı üzere) ve evrenselliği konusu da tartışmalıdır. Marxçı teoride olduğu gibi, henüz 19.yüzyılda bile devlet-sonrası yeni siyasal varlıklar tartışılmaya başlanmıştı ancak bunlar klasik sosyopolitik örgütlenme bağlamı içinde alternatif arayışlarıydı. Çağdaş kuramlar da ise klasik sosyopolitik örgütlenmeye alternatifler tartışılmaktadır. Örneğin sosyolojideki tersine-toplumsallaşmaya benzer şekilde ilerleyen C.Boggs'ın terimleştirdiği (1977:99-122) yaşlıların gençlerden öğrendiği geleceğin yapılandırılması anlamını taşıyan *prefigüratif siyaset* (prefigurative politics); sonucunda devlet formuna ulaşan insanlığın klasik sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımından tamamen farklı bir geleceği (yada alternatifi) işaret etmektedir.

Siyasal antropolojideki bu klasik dizilimi belirleyen temel unsur sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı biçimidir. Ancak klasik teoride üretim şekilleri ile birlikte düzeni oluşturan üyelerin yakınlık biçimleri de bu örgütlenme ve iktidar kullanımı kapasitelerinin dönüşümünde değişken olarak kabul edilmektedir. Takım-aşiret-klan-şeflik-devlet dizilimi aynı zamanda içinde bir tür üyeler arası yakınlık

biçimini de barındırsa da; doğrudan sosyopolitik örgütlenme ve/veya iktidar kullanımı türü ifade etmeyen aidiyet ilişkilerine dair kategorileri de saymak mümkündür. Bunlara örnek olarak şunlar sıralanabilir:

Oikos kavramı Yunan medeniyetine özgün olmakla birlikte, polisleri (şehir-devlet) oluşturan genişlemiş akrabalık ilişkilerini ifade eder (Ojakangas,2020). *Oikos* aşiretlere benzer büyüklüğe tekabül eden akrabalık ilişkilerini ifade eder ancak aşiretlerden farklı olarak müstakil bir sosyopolitik örgütlenmeyi yada Roma'daki aşiretlerin temsil ettiği siyasal grupları ifade etmez; bunun yerine verili siyasal toplumun (polisin) parçasını oluşturur.

Etnisite (ethnicity) diğerlerinden kendilerini ayıran ortak değerleri ve kökeni olan ve belirli bir teratoryayı paylaşan geniş insan topluluklarıdır (Chandra,2012:69-70). Etnisiteler genişlemiş soydaşıktır ve temelde genetik açıdan ayrıştırılabilir en geniş ve esnek kan bağı ilişkisidir. Fakat *primordialist* (ilkçi) yaklaşıma göre, bireylerin, değişimin parçası olmayan ve tarihsel süreçten bağımsız olan bir “ilk-ortak” etnik kimliği vardır (Chandra,2021:19) ve buna göre etnik bölünmeler sentetiktir.

Ulus (nation) etnik gruplardan daha kalabalık, daha politize, ortak dil, tarih, inanç ve kültürü paylaşan ve belirli bir teratoryada yaşayan (yani temelde toprak-bağıyla birbirine bağlı olan) geniş insan topluluğudur (James,1966).

Buraya kadar özetlenen kategoriler temelde sosyal düzenin bir tür örgütlenme konusu olarak ele alındığı siyasal antropoloji ihtisasının genel yaklaşımını göstermektedir. Düzenin örgütlenme (ve güç ilişkisi) sorunu olarak ele alınmasının sosyal bilimlerdeki düzen sorunu tartışması açısından en önemli sonucu; klasik yaklaşımdaki siyasal-sosyal içiçeliğini tekrar etmekle ve takım-aşiret-klan gibi formların da toplumsal bağlamda değerlendirmekle birlikte, klasik felsefe ve siyaset bilimindeki anlamıyla toplum olarak nitelendirilmeyecek kapasitedeki düzen tiplerinin de en az toplum kadar siysal bir örgüt olarak kabul edilip, rasyonalize edilmesidir. Bu durum detaylı olarak tezin 2.bölümünde yeniden tartışılacaktır.

1.6 ARA SONUÇ

Yukarıda ele alındığı üzere; felsefe ve teolojide olduğu gibi “siyasal toplum sorunu olarak düzen”, 19.yüzyılda klasik antropolojide olduğu gibi “insan biliminin sorunu olarak düzen”, sosyolojide olduğu gibi “modern toplumsallaşma sorunu olarak düzen”, tarihsel materyalizm ve sosyobiolojide olduğu gibi “doğanın ve maddenin sorunu olarak düzen ve siyasal antropolojide olduğu gibi “güç ve örgütlenme sorunu olarak düzen” tartışmalarından ulaşılan bazı genel sonuçlar vardır.

İlk olarak sosyal bilimlerde düzen sorunu toplum olgusuna indirgenmiştir. İnsanların oluşturduğu sosyal düzeninin tarihsel ifade biçimi olarak birçok farklı kavram kullanılabilirken toplum olgusunun önplana çıkmasının birden çok sebebi vardır ve bunların en başında kavramsal sınırlılık gelmektedir. İngilizce’de sosyal (social) kavramının toplum (society) kelimesinden türemesi, her türden sosyalliğin toplumla ilişkilendirildiği ve kavramsal olarak sosyal-olan ile toplumsal-olanı özdeşleştiren epistemolojik bir karmaşa yaratmaktadır. Şurası açık ki, sosyal bilimlerde tek sosyal düzen biçimi toplum değildir; topluluk, komün, grup, ünite, cemaat, cemiyet gibi farklı insan birlikleri kategori olarak sunulabilir. Ancak sadece kapasite farkı ile ayrılmayan bu olgular; çoğu kez tarihsel sürecin safhalarını da oluşturabilir. Fakat felsefe, siyaset bilimi, antropoloji ve sosyolojide bu olguların tamamı toplumla dolayimli olarak (mündemiç yada türev biçiminde) kavranmış ve ele alınmıştır. Ancak esas olan düzenin sui generis varoluşsalılığı ve evrensel bir fenomen oluşudur. *Toplumsallaşma düzenin evrensel otofanisidir ancak tek morfolojisi değildir.* Düzen nosyonu sosyal anlamda her türden toplumsallaşmanın içinde doğduğu ve ona göre açıklanabileceği evrensel kategoriye ifade eder. Toplumun ortaya çıkışı da bir tür sosyal düzen transformasyonu olarak düzen bağlamında düşünülmelidir.

Buna bağlı olarak ikinci önemli sonuç, sosyal bilimlerde toplumdan önce reel bir düzenin olmadığı, doğal durumun bir düzensizlik ifadesi olduğu varsayımdır. İnsan *creatio ex nihilo* olarak toplumla birlikte var olmamıştır yada diğer bir deyişle insanın varoluşunda ortaya çıkan sosyal düzen bugün toplum kavramından anladığımız şey değildir. Toplum-öncesi sosyal düzen gerçektir ve doğaldır. Toplumun oluşmasında doğadan ve doğal-olandan kopuş Hobbes’çu arketipin kısır bir sonucudur ve sosyal düzeni insan doğasıyla dolayimli açıklarken, toplumun (bir

sosyal düzen formu olarak) doğal köklerini görmemek ve doğal-olanı düzensizlik kabul etmek hatalı bir indirgemeciliktir. Bu durumun temelinde felsefede sadece topluma telos atfedilmesi ve antropolojide sosyal evrimci ilkel-modern kavrayışı yatmaktadır.

Aydınlanma felsefesi doğanın insanı da içine alacak şekilde genel bir düzen ve bir tür sosyallik ifade ettiği gerçeğini görmezden geldi ve sosyal-olanı tamamen doğadan ayırdı. Ancak doğal durum ile toplum arasındaki ontolojik ayrımın kaynaklarını yeterince ortaya koyamayan Aydınlanma düşüncesi, doğaldan topluma geçişi *toplumsal sözleşme* gibi müphem bir üçüncü kavram üzerinden açıklamak zorunda kaldı. Bu yüzden siyaset ve hukuk felsefesinde düzen insan doğasına dayanmasına rağmen toplumsal olan doğal olarak görülmedi yada Durkheimci anlamda topluma atfedilen doğallık, doğanın bir sosyal düzen teşkil etmesinden ziyade doğal-insan ve toplumsal-insanın ontolojik türdeşliğini esas aldı. Klasik antropolojide, doğanın toplumdan bağımsız, varoluşu, telosu, aidiyet biçimi, sürdürülmesi ve sosyal düzene özgül koşulları itibariye bir düzen ifade edebileceği fikri etnografik olarak delillendirilemedi.

Düzen insan doğasına dayanıyorsa ve doğal durumdaki insan toplumsal-insanla aynı ontolojiye sahip olması ve bu durumda doğal durumun da bir düzen ifade etmesi gerekir. Aksi halde sosyal düzen olarak toplum, doğal durumda kaos yaratan insan doğasına dayandırılmaz. Bir durumda kaos yaratan insan-doğası (ontolojisi değişmedikçe) diğer durumda nasıl düzen kurabilir? Öte yandan telos boşluğu dolmadıkça düzensizlikten ve kaostan düzen çıkamaz. Çünkü kaos her zaman telos kaybı yada yoksunluğu değildir; parçaların telostan bağımsızlaşması da kaosu yaratabilir. Bu tıpkı bir atom çekirdeğinin etrafında dönen elektronlardan birinin rotasından sapması gibidir. (Zira santimetrenin 100 milyonda biri büyüklüğündeki atomun içindeki elektron sapması (saptırılması) atom bombasının temel çalışma prensibidir.) Düzensizlik ve kaos sadece telostan kaynaklanmaz, parçalar arasındaki anlam ilişkisinin bozulması yani bütünün değil parçanın telosa göre konumunun değişmesi de düzeni bozabilir. Bu yüzden düzensizliğin ve kaosun yeniden düzene dönüşmesi için telosun bütüne ve parçaya göre konumu esastır. Aynı gerekçeyle dinsel ve mitolojik kozmolojide yaratılış öncesinin kaos ve düzensizlikle özleştirildiği ve bu temelde tanrı veya tanrıların telos olarak varlığının meşrulaştırıldığı görülecektir. (İleride tartışılacağı üzere)Düzensizliğin üzerine düzen

inşa etmek temelde dinsel bir söylemdir ve batı düşüncesinde toplum-öncesi durumun olumsuzlanmasında dinsel düşüncenin yadsınamaz bir etkisi vardır.

Buradan hareketle şu önermede bulunulabilir; (tezin 3.bölümünde kapsamlı olarak tartışılacağı üzere) doğal durumundan bir sosyal düzen çıkabilir ve bu toplum türü sosyal düzenden farklı bir olgu olarak, insanın doğası gereği ortaya çıkar ve şekillenir. Toplum sosyal düzenin tek biçimi değildir ve doğal durum (doğal sosyal düzen) ile toplumu birbirinden ayıran temel fark “düzen-düzensizlik” ikilemi değildir; düzenin özü ve varoluş biçimidir.

Üçüncü önemli sonuç; sosyal bilimlerde toplumsallaşma ve siyasallaşmanın düzen sorununda eşanlı olarak kavranmasıdır. Buna göre her toplum siyasaldır ve toplum sosyal düzenin tek biçimi olduğuna göre her düzen siyasaldır. Bu sonuç yanlış bir kalkış noktasından doğru bir varış noktasına gitmektedir. Her sosyal düzenin (ve dolayısıyla toplumun) siyasal olduğu söylenebilir ancak toplumsallaşma-siyasallaşma eşanlığından ve toplumun sosyal düzenin tek formu olmasından kaynaklanmaz. (Bir sonraki bölümde tartışılacağı üzere)Siyasallaşma düzen nosyonu ile ilgili gelişen bir olgudur, toplum yada değil, düzenin morfolojisiyle alakalı değildir. Bu bakımdan literatürdeki genel yaklaşım doğru kabul edilebilir ancak gerekçeleri yönüyle bu tezin önerdiği düzel-siyasal ilişkisinin sosyobiolojik kökleri vardır.

Dördüncü önemli sonuç ise, düzenin (toplumun) insanın siyasal doğasının bir sonucu olmasıdır. Aristoteles’ten itibaren bir düzen içinde yaşayan canlılar (yada bir kısmı) siyasal kabul edilmektedir; yani siyasallaşma sosyalleşme ile senkronik bir süreç olarak ortaya çıkar. Ne var ki toplum-merkezi sosyal düzen kavrayışı, insanın doğal-durumdaki siyasal doğası için bir kafa karışıklığı yaşar. Şayet insanın siyasal olan bir ve değişmez doğası doğal-durumda bir kaos yaratıyorsa; yukarıdaki soru tekrarlanmalıdır: Aynı siyasal doğa hem kaos hem düzeni nasıl yaratabilir? 19.yüzyılda tarihsel materyalizminin entelektüel temelleri üzerinde 20.yüzyılda sosyobioloji ihtisası sosyal olguların biyolojik temellerini sorgularken; sosyokültürel bağlamda (ve sosyal düzen bağlamında) insan-türünün doğadaki diğer birçok canlı türüyle benzer evrimsel süreçlere tabi benzer sonuçları olduğunu ortaya koymuştur. (Bir sonraki bölümde tartışılacağı üzere)İnsanı bir tür-varlık olarak diğer canlılardan ayıran özelliklerinin yanında, sosyolojik açıdan diğer canlılarla ortak kategoriler içinde konumlandırıran birçok özelliği de bulunmaktadır. Bu tezin temel

argümanlarından biri, sosyal düzen nosyonunun da insan-türünün ayırt edici bir özelliği olmadığı ve düzen bağlamında insanın birçok canlı türüyle aynı evrimsel süreçlere tabi olduğu ve bu yüzden aynı kategori içinde değerlendirilebileceğidir. Dolayısıyla düzeni mümkün kılan insana has bir siyasal doğa sorunu değildir, (detaylı tartışılacağı üzere) hatta bu sorun siyasal sorunu da değildir. Sosyal düzen bağlamında gücün yeniden tezahürü olarak iktidarın ontolojisine dolayimli bir siyasal tanımı yapıldığında; siyasal, iktidar, sosyal düzen olgularının sınırları, sosyobiolojik olarak yeniden değişecektir. Bu durumda, siyasalın sosyal düzende görünür olan gücün bir tezahürü olarak, sadece toplum bağlamında değil, doğal sosyal düzen bağlamında da ele alınabileceği ve siyasalın insan-türü özelinde değil doğal-evrenselliği tartışılacaktır.

Sonuç olarak, sosyal bilimlerdeki düzen sorununa dair ulaşılan sonuçlar:

- (1) Sosyal düzen toplumsallaşmayla aynı şey kabul edilir,
- (2) Dolayısıyla doğal düzen aslında bir düzensizliğin ifadesidir,
- (3) Toplumsallaşma ve siyasallaşma eşanlıdır,
- (4) Toplum insanın siyasal doğasının bir sonucudur.

Buna karşı (ileride tartışılacağı üzere) önerilebilir;

- (1) Sosyal ve toplumsal aynı şey değildir,
- (2) Toplum sosyal düzenin tek biçimi değildir,
- (3) Toplumsallaşmadan önce de reel (hipotetik olmayan) bir doğal düzen vardır,
- (4) Sosyal düzen siyasallaşma ile eşanlıdır
- (5) Düzen her şeyden önce doğal yollarla kurulur,
- (6) Düzen bağlamında doğal-olan ve toplumsal-olan bir zıtlık ifade eder.

İKİNCİ BÖLÜM

ANTROPOLOJİNİN KONUSU OLARAK KUTSAL VE İKTİDAR SİMBİYOTİK İLİŞKİSİ

Aydınlanma sonrası batıda sosyal bilimlerde bir kutsal *scotoma*'sı¹⁸ yaşanmıştır. Söylem-eylem paradoksu biçiminde, Avrupalı monarklar iktidarlarına kutsal olmayan kaynaklara taşıyabildikçe aydınlanma düşünürleri de teoride iktidarı kutsaldan uzaklaştırmaya başladı; diğer yandan iktidar teoride kutsaldan koparıldığı ölçüde Avrupalı monarklar yeni egemenlik kaynaklarına sahip oldu. Böylece insanın sosyokültürel dünyasında ve siyasal toplumun doğasında kutsalın varlığı, dinden arındırılmış batı düşünce sistemi için bir “neden” olmaktan çıktı ve özellikle siyaset felsefesinde ve teorisinde kutsalın “gücü” görmezden gelindi. Ampirik gözleme dayalı pozitivizm ve rasyonel düşüncenin gelişimi, Kartezyen düalizm ile felsefede Hegel'e kadar geri dönülemez bir olgusal ayrışma ve Fransız İhtilali ile siyasal ve sosyal corpus'ta sekülerizmin mutlak zaferi, batılı düşüncede kutsal ve iktidar arasında kapanmaz bir boşluk yarattı. Halbuki kutsal ve iktidarın arasında Fransız İhtilali'nin dahi koparamadığı bir ilişki vardır ve bu ilişki Aydınlanma Çağı'nda, 19.yüzyıl sosyal bilimlerinde ve 20.yüzyıl ikinci yarısında post-warist dönemde gözlemlenebilir ve delillendirilebilir durumdadır.

Bu tez, kutsal ve iktidar simbiyotik ilişkisinin sosyal düzenin ana değişkeni ve toplumun *causa priması* olduğunu önermektedir ve bu önermeyi siyasal antropoloji disiplininde açıklamaktadır. Bu hipoteze ulaşmak için bu bölümde; tezin ana disiplini olan siyasal antropoloji ihtisası temel paradigmaları ve sorunsallarıyla birlikte ele alınacak, antropolojinin konusu olarak kutsal ve iktidar olguları ayrı ayrı tartışılacak ve kutsal ve iktidar simbiyotik ilişkisinin teorik çerçevesi ortaya konulacaktır. Bu teorik çerçeve için önce simbiyotik ilişki ve simbiyotelesis kavramları tartışılacak, bu tartışma çerçevesinde ilişkinin teorik boyutu ele alınacaktır. Bu bölümün sonunda, 1.bölümdeki literatürün temelinde, hipotezin tüm olguları ayrı ayrı tartışılarak tezin kavramsal çerçevesi oluşturulmuş olacaktır.

¹⁸Scotoma: Görme alanında daha yakında olanın algı (netlik) dışında kalması durumu.

2.1 SİYASAL ANTROPOLOJİ

İnterdisipliner çalışma antropoloji için bir zorunluluktur fakat bu zorunluluk, alt-çalışma alanlarının çeşitliliği bakımından daha çok sosyokültürel antropoloji alanında görülmektedir (Saran,1992:22). Çünkü biyolojik antropolojiden farklı olarak sosyokültürel antropoloji insanı toplumsal ve kültürel yönüyle incelerken; Marx'ın ifadesiyle, “doğada hazır halde bulunmayan ve insan eliyle üretilen” tüm olguları birer değişken olarak kabul etmektedir. Bu da din, dil, toplum, kültür, siyaset, ekonomi gibi olguların her birini zaman içinde sosyokültürel antropolojide bir ihtisas alanına dönüşmüştür. Siyasal antropoloji bunların içinde gelişimi sosyokültürel antropoloji alanıyla yaşıt ve paralel olan ilk ihtisas alanıdır.

Antropolojinin insanı anlama sorunu sosyokültürel antropolojide insanlığı tanıma sorununa dönüşür; bu yüzden N.Allen'in “sosyal antropolojinin amacının tanıyabileceğimiz bütün sosyokültürel formlarla entelektüel uzlaşmaya varmak olduğu” söyler (James,2013:4). İnsanlığı tanıma sorunu ise siyasal antropolojide “siyaseti ve siyasalı anlama” hedefine dönüşür. Siyasal antropoloji sosyo-kültürel antropolojinin bir ihtisas alanı olarak, farklı toplumlarda “siyasal olanı” yapı, sistem, aktör, süreç, işlev ve eylem düzeyinde analiz eden ve buradan hareketle siyaset ve siyasalın doğasını (özünü) ve kökenini araştıran bir alt-disiplinidir. Müstakil bir ihtisas alanı olarak ortaya çıkışı 1940'ların başında Britanya sosyokültürel antropolojisinin başta Afrika olmak üzere batılı-olmayan toplumlardaki siyasal yapılarla ilgilenmeye başlamasına dayanır. Ancak erken kökleri, toplum ve kültürün antropolojinin sorunsallarına dönüştüğü 19.yüzyıl antropolojisine kadar geri gider. J.Vincent siyasal antropolojinin tarihini “siyasetin antropolojisini yapmak ve siyasal antropoloji yapmak” olarak iki döneme ayırır (1990:225); buna göre 1860larda başlayan ve 1940lara kadar süren ilk dönem siyasetin antropolojisinin yapıldığı dönemdir ve bu süreçte hem temel sorunsal (subject matter) ve araştırma ilgisi (research interest) bağlamında hem de paradigmatic dönüşümler bağlamında siyasal antropoloji sosyokültürel antropolojiye içkin durumdadır. 1940larda başta R.Firth, M.Fortes ve E.Evans-Pritchard'ın çalışmalarıyla siyasal antropolojinin bilimsel bir projeye dönüşmesiyle, J.Vincent'in ifadesiyle “siyasal antropolojinin yapıldığı dönem” başlamış olur ve bu dönemde siyasal antropoloji has yöntem ve yaklaşımları kullanmaya başlar (Balandier,1972:13).

Siyasal antropoloji temelde insanların siyasal düşünce ve davranışlarını inceler (Seaton&Classen,1979:8) ancak siyasal antropoloji hiçbir zaman sosyokültürel antropolojiden temel sorunsallar ve araştırma ilgisi bağlamında tamamen kopmamıştır; zira B.Thomassen’ın dediği gibi “antropoloji bir ölçüye kadar her zaman politikayla ilgili olmuştur” (2008:265). Bu yüzden antropoloji disiplininin gelişimindeki tüm öncü isimler belirli düzeyde siyasal antropolojiyle de ilgilenmişlerdir. Bachofen, L.H.Morgan, H.J.S.Maine, E.B. Taylor ve J.McLennan gibi 19.yüzyıl sosyal antropologlarının çoğunluğu için siyaset ve siyasal olguları birer sorunsaldı ve Morgan’ın *Ancient Society* (1877) ve Maine’in *Ancient Law* (1861) kitapları gibi ilk nesil sosyokültürel antropoloji çalışmalarının tamamı siyasal antropoloji alanının da öncül kaynaklardı. T.H.Eriksen’in antropoloji biliminin (özelde sosyokültürel antropolojinin) gelişiminde saydığı 4 önemli isim ve kuram olan F. Boas’ın kültürel tikelcilik (historical particularism) kuramı, Malinowski’nin katılımcı-gözlem metodu, Radcliffe-Brown’un *Natural Science of Society* kitabıyla ortaya koyduğu yapısal-işlevsel yaklaşım ve M.Mauss’un *total prestations* kavramıyla açıkladığı ilkel ekonomik düzenin temeli kuramı (Eriksen, 2013:46-67), doğrudan ve dolaylı olarak siyasal antropoloji ihtisas alanı içinde de yer tutmaktadır.

Nasıl ki sosyokültürel antropoloji için protoantropolojik dönem Yunanlı Herodot’a kadar götürülebiliyorsa (Eriksen,2013:3), siyasal antropolojinin kökleri Aristoteles’e kadar geriye gidebilir. Siyasal antropoloji, Antik Yunan’a kadar uzanan siyaset ve siyasal problematiğinin etnografik veri ve metotlarla yeniden sorunsallaştırılmasıdır (Balandier,1972:18). Fakat bu sorunsallaştırma aynı zamanda sosyokültürel antropolojinin de kökeninde yer alır, çünkü sosyokültürel antropoloji ve siyasal antropolojinin gelişimi eşanlıdır. (Tezin 1.bölümünde tartışıldığı gibi) klasik dönemde Pufendorf, Grotius, Hobes, Locke, Hume, Rousseau sosyal düzen sorununu siyasal toplum sorunu olarak ele almış ve toplumun kökenini (aynı zamanda siyaset ve devletin kökenini) açıklamak için toplum-öncesi bir hipotetik doğal durum önermişlerdir. Siyasal antropolojinin çıkış noktası bu hipotetik doğal durumun etnografik veriyle nicelleştirmektir. Bu yüzden bu ihtisas alanının ortaya çıkışı doğal hukukun eleştirisine dayalı ve doğrudan sosyal düzen sorunuyla alakalıdır.

1861’de H.J.S.Maine’nin *Antik Hukuk* (Ancient Law) kitabında doğal hukuk ve insanlığın doğal durumu kuramlarını antropolojik yorumla eleştiren ve toplumsal düzenin kökenine dair antropolojik bir teori sunan ilk kişi oldu. Maine doğal hukuka

karşı *tarihsel yöntemi* önerdi ve toplumun (dolayısıyla siyasetin) kökenini tarih-dışı doğal durum kuramının spekülâtif temellerinden kurtarmaya çalıştı (Abeles,2012:21,22). Maine'in teorisi tıpkı Hobbes, Hume, Locke ve Rousseau gibi toplumsallığı siyasal olanla eşanlı kabul ediyordu. Maine'in ana tezi kan-bağına (linege-bonded) dayalı toplumsal örgütlenmenin toprak-bağına (land-bonded) dayalı siyasal örgütlenmeye evrildiğidir, yani siyasal eylemin kökenini *mekânsal yakınlığa* (local contiguity) dayalı toplumsal düzene geçişte yatar (2007[1861]:88).

Maine'nin teorisi insanlığın doğal durumu fikrine karşı ilk antropolojik meydan okumadır ve siyasal antropolojinin de bilimsel zemini oluşturur. Fakat J.Vincent'e göre siyasal antropolojinin 1879-1939 yılları arasındaki birinci dönemi L.H.Morgan ve J.W.Powell'in çalışmalarıyla başlar (1990:33-77). Birçoklarına göre siyasal antropolojinin gerçek kökleri L.H.Morgan'ın 1877'de yayınladığı *İlkel Toplum* (Ancient Society) kitabında aranmalıdır. Çünkü Morgan kendisi gibi evrimci olan Maine'den farklı olarak, toplumun *ilkel olandan* (primitive one) *daha gelişmiş olana* (more advanced one) ilerlediği hipotezini net şekilde ortaya koyar. Morgan'ın geçim türlerine (art of subsistence) yaptığı vurgu ve “vahşilikten barbarlığa, barbarlıktan medeniyete” geçişle ilgili evrimsel dizgisi antropolojik gelenekteki “avcı-toplayıcı toplum, tarım-toplumu, şehir-hayati” diziliminin de temel aksını oluşturur (Barnard&Spencer,1996:381). Bu perspektif, siyasal antropolojide etkinliğini hiç yitirmemiş hatta 1960'lara kadar temel yaklaşımı oluşturmuştur. Morgan'ın çağdaşı J.W.Powell'in çalışmaları ise etnografik tekniğe dayalı siyasal antropolojinin yöntemsel temellerine katkı sundu. Bir asker ve jeolog olan J.W.Powell'in Colorado Nehri bölgesinde yaptığı gözlemlere dayalı analizlerini birleştirdiği *The Exploration of the Colorado River and Its Canyons* (2016[1895]) katılımcı-gözlem tekniğinin ilk başarılı örneklerinden biriydi. Fakat Powell'in kültürel-tikelci bakışı dönemin hakim evrimci geleneğine muhaliftir. W.Powell'a göre “vahşilik gelişmemiş bir medeniyet durumu değildir; kendi kurumları, gelenekleri, felsefesi ve inançları olan farklı bir toplumsal durumdur” (Darrah,1951:256).

J.Vincent'in “siyasetin antropolojisini yapmak” olarak değerlendirdiği 1939'a kadar olan süreçte özellikle 1898-1918 yılları arasını siyasal antropolojinin gelişimi için “kolay olmayan yıllar” olarak tanımlar (1990:78). 20.yüzyılın ilk çeyreğine kadar süren bu dönemin karakteristiği Darwin evrimciliğinin etkisi altında doğal hukukun eleştirisine dayanan etnografik bir bakış açısının disipline egemen olmasıydı. Dolayısıyla ilk dönem siyasal antropologların ortak özellikleri evrimci gelenekten

gelmekle birlikte, H.J.S.Maine, L.H.Morgan, J.McLennan ve J.J.Bachofen gibi birçoğunun hukukçu olması yada B.Thomassen'in tespit ettiği gibi, antropolojiyi sosyolojiyle aynı ölçüde hukukla bağlantılı bir alan olarak görmeleridir (2008:265). Bu durumun sebebi, antik çağlardan kalan yazılı belgeler arasında en objektif kaynağın yasalar ve hukuk metinleri olduğu varsayımıdır (Abeles,2012:24). *Legal discourse* denilen bu yaklaşımı H.J.Maine'nin tezinde görmek mümkündür ve O'nun kitabına *Antik Hukuk* ismini seçmesi tesadüf değildir; siyasal antropolojinin ortaya çıkış itibarıyla doğal hukuk eleştirisine dayanmasının sonucudur.

Öte yandan ilk dönem siyasal antropoloji çalışmalarının odaklandığı toplumlarda, siyaset olgusunun din, akrabalık, iktisat gibi olgularla içiçe olması (Özbudun&Uysal,2012:120) sosyokültürel olanın açıklanmasında siyasal olanın varlığını açıklayıcı bir şema haline getirmektedir. Antropolojik olarak toplum ve kültür olgularının her ikisi için de siyaset ve siyasal ayırt edici özelliktir. Bu yüzden kültürü merkeze alan Amerikan antropoloji geleneğinde bile siyasal antropolojinin erken dönemlerde izlerine rastlamak mümkündür. Yine aynı sebeple, R.H.Lowie örneğinde olduğu gibi (1927[1964]), Britanya sosyokültürel antropolojisinden kültürelci kopuşun uzantısı olan tarihsel-tikelci (historical particularist) ve kültürel-göreceli (cultural relativist) çalışmalarda siyasal olgular kültürel olanın çözümlenmesinde önemli bir yer tutar.

Eski bir merakın yeni metotlarla canlanması olarak siyasal antropoloji, sosyokültürel antropolojinin genelinde olduğu gibi, etnografik yöntemle özdeşleştirilmiştir. Ancak bu yaklaşım siyasal antropolojinin bilimsel hedefini sadece farklı toplum ve kültürlerdeki ve daha önemlisi etnografik yöntemle gözlemlenebilir olan, siyaset ve siyasal olanı anlamak ve karşılaştırmak noktasına indirger. Ayrıca yaklaşım disipline, N.Allen'in "sosyokültürel antropolojinin amacının tanıyabileceğimiz bütün sosyokültürel formlarla entelektüel uzlaşmaya varmak olduğu" (James,2013:4) tanımına paralel bir bilimsel hedef yükler. Bu da etnografya-antropoloji içiçeliği tartışmasına geri dönmek olur. Oysa ki, bir toplumdaki siyasal sistemi, aktörleri, yapıları, güç ilişkilerini yada iktidar mekanizmalarını gözleme dayalı olarak analiz edip, toplumları karşılaştırmak ve sınıflandırmak, E.Schatz'ın sınırlarını net şekilde çizdiği ve siyasal antropolojiyle farklarını ortaya koyduğu siyasal etnografya (political ethnography) alanıyla ilgilidir (2009). Siyasal etnografya bir sosyal olgunun oluşum sebebi ve biçiminin bir bütün olarak algılandığı durumlarda, sebep-sonuç ilişkisinin açıklanması noktasında diğer tüm sosyal

bilimlerden daha fazla metodolojik katkı sunabilir (Tilly,2006:410) ve etnografik yaklaşım politik aksiyonların alışıldık ve sıra dışı boyutlarını inceleme fırsatı sunar (Joseph,vd,2007:2). M.J.Aranoff'un tespit ettiği gibi, bugün, “etnografyanın politik bilimlerin sınırlarını genişlettiği ve geniş bir normatif çalışma alanı sunduğu konusunda akademik bir konsensüs” vardır (Schatz,2009:f.xi). Ancak siyasal antropoloji siyasal etnografyadan farklı bir alandır ve siyasal bilimlere özgün bir yaklaşımı vardır. J.Vincent'in yerinde tespiti gibi, siyasal antropolojiyi diğer alanlardan ayıran en temel özelliği, yaptığı saha-çalışmalarını önceki saha-çalışmalarıyla birlikte sentezlemesi ve “okuma” alışkanlığıdır; yani teorik boyutun etnografyaya eşdeğer öneme sahip olmasıdır (Vincent&Nugent,2004:1). Dolayısıyla etnografik yöntem tek başına sosyokültürel antropolojinin bilimsel vizyonunu oluşturmadığı gibi siyasal antropolojinin de temel metodu olamaz. Hatta rutin anlamıyla siyaset ve siyasal olan artık modern etnografyanın bile gündeminden çıkmaya başlamıştır (Lauren,vd,2007:1).

Dolayısıyla siyasal antropoloji sadece farklı siyasal sistemleri antropolojik perspektiften karşılaştırmalı olarak incelemez aynı zamanda siyaset ve siyasal olanın doğası ve kökenini de araştırır. Siyasal antropolojide bu bilimsel hedefin varlığı “ötekinin siyasal sistemini inceleme” amacından bile önce gelişmiştir. İlk dönem siyasal antropologların (yada siyaset olgusuyla ilgilenen antropologların) 19.yüzyılda batılı olmayan izole toplumları incelemelerindeki temel amaç siyaset fenomeninin özünü ve kökenini kavramaktır (Balandier,1972:8). M.Gluckman birinci nesil antropologların neredeyse tamamının siyasetin özünü ve kökenini kavramaya çalıştığını söyler (1964:4). Benzer şekilde 20.yüzyılın başında J.W.Lapierre'in “iktidarın kökeni” ve J.Freund'un “siyasalın özü” çalışmaları da bu bilimsel hedefe yöneliktir. Bu yüzden C.N.Parkinson'un “siyaset teorileri çalışmaları sosyokültürel antropolojiye emanet edilmeli” çağrısı (1958:11) sadece karşılaştırmalı siyaseti antropolojinin konusu yapmayı değil; aksine siyasetin doğasını ve kökenini sorunsallaştıran siyaset teorilerini de antropolojik perspektiften çözümlemeye bir davet olarak görülmelidir.

Bu çerçevede Balandier'in tanımına atıf yaparak denilebilir ki; siyasal antropoloji, Aristoteles'ten itibaren var olan siyasetin doğasını ve kökenini kavrama ve ötekinin siyasal sistemini anlama çabasının 19.yüzyılda sosyokültürel antropolojinin gelişimi ile antropoloji sorunsalına ve bilimsel projesine dönüşmesidir.

Siyasal antropolojinin konusunun siyaset ve siyasal olduğu yukarıda ifade edilmişti; ancak siyaset ve siyasal olguları siyasal antropoloji için farklı sorunsallar ve perspektiflerdir (Kurtz,2001:9). Bu fark temelde paradigmatiktir; siyaset-odaklılık kurumlara ve yapılara yoğunlaşırken, siyasal-odaklılık süreçlere, aktörlere ve ilişkilere yoğunlaşır. Disiplinin gelişim tarihindeki paradigma dönüşümleri siyasal antropolojinin odak noktası, kavrayış biçimi ve araştırma-ilgisinin coğrafi konsantrasyonlarını değiştirmiştir. Daha da ötesi, aynı topluma farklı zamanlarda farklı paradigmalara bakan antropologların farklı sonuçlara ulaşmasına sebep olmuştur. Bu yüzden siyasal antropolojinin temel sorunsalları konusunu, disiplinin gelişim tarihindeki paradigmatik dönüşüm üzerinden analiz etmek daha doğru olacaktır.

Bilime paradigma (paradigm) kavramını kazandıran ve sosyal bilimlere yaptığı katkının fizikte Einstein'ın önemiyle karşılaştırılabilecek düzeyde olduğu düşünülen Thomas S. Kuhn (Güneş, 2003:25) paradigmayı "bir sorunun çözümü için üzerinde hemfikir olunan gelenekler ve kabul görmüş inançlar bütünü" olarak tanımlar. (Kuhn,1970:43-51). Türkçe'ye "değerler dizisi" olarak çevrilen paradigma metodolojiden farklı olarak yöntem ve yaklaşım bütünüdür. A.Bernard antropolojide kullanılan paradigmaları *senkronik* (synchronic, eşsüremlî), *diyakronik* (diachronic, ardsüremlî) ve her ikisinin kısmen özelliğini taşıyan *etkileşimli* (interactive) olarak üç grupta inceler (2000:9). İşlevsel, yapısal-işlevsel, kültür-mekan, eylem-aktör ve bilişsel paradigmalar senkronik; evrimci, difüzyonist ve tarihsel-tikelcili paradigmalar diyakronik paradigmaların başında gelir. Bu paradigmatik yaklaşım kabaca 1870-1970 yılları arasındaki bir asırda siyasal antropolijide siyaset ve siyasal odaklılığının belirleyicisi olmuştur ve bu odak kayması (bir sonraki başlıkta tartışılacağı üzere) disiplinin temel öznelerini de değiştirmiştir.

T.Lewellen 20.yüzyıl başlarında antropolojinin iki fundamental değişimle şekillendiğini söyler; bunlar evrim teorisinin ve metodolojisinin reddi ve Amerikan-Britanya antropolojisi arasındaki farkın genişlemesidir (2003:4,5). Bu farklılaşmanın sonucu olarak günümüzde antropoloji terimi Kuzey Amerika'da arkeoloji, lingüistik, biyolojik ve kültürel antropolojiyi kapsayan geniş bir bilim dalını tanımlarken; Britanya'da toplumu ve toplumsal yapıları inceleyen ve sosyolojiyle daha ilişkili bir çalışma alanı olarak sosyokültürel antropolojiyi çağrıştırmaktadır (Özbudun,vd, 2006:10). Lewellen'in reaksiyon dönemi olarak adlandırdığı 1930'lara kadar süren bu dönemin siyasal antropolojinin gelişimi açısından iki önemli sonucu vardır. İlki

disiplin-içi metodolojik dönüşümünün sonucunda evrimci geleneğe alternatif olarak *tarihsel-tikelcilik* (historical particularism) ve *kültürel-difüzyonizm* (cultural diffusionism) paradigmalarının gelişimi; ikincisi Amerikan-Britanya antropolojik gelenekleri arasındaki farkın artması sonucu Britanya’da sosyokültürel antropolojinin araştırma ilgisinin giderek siyasal antropolojinin müstakil bir alt-disiplin olarak ortaya çıkmasını sağlayacak alanlara kaymasıdır.

Bu geçiş döneminde iki önemli açılmadan söz edilebilir: İlki evrimciliğe ve holistik yaklaşıma metodolojik yanıt olan tarihsel-tikelciliğin öncüsü ve Amerikan antropolojisinin kurucusu F.Boas’ın 1910’da *Irk, Dil ve Kültür* (Race, Language and Culture) ve 1911’de *İlkel İnsanın Zihni* (The Mind of Primitive Man) kitaplarıyla ortaya koyduğu *kültürel-görecelik* (cultural relativism) perspektifinin doğmasıdır. (Boas’ın çalışmaları doğrudan siyasal antropoloji altında değerlendirilemese de, bu alana ciddi paradigmatic katkılar sunmuştur.) İkinci ve daha önemli açılım ise antropolojiye B.Malinowski’nin *katılımcı-gözlem* (participant observation) yöntemini ve Radcliffe-Brown’un *yapısal-işlevsellik* (structural functionalism) paradigmasını kazandırmasıdır.

F.Boas’ın itirazı sosyokültürel antropolojideki *bütüncül-tikelci*, *evrensel-göreceli*, *evrimci-ilerlemeci* gibi ikilemlerinden “*bütüncül-evrimci-evrenselci*” geleneksel yaklaşıma alternatif olarak *tikelci-ilerlemeci-göreceli* yaklaşımı sunması yönüyle önemlidir. Amerikan antropolojisinin doğuşuna kadar Britanya geleneğindeki hakim paradigma evrimci (ve evrenselci) ve bütüncül (holistik) yaklaşımdır. Bütüncül yaklaşımın kökeni antropolojinin diğer disiplinlerden analitik izolasyonu düşüncesine dayanır. H.Hauser ve F.Simian sosyolojinin karşılaştırmalı yöntemi ile tarihin monografik işlevsel yöntemi farkı üzerinden, tarih ve sosyolojiyi birbirinden ayıran ilkeleri ortaya koyduğu gibi (Levi-Strauss,2012:17); Durkheim etkisiyle Radcliffe-Brown’ın öncülük ettiği sosyokültürel antropolojiyi tarih ve sosyolojiden ayıran bir analitik izolasyondan söz etmek mümkündür.¹⁹ Bu izolasyon yaklaşımının sonucu olarak 20.yüzyıl başında sosyoloji ve antropolojide *bütüncül yaklaşım* (holistik paradigma), gelişmeye başladı (Cohen,1969:216). Sosyal-kültürel antropolojinin ilk paradigması olarak kabul edilebilecek olan bütüncül yaklaşım, öznenin niteliğini

¹⁹Farklı bir tartışmanın konusu olmakla birlikte analitik izolasyon meselesi sosyokültürel antropolojinin bilimsel vizyonunun gelişiminde önemli bir yer tutar; öyle ki 20.yüzyılda da etkinliğini korumuş bu yaklaşım derinleşerek, psikolojik-süreçsel yaklaşımda sembol ve sembolik davranış konu alan çalışmalarda bile sosyal-psikoloji ayrımı görülecek boyuta ulaşmıştır (Cohen: 1969:216).

kavramak için birbiriyle ilintili ve eklektik birimlerin bir arada incelenmesini öngörmektedir. Bu paradigmanın sınırlarını ilk kez J.C.Smuts, konuyu evrimle birlikte ele aldığı kitabında çizer (1927) ve holistizmi materyalizm ve spiritüalizmle aynı damarda bir evren teorisi olarak açıklar (Smuts,1927:120-121). Smuts, aslında kavrayışsal olarak Durkheim'den beri var olan bir paradigmayı sistemleştirir. Holistizm tikelciliğin zıttı olarak tümelci bir yaklaşımdır ve toplum, kültür, din, siyaset gibi konuları ve tikel özneler ile büyük sosyal yapıları bir bütün olarak algıladığı için, siyasal antropoloji gibi ihtisas alanlarının ortaya çıkmasını geciktirmiştir. Bu yüzden siyasal antropolojinin paradigmatic doğuşu, antropolojide holistik yaklaşımın etkisini yitirmesiyle ve daha tikel öznelerin sorunsallara dönüşmesiyle mümkün olmuştur.

Bütüncül-tikelci ikilemine paralel olarak evrimci-ilerlemeci ikilemi siyasal antropolojinin doğuşunda aynı etkiye sahip değildir; zira F.Boas'ın kültüralist antropoloji geleneğine rağmen siyasal antropolojide, Amerikan ekolü de dahil olmak üzere evrimci paradigma etkinliğini yitirmemiştir. Bu yüzden (ve bir önceki bölümde detaylı tartışıldığı için) evrimci paradigma ve sosyal evrimciik konusu yeniden ele alınmayacaktır.

20.yüzyılın ilk çeyreğindeki ikinci önemli açılım B.Malinowski'nin Trobriand Adaları'ndaki ünlü araştırmasında katılımcı-gözlem metodunu geliştirmesi olmuştur. İncelenen toplumun içine girme, parçası olma ve hatta dilini öğrenme tekniklerini antropolojiye kazandıran Malinowski'nin yöntemi sosyokültürel antropolojinin metodunda devrim yaratmıştır. 1930'ların sonlarında tüm Britanyalı antropologlar O'nun yöntemini takip etmiştir (Lewellen,2003:6), bu yüzden bazıları O'nu sosyokültürel antropolojinin kurucusu olarak kabul eder (Aman,2015:41-43). Fakat Malinowski'nin siyasal antropoloji alanının gelişmesine katkısı, Malinowski İşlevselciliği olarak da adlandırılan kendine has işlevselci yaklaşımla, toplumu organik bir bütün olarak kavrayıp (Aman,2015:37-38) onu oluşturan her bir parçanın bütün içindeki rolünü analiz etmesidir. Kökeni Durkheim sosyolojisine dayanan işlevselciliği antropolojiye uyarlayan Malinowski modern işlevselciliğin kurucusu olarak bilinir (Bohannon&Glazer,1972:274). Malinowski'nin 1920'lerde geliştirdiği yaklaşım toplumsallığın temel bileşenini anlamaya çalışan Britanyalı sosyolog ve antropologların temel paradigmasına dönüşür (Barnard,Spencer,2002:377) ve 1970'lere kadar sosyoloji ve antropolojideki etkinliğini korur. K.Davis 1957'de işlevselciliğin artık geçerliliğini yitirdiğini savunduğu makalesinde "30 yıldan fazladır işlevselciliğin sosyolojinin ve antropolojinin ana yöntemi oldur" der (1957:758).

M.Fortes “hiçbir gelişigüzel tanımın ve yöntemin üzerinde, Britanya sosyokültürel antropolojisinin temel metodu ve teorisi olan fonksiyonalizmden daha fazla uzlaşmadığı” yorumunu hatırlatır (Davis,1957:758).

İşlevselcilik, H.Sepencer’ın “farklılaşma” kavramı, V.Pareto’nun “hareket halinde denge” fikri, R.K.Merton’un “sapma kuramı” ile açılıma uğradı (Aman,2015:40). 1950’lerde T.Parsons sosyal sistem kuramıyla “eylemin sosyal sistemini” başlangıç noktası kabul ederek işlevselci paradigmayı geliştirip genişletti (1991[1951]:1); ancak 1960’larda İşlevselcilik; işlev kavramının belirsizliği, toplumsal dengeyi abartarak çatışmayı görmezden gelmesi ve toplumda “baskının” da denge yaratabileceğini dikkate almaması ve statükoyu desteklediği sebepleriyle eleştirildi (Aman,2015:39). M.Gluckman’ın kurucusu olduğu Manchester Okulu, Malinowski işlevselciliğini indirgemeci olmakla suçladı (Lewellen, 2003:9) ve işlevselciliğin vurgu yaptığı toplumsal denge ve istikrar kavramına karşı; normlardaki çelişkilere ve davranışlar ile kurallar arasındaki farklara odaklı çatışmacı kuramı savundu (Özbudun, vd.,2006:170). Frankfurt Okulu ve E.O.Wright, C.W.Mills, P.Bourdieu’nun da aralarında bulunduğu çatışmacı kuramın temsilcileri (Wallace&Wolf,2012:117-130) de işlevselciliğe benzer eleştiriler yöneltti. Bu eleştiriler ve alternatif kuramlarla işlevselcilik 1960’larda aşındı ve gözden düştü (Davis,1959:757).

1980’lerin ortasında J.C.Alexander, N.Smelser ve N.Luhman’ın öncülüğünü yaptığı, hem mikro hem makro işlevsel analiz yaparak sadece denge değil çatışmayı da kapsayan, T.Parsons’un moderniteyle ilgili iyimserliğini bir kenara bırakmış ve daha sola kaymış bir tür işlevselcilik olan yeni-işlevselcilik (neofonksiyonalizm) gelişti. J.C.Alexander bu yeni işlevselciliği, orijinal kuramları eleştirmesi fakat eleştirdiği kuramlardan bazı parçalar içermesi ve tek bir tutarlı şekilden çok birbiriyle rekabet eden parçalardan oluşması yönüyle Marksizme benzetmiştir (Wallace&Wolf,2012:68). Ancak yeni-işlevselci paradigma siyasal antropolojide ve daha genelde sosyokültürel antropoloji içinde Malinowski işlevselciliği gibi etkin bir yer tutmadı ve bu paradigmayla disiplini etkileyecek başat bir kuram geliştirilemedi.

Britanya antropolojisinin en önemli isimlerinden olan A.Radcliffe-Brown Malinowski işlevselciliğini Durkheim sosyolojisiye sentezleyerek (Eriksen,2013:53) yapısal-işlevselci (structural functionalism) paradigmayı geliştirdi ve sosyokültürel antropolojiye yeni sorunsallar ve çalışma alanı kazandırdı. Yapısalcılık temelde “yapıyı” oluşturan birimlerin bütünlüğüne (holistik paradigmaya), değişim/dönüşüm

esasına ve yapının tüm bileşenlerinin yapının ortak kurallarına göre belirlenmesi anlamına gelen “özde-düzenlemesi” esastır (Nar,2014:32) fakat Redcliffe-Brown için Levi-Strauss’a göre sosyal yapı ve sosyal ilişkiler birbirinden daha ayırışık olgulardır (Redcliffe-Brown,1940:3) bu yüzden yapısalcı değildir ama Malinowski işlevselciliğini de eleştirir ve kendini anti-işlevselci olarak tanımlar (Redcliffe-Brown,1949:321). O’nun yaklaşımı her iki paradigmanın senzeti ve bir orta noktasıdır. Radcliffe-Brown toplumları tarihten izole olarak senkronik inceler ve toplumu oluşturan sosyal yapı ve işlevlerine odaklanır. O’nun yaklaşımında “sosyal yapı” kavramı önemli bir yer tutar ama bu kavramı “sosyal olgu, veri, data” anlamında genel bir içerikte kullanır, bu yüzden toplumsal yapıyı tarif etmek için “yapısal biçim” terimini tercih eder (Özbudun, vd,2006:121). Radcliffe-Brown tarafından sürdürülen Durkheimci ampirik yaklaşım ve tümelci bakış sosyolojide olduğu kadar antropolojide de etkin bir paradigmaya dönüştü; hatta antropolojideki işlevselciliğin bilimsel temelini oluşturdu (Radcliffe-Brown,1952:178). Bireylerin kendi aralarındaki ve toplumsal kurumlarla ilişkilerine odaklanan işlevselci yaklaşımdan farklı olarak yapısal-işlevselcilik; bireyin toplumsal düzen içindeki yeriyle ilgilenmesi yönüyle Durkheim sosyolojisiyle alakalıdır (Özbudun,2006:112). Bu yüzden başta Radcliffe-Brown olmak üzere Britanya yapısal-işlevselcileri Durkheimci senkronik yaklaşımın ayak izlerini takip ettiler. Fakat Radcliffe-Brown’un Britanya antropolojisinde paradigmatic katkısı öylesine etkili olmuştu ki, Malinowski’yle birlikte O’nun çizgisi Britanya antropolojisinde çağdaş çalışmaların tamamını etkiledi. Özellikle, F.G.Bailey’in dikkat çektiği gibi yapısal-işlevselcilik siyasal antropoloji alanının gelişimi olmuştur (Kurtz,2001:12).

1930’ların ortasında Britanya antropoloji geleneğinin nispeten dışsal sayılabilecek sebeplere dayalı olarak araştırma ilgisi yön değiştirdi ve Britanyalı antropologlar Pasifik ve Güney Amerika toplumları yerine Afrika’ya yöneldi. Britanyalıların Afrika’ya yönelişi, tıpkı ilk etnografya müzelerinin uluslaşma sorunu yaşayan Almanya ve Avusturya-Macaristan’da kurulması (Eriksen,2013:22) ve Alman entelijansiyasında halk kültürü (völkische) çalışmaları Almanya’nın geç uluslaşma sürecini destekler nitelikte olduğu gibi yada Kuzey Amerika’da yok olmak üzere olan yerli halk kültürlerinden dolayı Amerikan antropoloji geleneğinde kültür çalışmalarının yoğunlaşması gibi (Özbudun vd. 2006:11) Britanya’nın kolonyal genişleme eğilimiyle bağlantılıdır. Bu yüzden D.Lewis’in ve antropologlar ile inceledikleri insanlar arasındaki ilişkilere dikkat çekerek antropolojinin ortaya çıkışı

ile Avrupa'nın kolonyal genişlemesinden arasında bir bağ kurar (1973:591) ve Wallerstein antropolojinin geleneksel konusunun "batının kalıcı sömürgecilik ilişkisi kurabileceği batılı olmayan toplumlar" olduğunu söyler (2003:78-79). Bu yüzden genel kabul siyasal antropolojinin konusunu batılı olmayan toplumlardaki siyasal sistemleri incelenmesi olarak (Özbudun&Uysal,2012:120) düşünür. Fakat 20.yüzyılın kolonyal eğilimleri, Avusturalya ve Pasifik'te küçük, yalıtılmış, hortikültüralist toplumlar üzerine monografiler yazan (Özbudun&Uysal,2012:119) Britanyalı antropologları Afrika'da çok daha büyük sosyal yapıları olan gelişmiş sosyal düzenlerle karşı karşıya getirdi. Yani bir anlamda sömürgecilik ilişkisi kurulamayacak türden halklar da batılı antropologların ilgi alanına girmeye başladı. Tam da holistik antropolojinin etkisini yitirmeye başladığı bir dönemde Malinowski işlevselciliğinin particularist bakış açısının etkisiyle; antropologlar Afrika'da daha önce ilgilenmedikleri iktidar, otorite, hegemonya, direniş, statü, prestij gibi konuları araştırmaya yöneldi (Özbudun&Uysal,2012:120).

1940larda bu yönelimin sonucu olarak, Malinowski-Radcliffe-Brown çizgisini takip eden Britanyalı antropologlar R.Firth, M.Fortes ve E.Evans-Pritchard modern siyasal antropolojinin ilk eserlerini Afrika'da yazdılar. Hepsi 1940 yılında yayınlanan Evans-Pritchard'ın *The Nuer* ve *Anuak'ların Politik Sistemi* (The Political Systems of the Anuak) ve M. Fortes ile birlikte yazdıkları *Afrika Politik Sistemi* (African Political Systems) kitapları modern siyasal antropoloji disiplinin ilk çalışmaları oldu ve J.Vincent'in ifadesiyle "siyasal antropoloji dönemi" başlamış oldu. Evans-Pritchard her iki eserinde de siyasetin ortak doğasının her toplumda benzer kurumlar/süreçler üreteceğini savunan 19.yüzyıl evrimci antropologların genel tezini çürütmüştür ve yerine farklı siyasal yapıların kategorik-kavranmasına dayalı taksonomik bir yaklaşım geliştirmiştir. Erken dönem yorumsalcı olarak da kabul edilen Evans-Pritchard kısmen evrimci kısmen etno-merkezci bir bakışa sahipti; zira ilkel terimini toplumsal olarak uyarlayan ve *ilkel toplum* (primitive society) kavramını ilk kullanan (ve bunun talihsiz bir seçim olduğunu itiraf eden) kişi O'dur (1951:7). Fakat Evans-Pritchard'ın eserlerinde yapısal-işlevselciliğin tikelci bakışı aşması, siyasal antropolojiye *ön-yorumsalcılığı* ve *tipolojik yaklaşımı* (typological approach) kazandırmıştır. Bu durum temelinde Afrika'da sui generis siyasal örgütlenme ve iktidar kullanım biçimleriyle karşılaşmasının da büyük etkisi vardır. Ancak O Radcliffe-Brown ve Malinowski çizgisini bir adım ileri taşıyarak, siyasal antropolojiye

içerik ve yöntemsel olarak diğer tüm antropologlardan çok daha fazla katkı sunmuştur ve bu ihtisas alanının müstakil bir kimlik kazanmasını sağlamıştır.

Gulbenkian Raporu'na göre 20. yüzyılda sosyal bilimleri içerik ve metot bağlamında etkileyen en önemli olaylardan biri olan İkinci Dünya Savaşı bitimiyle, Avrupa ve Amerika'da savaş-sonrası (post-warism) düşüncesinin sonuçlarından biri sosyal bilimlerdeki araştırma ilgisinin siyaset ve siyasala yoğunlaşması olmuştur (2012[1995]). Bunun sonucu olarak antropolojinin saha-çalışmalarındaki ilgili yeniden Afrika'dan Latin Amerika ve Asya toplumlarına kaydı. Eşzamanlı olarak 1950lerde disiplinin kendi içindeki metodolojik evrimi ve paradigma arayışı yapısal-işlevselciliğe alternatif arayışları başlattı (Lewellen,2003:8). Radcliffe-Brown'un ölümü üzerine takipçisi Britanyalı antropologlardan M.Fortes ve J.Goody O'nun çizgisini sürdürmeye devam ederken; R.Firt Malinowski antropolojisindeki bireyciliğe odaklanarak bireysel eylemin toplumsal yapılara etkisi merkezinde süreçsellığe (processive) yöneldi (Özbudun, vd.2006:308); J.Needham ve E.Leach ise Levi-Strauss yapısalcılığını süreçsellığe taşıyarak yapısal-süreçselliliği (structural-processive) geliştirdi. Yapısal-işlevselcilikte merkezi bir öneme sahip toplumsal denge ve süreklilik olguları yerine (Aran,2015:67); E.Leach toplumların zamanla değişebilirliği esasına dayalı süreçselliliği öneriyordu ve bu yaklaşımını ilk kez *Political Systems of Highland Burma* (1954) kitabında uyguladı. Aynı dönemde J.Middleton ve D.Tait *Tribes Whithout Rulers* (1958) kitabında sosyal düzene aktörlerin rolleri ve ilişkileri üzerinden analiz ederek, bireyin eylem ve seçimlerine odaklı *eylem-aktör merkezli* (agency-driven) paradigmanın ilk önemli eserini sundu. Çağdaşları F.Barth "insanlar arasındaki etkileşimin, paylaşılan normlar uyarınca nasıl tedricen düzenlenip konvansiyonelleştiğini" açıklamak için (Özbudun, vd.,2006:167) transaksyon kavramına başvurdu (1959) ve sınırlı bir paradigma olsa da transaksiyonalizm, eylem-aktör merkezli yaklaşımın süreçselciliğe kaymasında bir ara form rolü oynamıştır. J.J.P.Maquet ise "politik ilişkiler, sosyal tabakalaşma, feodal ilişkiler"dan oluşan üç modelli siyasal süreçselliliğe dair analitik bir metoduyla, "faillerin rollerle özgül içeriklere ulaşması" bağlamında (Balandier,1972:42) süreçselcilik ve transaksiyonalizmin sentezini yaptı.

Fakat bu alternatif girişimlerin hiçbiri siyasal antropoloji geleneğinde yapısal-işlevcilik gibi kitlesel bir kabul görmedi. 1950'lerin ikinci yarısında, bir yandan dünyada yaşanan yeni gelişmelere dayalı dışsal sebepler antropoloji biliminin genelinde ve siyasal antropolojide bir dönüşüm baskısı yaratıyordu; diğer yandan

geleneksel çizgisi dağılan siyasal antropolojinin içine girdiği metodolojik ve paradigmatik açmaz giderek içinden çıkılmaz bir hal alıyordu. Bu genç alt-disiplini kimlik kargaşasına girdi ve 1950'lerin ortasından 1960'ların ortasına kadar antropologlar siyasal antropolojinin ana öznesinin ne olduğunu yeniden tartışmaya başladı (Vincent,1990:314). Bu dönemde bu alanda çalışan antropologların her biri farklı paradigmalara ve sorunsallara yöneldi. 1959'da D.Easten "henüz siyasal antropoloji diye bir şey yok ve çok temel sorunlar çözülmedikçe de olmayacaktır" (1959:210) diyerek yaşanan süreci özetledi; çünkü gözlemlediği antropologlar, 60'ların başında halen daha siyasetle dolaylı olarak ve etkilediği sosyal kurumlar üzerinden ilgileniyordu (Easton,1959:212). Söz konusu dönemde, siyaset-odaklı siyasal antropoloji çalışmaları yok denecek kadar azdı; genel eğilim siyasal olanla ilgiliydi. C.Seymour-Smith, D.Easten'a benzer şekilde, dönemin antropolojik çalışmalarının önemli bir bölümünü oluşturan siyasal analizlerin, genellikle akrabalık, din, ekonomi gibi diğer olguların üzerinden yorum yaptığına dikkat çeker (1986:226).

1960 yılını Amerikan ve Britanya antropolojisinde dönüm noktası olarak gören W.James, antropolojinin bu tarihten sonra kendi içinde siyasal bir özeleştiriyi yaptığını ve kolonyal dönem muhafazakar işlevselliğine alternatifler aradığını söyler (2013[2003]:20). Esasen 1920'lerden itibaren başlayan ve 2.Dünya Savaşı sonrasında pik noktasına ulaşan sosyal bilimlerde siyasallaşma eğilimi, antropolojiyi de geçici bir süre insan bilimlerinden uzaklaştırmıştı (James,2013[2003]:21). 1960'lardan sonra antropoloji egzotik konular yerine dünya işleriyle ve küresel konularla ilgili olmaya başladı (MacClancy,2002) ve siyasal antropolojinin gündemi egzotik toplum ve kültürler değil siyasetin özü ve karşılaştırmalı siyasal sistemlere dönüştü. Tüm sosyal bilimlerde siyasete ve siyasal olana yönelen bu abartılı ilgi antropolojiyi de doğrudan etkiledi. Tüm bu gelişmeler antropolojiyi zorunlu bir dönüşüme soktu ve antropolojide yeniden egzotik olana bir yöneliş başladı. Edebiyat-sanat, tarih-arkeoloji, sosyoloji-kültür kavramlarının birbirine giderek yaklaşmasıyla, sosyal ve kültürel antropoloji arasındaki fark 1960'larda yeniden kapandı (James,2013[2003]:15). Ve 1940'lardan itibaren antropolojideki önemi giderek artan siyaset sorunsalı bir süreliğine gözden düştü.

Yeni-evrimcilik (neoevolutionism) ile antropolojideki evrimci geleneğin yeniden ihyasının sonucu olarak 1960'larda siyasal antropolojide evrimci kuramlar yeniden yükselişe geçti. T.Lewellen yerinde bir tespitle bu dönemde "siyasal evrim ile siyasal kategorizasyonun (classification) eşanlamı olarak kullanılmaya

başlandığını” söyler (2003:10). J.Vincent, 1960larda yeni-evrimcilik, kültürel tarih teorisi, politik ekonomi, yapısalcılık, eylem teorisi ve süreçsel teoriyle siyasal antropolojinin bilimsel olarak sona geldiğini fakat üçüncü dünya ülkeleri, yeni-emperyalizm, işçi hareketleri Afrika ve Latin Amerika’da kapitalizm gibi konularla yeni çalışma sahalarına genişlediğini söyler (1996). Bu genişlemenin ilk önemli ürünleri olan E. Service’in *Primitive Social Organization* (1962) ve M.Fried’in *The Evolution of Political Society* (1967) kitapları; evrimci, taksonomik ve nedenselliğin çözümlenmesinden çok sınıflandırmaya odaklanmış çalışmalardı. Aynı dönemde 1966’da V.Turner, M.Swartz ve A.Tuden’in *Political Anthropology* kitabını yayınlaması disiplinin geleceğini yeniden şekillendirdi ve 1960’ların ikinci yarısından itibaren siyasal antropolojiye olan ilgi tekrar artmaya başladı. Her ne kadar paradigmatik bir konsensüs sağlanamasa da, siyaset ve siyasal sorunu antropolojik vizyonun yeniden ilgi odağı oldu. Ve 1969’a gelindiğinde 200’den fazla antropolog CV’sinde siyaseti bir ilgi alanı olarak beyan ediyordu (Vincent,1990:313).

Siyasala artan ilgiyle birlikte paradigmatik dönüşümler 1970’lerde de siyasal antropolojiye yeni özneler ve çalışma alanları yaratmaya devam etti. Bu döneme etki eden iki önemli paradigmatik açılımdan ilki; 1954-1974 yılları arasında siyasal antropoloji için geleneğin anlaşılması güç hale getirdiği bir dönem olarak kabul eden J.Vincent’in tespit ettiği gibi; Vietnam Savaşı’nın bitişiyle birlikte politik antropologların Üçüncü Dünya ülkelerine yönelmeye başlaması (1990:310,311) ve Soğuk Savaş’ın etkisiyle Marksist yorum siyasal antropolojide de giderek artmasıydı. M.Fried ve E.Leacock’un çalışmalarıyla birlikte, E.Service’in *Origins of the State and Civilization* (1975) kitabı 1970’lerdeki bu Marksist yönelişin önemli çalışmalarındandır.

1970lerdeki ikinci önemli paradigmatik açılım yapısalcılığın yeniden yükselişi olmuştur. 70’lerde siyasal antropolojiye teorik bakış hakimdi ve James W. Lett, Richard L. Warms, R. Jon McGee, Joan Vincent gibi paradigmatik çalışan antropologların yaygın paradigması yapısalcılıktı (Kurtz,2001:10). Öte yandan aynı dönemde M.Foucault, J.Derrida ve P.Bourdieu’nun çalışmaları Fransız post-yapısalcılığını siyasal antropolojiye taşıdı. Bunlar arasında P.Bourdieu’nun Cezayir Berberi’lerinin Kabyle toplumu üzerine yaptığı çalışmalar post-yapısalcılık ve Marksist yorumun sentezi olması (1979) 1970’lerde siyasal antropolojideki trendi yansıtmaya yönüyle önemlidir.

Fakat tek başına yapısalcılık, siyasal antropolojiyi bir çıkmaz sokağa sokmuştur; çünkü yapısal incelemeler siyaset-odaklı çalışırken siyasal-odaklılığı gözden kaçırmakta ve siyasal antropolojide incelediği tüm sosyal olguları siyasallaştırma eğilimi göstermekteydi. Antropoloji ve siyasal bir paradoks olarak gören B.Thomassen, 1980'lerin başında antropolojinin birçok öznesinin (ırk, cinsiyet, kimlik, soy vb.) başına "siyasal" sıfatı koyarak siyaset bilimini farklı disiplinlerle sentezlemenin genel bir eğilim olduğuna dikkat çeker. B.Thomassen, mevcut yaklaşımları içi-boş paradigmlar olarak görürken; post-yapısalcılığa kadar siyasal antropolojide paradigmatic sorunun devam ettiğini düşünür (2008:263). İşaret ettiği sorun yapısalcılığın kısırdöngüsüdür ve nitekim siyasal antropolojideki bu kısırdöngü 1980'lere kadar sürmüştür. S.L.Seaton ve H.J.M.Classen'in bu kısırdöngüden sıyrılıp 1979'da *Political Anthropology: State of the Art* kitabını yayınlamasıyla siyasal antropolojinin paradigma arayışı sona yaklaşmış oldu ve yeni bir dönemi başlattı.

Antropolojinin post-modernizm ve feminizmle açılıma uğramasıyla, paradigmatic yaklaşımlar da güç kaybetmeye ve sosyokültürel antropolojinin çalışma alanları giderek birbirine yaklaştırmaya başladı. Siyasal antropoloji 1970'lerin sonlarında paradigmatic arayışını tamamladı ve 1980'lere gelindiğinde simgesel, bilişsel, feminist antropolojinin gelişimiyle, disiplinin ilgi alanı genişledi ve sayısı gittikçe artan çok-paradigmatic çalışmalar giderek alt-uzmanlık alanlarını birbirine yaklaştırdı. Antropolojik ilgi bu kez yeniden egzotik olandan uzaklaşıp daha dünyevi ve küresel konulara yöneldi. Siyasal antropoloji ise 1970'lerde yakaladığı yükseliş trendini sürdürerek sosyokültürel antropolojinin başat alt-disiplini olmaya devam etti. J.Vincent'in bile kısa ömürlü bir alt-ihtisas alanı olarak gördüğü siyasal antropoloji (1996:428), Soğuk Savaş dünyasının bakış açısından kurtulup küresel olana yöneldiğinde tıpkı sosyokültürel antropolojinin tamamında olduğu gibi *dünyevi-aleni olanla* daha ilgili hale geldi. Egzotik ve izole olan yerinde, modern ve küresel olanın yeni çalışma sahasına dönüşmesiyle, siyasal antropolojini diğer sosyal bilimlere sunabileceği veriler de artmıştır. J.Spencer "siyasal antropolojiye neler oluyor?" diye sorduğu kitabında, gözden düşmüş gibi görünen bu alt-disiplin 1980'lerde yeniden gelip antropolojinin merkezine oturduğunu itiraf eder (2007:1).

Temel sorunsallar ve araştırma ilgisi noktasında 1960'larla başlayan siyasal antropoloji ve sosyokültürel antropoloji yol ayrımı, metot ve paradigma noktasında 1980'lerde de devam etmiştir. Araştırma sınırlarının silikleştiği, paradigmatic

yaklaşımların aşıldığı ve uzmanlıkların mikrolaştığı çağdaş antropolojide her iki alan birbirinden net şekilde ayrıldığı yada kaynaştığı noktaları tespit etmek hiç de kolay değildir. Ancak şu kesindir ki; siyasal antropolojinin bir ihtisas alanı olarak gelişim tarihi, 1980'lerde yeniden sosyokültürel antropolojinin odak noktasına oturmasıyla tamamlanmıştır. Ve sosyokültürel antropolojinin bu gözde alt-disiplini, değişen ve küreselleşen dünyada siyaset ve siyasalı sorunsallaştırmaya devam etmektedir.



2.2 ANTROPOLOJİNİN KONUSU OLARAK İKTİDAR

Tezin 1.bölümünde giriş yapıldığı üzere siyasal antropolojide düzen bir örgütlenme ve güç kullanımı sorunudur ve antropolojinin konusu olarak iktidar bu bağlamda ve siyasal antropolojinin bir konusu olarak tartışılmalıdır. Bu çerçevede iktidar en genel tanımıyla siyasalla ilgili olan güçtür, gücün siyasallaşmış halidir ve dolayısıyla sadece siyasal ile birlikte açıklanabilir. Siyasal örgütlenme ise iktidarın belirleyicisi olduğu düzendir ancak bu düzen bir sosyal düzen formu değil, düzen nosyonunun siyasal antropolojideki doğrudan karşılığıdır. Her türden düzen bir yönüyle siyasal örgütlenmedir, dolayısıyla tüm sosyal düzenlerde siyaset ve iktidar vardır. Bu yüzden iktidar, siyaset biliminin olduğu gibi siyasal antropolojinin de ana öznesidir ve siyasal örgütlenme olgusuyla birlikte düşünülmelidir.

Tüm siyasal antropoloji çalışmaları doğrudan yada dolaylı olarak iktidarı konu alır çünkü siyaset ve siyasalın olduğu her yerde iktidar vardır. Bu yüzden siyasetin özünü (doğasını) ve kökeni kavramak, aslında iktidar ve iktidarın belirleyicisi olduğu düzeni kavramak denilebilir. Bu yüzden disiplinin ortaya çıkışından itibaren iktidar tüm siyasal antropoloji çalışmalarının gizli öznesi olmuştur ve A.Cohen dikkat çektiği gibi siyasal antropologlar aslında kompleks sosyal yapılardaki güç ilişkileriyle ilgilenmiştir (Seaton&Claessen,1979:31). Antropolojide Amerikan kültüralist kopuşundan sonra devlet antropolojisinin gelişiminde iktidar gizli özne olmaya devam etmiştir. Özellikle yapısalcılığın aşıldığı ve Malinowski-Radcliffe-Brown çizgisinin süreçselci ve eylem-aktör merkezli paradigmaya dönüştüğü 1950lerden sonra, güç ve güç ilişkileri siyasal antropolojinin açık öznesi konumuna geldi. J.Vincent'in siyasal antropolojide paradigmatic konsolidasyonun sağlanması olarak işaret ettiği 1974'ten sonra (1990:388) ise antropolojik çalışmalar doğrudan güç konusu üzerine yoğunlaşmaya başladı (Huagaard&Ryan,2012:61). 1980'lerin başında ise güç konusunu devlet ve iktidar bağlamı dışında sembolik ve simgeleme yönüyle ele alan yeni yaklaşımlar ortaya çıktı (Thomassen,2008:263). Siyasal antropolojideki iktidar öznesinin konumu tüm paradigmatic değişimlere rağmen hep aynı kaldı çünkü disiplinin varlık-sebebi olan siyaset ve siyasalı anlama sorunu iktidarı anlamaktan geçiyordu.

İktidar olgusunu tartışmak için önce kavramsal sınırlarını net çizmek gerekir; bunun için de iktidarın çoğu kez muadil anlamda kullanıldığı *otorite* ve *egemenlik* kavramlarıyla sınırını belirlemek önemlidir. Hepsi epistemolojik olarak

temelde güce dayalı ve gücün türevi olan bu kavramların iktidarla doğrudan bağlantıları vardır ancak iktidarın kavramsal çerçevesi daha geniştir. En başta iktidar bir siyasal güç (politic power) olarak değil “siyasalla ilgili olan güç” olarak tanımlanmalıdır. Zira iktidar içinde siyasal güç taşır ancak doğrudan siyasal güçle özdeş değildir çünkü her siyasal güç iktidar değildir. Modern devlette bir baskı grubunun da siyasal aktör olarak sahip olduğu belirli bir siyasal gücü olabilir. İngilizce’de “politic-power”dan farklı olarak “power-politic” ile daha geniş anlamda iktidarın ifade edilmesinde olduğu gibi, iktidar siyasalla ilgili olan en geniş güç olgusudur. Bu geniş kavramsal sınırı ifade etmek için ortaçağ siyaset ve hukuk felsefesinde iktidar için Roma Hukukundaki *potestas* kavramı kullanıldı. *Potestas* bugün hala sınırları muğlak bir kavram olarak görünse de, iktidarı tanımlamak için siyasal güçten daha kapsayıcıdır.

Potestas, Roma siyaset ve hukuk teorisinde Senato ve *prudentes*’in (yüksek-yargıçlar) gücüne karşı *magistrate*’lerin²⁰ (cumhuriyet dönemi imparatorlarının) sahip olduğu gücü ifade eder. *Prudentes*’lerin sahip olduğu güç *auctoritas* sosyal olarak tanınan bilginin tezahürü iken, *potestas* sosyal olarak tanınan gücün tezahürüdür ve her iki kavram bir ikilem oluşturur. *Potestas-auctoritas* ikilemi ortaçağ siyaset ve hukuk felsefesinin de özünü oluşturur. Papa 1.Gelasius 494 yılında Bizans İmparatoru 1.Anastasius’a yazdığı *Famuli Vestrae Pietatis* adlı mektupta (Bjork,2010) (aynı zamanda *Duo Sunt*²¹ olarak da bilinir) bu iki kavrama atıf yapar ve bu mektupta ilerde Salisbury’li John tarafından derinleştirilecek *çift kılıç kuramı’nın* temelini atar. Gelasius’a göre Hristiyan-ülkesi prensler (monarşi) ve rahipler (kilise) tarafından yönetilir ve kilisenin sahip olduğu geleneksel güç *auctoritas*’tır, buna karşılık monarşinin sahip olduğu güncel-güç *potestas*’tır (Robinson,1905:72-73). Gelasian Doktrini olarak da bilinen bu kuram *potestas-auctoritas* ikilemini Aydınlanmaya kadar batılı siyaset ve hukuk felsefesinin iktidarın kaynağı tartışmasının merkezine yerleştirmiştir.

Potestas-auctoritas ikilemi epistemolojik olarak otorite kavramının kaynağıdır; *auctoritas*’tan türeyen otorite meşru-güç veya meşru-iktidar anlamındadır (Bealey,1999:22-23). Çift kılıç doktrini iktidarı otoritenin karşısına yerleştirerek, iktidar ve otoriteyi gücün iki farklı tezahürü olarak sunar. Bu tarihsel arka-planından dolayı çağdaş anlamda iktidar ve otorite kavramları birbirine oldukça

²⁰ Magistrate’ler consul ve praetor görevleri olmak üzere iki kişi ve görevden oluşur.

²¹ Duo Sunt: Latince “there are two” anlamına gelen cümle.

yakın içerikte kullanılmaktadır; ancak bu yaklaşımda her otorite bir güçken, her güç otoriteye dönüşmeyebilir yani meşrulaşmayabilir. Otorite en genel anlamda R.Sennet'in ifadesiyle "güçlü ile zayıf arasındaki fiili etkileşimdir" (2014[1980]:39) ancak yaygın kullanımı itibarıyla otorite temelde gücün meşruiyetiyle ilgili bir kavramdır ve güce bu meşruiyeti veren (yani gücü haklılaştıran) gücün kaynağı ve başkalarınca kabul görmüş olmasıdır. Bu yüzden Weber ilk olarak kaynağına göre gücü tasnif eder ve kaynağı yasa olan *legal-ussal otorite* (legal-rational authority), kaynağı gelenek ve toplumsal yapılar olan *geleneksel otorite* (traditional authority) ve kaynağı kişinin kendi özellikleri olan *karizmatik otorite* (charismatic authority) olmak üzere üç tip otoriteden söz eder (1946[1919]). Weber'e benzer şekilde French ve Raven ise gücü kaynağına göre 5'e ayırır, bunlar " (1)kişinin bir kuruluştaki pozisyonu ve görevi gereği sahip olduğu *legal güç* (legitimate power) veya bireysel güç, (2)kişinin bireysel karizması ve başkalarını cezbetme yada sadakat oluşturma yeteneğine dayalı *referans güç* (referent power), (3) kişinin beceri ve uzmanlığından yada bir kuruluşun bu beceri ve uzmanlığa duyduğu ihtiyaca dayalı *uzmanlık gücü* (expert power), (4) kişinin başkalarını terfi, izin, ücret vb. şeylerle ödüllendirme yeteneğine dayalı *ödül gücü* (reward power) ve (5) kişinin ödülleri düşürme ve alıkoyma yeteneği ile diğer kişiler üzerinde yarattığı korkuya dayalı *zorlayıcı güçtür* (coercive power) (1959: 259-269). Tüm bu kaynaklar gücün meşruiyetinin ilk boyutudur; kaynağı belli olan güç haklı güç olarak otoriteye dönüşmüş olur.

Meşruiyetin ikinci boyutu ise gücün başkalarınca kabul görmesidir. Bu bağlamda Weber gücü (macht) sosyal bir ilişki içindeki bir aktörün kendi iradesini gerçekleştirebilecek konumda olma olasılığı (1978[1922]:53) olarak tanımlar ve buna bağlı olarak *hakimiyet* (herrschaft) veya otorite ise, grubun bir emri yerine getirebilme olasılığıdır. Yani Weber'e göre güç ona itaat edenler olduğu anda otoriteye dönüşür. O halde iktidar otoriteden farklı olarak kaynağı belirsiz ve başkalarınca itaat edilmeyen (yada itaat edilip edilmediği belirsiz olan), haklılığı üzerinde bir kanaat olmayan güç konumundadır. Bu kavramsal ayrım önemlidir çünkü güçle bağlantılı üçüncü kavram egemenliğin (sovereignty) çıkış noktası da bu ayırmada yatmaktadır. Sözlük tanımıyla, otorite meşru-güç veya meşru-iktidar ise; egemenlik belirli bir teratoryadaki otoritedir (Law,2018). Ancak bu teratorya sadece toprak sınırı değil belirli bir insan topluluğu anlamı da kapsayan bir alan (space) anlamındadır. Buna göre otoritenin teratoryal olarak sınırlandırılmış formu olarak egemenlik; hukuk teorisinde olduğu gibi "ülke ve millet" olgularıyla birlikte modern

devletin üç temelinden birine dönüşür (Gözler,2001:108). Egemenlik kavramını ilk kez kurumsallaştıran J.Bodin egemenliğe “sınırsız (mutlak), bölünmez (devredilmez) ve sürekli” vasıflarını yükler (Bodin,1955[1576];Saygılı,2014). Yani egemenlik belirli bir toprak ve insan topluluğu üzerindeki sınırsız, bölünmez ve sürekli bir meşru güçtür yani otoritedir.

Fakat iktidar-otorite-egemenlik kavramlarının geleneksel sınırlarında önemli bir sorun vardır: otorite Weber’ci anlamda “başkalarınca itaat edilen kaynağı belli güç olarak” çerçevelendiğinde “itaat edilmeyen yada itaat edilmeden varlığı açığa çıkan bir güç var mı?” sorusu sorulabilir hale gelecektir. Yada gücün tüm formlarının bir kaynağı ve o güce itaat edenler yok mudur? İtaat neden sadece otoritenin ayırt edici bir özelliğidir? Yada itaatin görüngüleri nedir veya olmak zorunda mıdır?

Güç itaat üzerinden tezahür eder ancak güç ve itaat paradoksal olgulardır çünkü itaati yaratan şey güç olduğu gibi, gücü yaratan da itaatin varlığıdır. E.Tarnow’un hava korsanlarıyla ordudaki komutanlar arasında kurduğu ilişkiyle gösterdiği gibi; güç ona itaat eden bir grubun varlığıyla mümkündür, itaat oldukça güç artar, itaat azaldıkça güç de azalır (2002:13-15). Gücün ona sahip kişilerin içsel özellikleriyle alakalı olmadığını düşünen G.Sharpe’a göre de gücün kaynağı ona itaat eden tebaadan gelir (2010[2002]:17-23). Swat Pathanları’ndaki liderlik konumunu inceleyen F.Barth, liderliğin transaksiyon yoluyla izleyicilerin bağlılığından oluştuğunu ortaya koyar (1959). Burada dikkat edilmesi gereken nokta iki farklı öznenin varlığıdır: güce sahip olan (lar) ve ona itaat eden (ler). Ancak güç ve itaat arasındaki temel fark, gücün var olması (yada görüngüleri) için güç sahibinin somut olmasına ve/veya gücün bir insanda tezahür etmesine gerek yoktur. Kutsallık örneğinde olduğu gibi, çoğu güç bir insan yada canlı bedeninde tecessüm etmeden de itaat yaratabilir ve daha önemlisi “var” kabul edilir. Sadece güç sahibinin özne olarak somutluğu değil, gücün itaatten başka bir eyleme dönüşmesine de gerek yoktur çünkü itaat gücün varlığının sadece özne boyutuyla değil eylem boyutuyla da kanıtıdır. Yani güç öznde ve eylemde tezahür etmeden de sadece itaatle algılanabilir ve daha önemlisi itaat fiili ve itaat edenler olmaksızın güçten söz edilemez. Bu itaat ve/veya tahakküm bazı durumdaki Bourdieu’cu anlamda “bedenleşebilir” (Köse,2016:192) yada soyut olarak da kalabilir. Hitit Kralı 2.Murşili’nin MÖ.1321-1291 yılları arasında ülkesinde 20 yıl boyunca kontrol altına alınamayan ünlü veba salgınını bitirmek için tanrılara yalvardığı ünlü veba duasındaki sesleniş güç-itaat ve güç-itaat eden ilişkisinin en sembolik metinlerinden

biridir. Kral Murşili tanrılara seslenişinde mealen şöyle der: “eğer herkes öldürse size kim kulluk edecek?”²² Kral Murşili'nin tanrılara (gücün tezahür etmeyen sahiplerine) yakarışı, gücün itaate muhtaç olduğunun 3300 yıllık yazılı bir örneğidir.

Bu bağlamda itaat sadece otoritenin değil her türden gücün ortak özelliğidir ve hatta güçten söz edebilmek için gerek şarttır. Weber'in otoriteye dair geleneksel yaklaşımında atladığı nokta, itaat olmadıkça gücün tezahür edemeyeceği yani itaatsiz bir gücün sadece bir potansiyel olarak (Weber'in ifadesiyle “olasılık” olarak) kalacağı gerçeğidir. Weber bu düşüncede yalnız değildir, gücü başkalarını etkileme olasılığı olarak kavrayan birçok yaklaşım vardır (Handgraaf,2008:1137). Fakat tezahür etmemiş gücün olasılığını saptamak yada itaat ilişkisine dönüşmemiş bir güç potansiyelinin varlığından söz etmek ne kadar mümkündür? Weberci anlamda gücün dışa-vurumu gücün varlığının başladığı nokta ise, itaat fiili olmayan hiçbir güç formu yoktur; o halde her türden güç Weberci anlamda otoritedir.

Diğer taraftan gücün kaynağının belirgin olması yada olmaması gücün meşrulaşması için belirleyici bir kriter olamaz. Bir babanın çocukları üzerindeki gücünün kaynağı biyolojik hiyerarşilerdir; bir alfa kurdun sürüsü üzerindeki gücünün kaynağı doğadır veya işgalci bir devletin ele geçirdiği bir şehir nüfusu üzerindeki gücünün kaynağı ordusudur. Her gücün bir kaynağı vardır ve eğer Weberci anlamda kaynağı gücün meşruiyet düzeyini belirliyorsa, her türden gücün az veya çok meşruluğu olduğundan yada gücün kendi meşruiyetini yaratabileceğinden söz edilebilir. Burada temel ayrım gücün kaynağının doğa veya sosyokültürel olması ise, baba ve çocukları arasındaki güç ilişkisi her iki bağlamda da değişmez yada bir orduyu işgalci veya fatih yapan fark *de jure claim*'in varlığı ise, bu fark işgal edilen topraklardaki gücüne duyulan itaatin varlığını değiştirmez. Unutulmamalı ki Julius Sezar Rubikon'u geçtiğinde sadece iktidarı değil otoriteyi de ele geçirmişti.

Güç, tıpkı kutsal gibi, sadece görüngüleri üzerinden algılanabilir ve ölçülebilir bir gerçekliktir ve varlığı tek başına meşruiyet için yeterlidir; zira her güç ilişkisi itaate dayanır ve her gücün bir kaynağı vardır. Bu yüzden otorite kavramı, Roma'da gücün iki farklı tezahürü olarak başlayan ve çift kılıç kuramı ile kilisenin kavramsal-sündürme ile yarattığı zorlama bir düalizmin sonucudur. Kavramın ödünç alındığı Roma siyaset ve hukuk teorisinde, cumhuriyet döneminde güç potestas ve

²² Murşilinin veba duası ve metin analizi için bkz. Alparslan, Metin, *2.Murşili ve Dönemi*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2006

auctoritas olarak bölünmüşlüğüne karşı olarak, imparatorluk döneminde *imperium* (emperyal) kavramı kullanılmıştır. İmparator (emperior) kelimesinin de kökeni olan *imperium* kavramı “mutlak güç” anlamına gelir (Hornblower&Spawforth,1996:751-752), yani gücün bölünmüşlüğüne bir tür birleştirilmesidir. Bu yüzden otorite bölünmüş gücün bir formu olarak düşünülmelidir ve geleneksel kavramsal sınırlılıkları içinde, farklı düzeyleri olmakla birlikte her güç bir otorite olarak kabul edilebilir çünkü itaat görmeyen bir güç, tapınılmayan bir kutsal gibi varlık-amacını yitirmiştir ve ona artık güç denemez.

Peki her türden güç otorite ifadesi ise, aynı zamanda her güç iktidar ifade eder mi? Başka bir deyişle tüm güç ilişkileri siyasal mıdır? Bu soruya net bir cevap vermek için “siyasal”ın sınırlarını çizmek gerekir. Siyasal olan en geniş ifadesiyle siyasetle alakalı olandır ve siyasetin en genel tanımı ise J.Freund’un ifadesiyle “hükmetme ve itaat ilişkisidir” (2004[1965]:104). İktidarın siyasalın ana öznesi olmasının sebebi de bu hüküm-itaat ilişkisini yaratan güç olmasıdır yada bu ilişkiyi yaratan güç olduğu için ona iktidar denilmesidir. Ancak bir şeyi siyasal olarak tanımlamak için ve her türden güce iktidar denilebilmesi için salt hüküm-itaat ilişkisi olması yeterli midir? Cevap elbette ki “hayır” olmalıdır. Ancak Freund’a benzer şekilde M.Foucault da “iki kişinin olduğu her yerde iktidar vardır” der (1993[1976]:99); yani O’na göre iki kişinin olduğu her yerde siyasallık vardır veya başka bir ifadeyle her türden güç ilişkisi siyasaldır. Ancak kavga eden iki çocuk arasındaki güç ilişkisinin siyasal bir tarafı yoktur; uçak kaçırarak bir hava korsanı ve yolcular arasındaki ilişkide veya bir aslan ve avı arasındaki ilişkide siyasetten söz edilemez. Dolayısıyla bu ilişkiler siyasal değildir. Siyasal bu kadar yalın kavramak, tıpkı otorite kavramında olduğu gibi, siyaset ile gücün tezahürünü eşdeğer hale getirmek olacaktır. Oysa ki her türden hüküm-itaat ilişkisinin siyasal olmadığı açıktır. Ancak Foucault’yu destekler durumlar da vardır: Robinson Crusoe ve Cuma arasındaki ilişki Foucault’cu anlamda iki kişilik bir iktidar ilişkisi ifade eder çünkü bu ilişki ıssız bir adada iki kişilik bir düzen içindedir; dolayısıyla Robinson Crusoe Cuma üzerinde sadece güç sahibi değil aynı zamanda iktidar sahibidir de. Bir çocuğun ev halkına dahil olmasıyla birlikte anne-babasıyla kurduğu güç ilişkisi evin içindeki düzenle ilgilidir; bu yüzden ebeveynlerinin çocuk üzerindeki gücü evin sınırları dahilinde iktidardır. Keza köle ve efendisi arasındaki güç ilişkisi de bir düzen içindedir.

Siyasal olan güç kullanımını diğer güç kullanımlarından ayıran bu ilişkinin neden kurulduğuyla alakalıdır. O halde denilebilir ki; siyasalın tek belirleyici özelliği ona içkin bir gücün varlığı değildir; aynı zamanda bu gücün (ve güç ilişkilerinin) uğruna tezahür ettiği bir düzenden de söz etmek gerekir. Yani sadece düzenle alakalı olan güç iktidardır çünkü sosyal düzen, Radcliffe-Brown'ın ifadesiyle bir tür "inşa edilen güç düzenlemesidir" (Balandier,1974:41). Çünkü Lapierre'in dikkat çektiği gibi daima siyasal iktidar ile (daha genel anlamda güç ile) sosyal inovasyon arasında bir korelasyon vardır (1968:351). Ancak her güç ilişkisi bir düzen inşa etmez veya bir düzen içindeki her türlü güç kullanımı düzenin kendisiyle alakalı değildir ve böyle bir amacı taşımak zorunda da değildir. Bu yüzden siyasal olan gücü tanımlarken "sosyal düzenin idamesi için kullanılan güç" olarak (Middleton&Tait,2004[1958]:1) daraltmak daha yerinde olacaktır. Siyaset (politika) kelimesinin etimolojik kökeni olan Yunanca *politika*'nın şehir anlamına gelen *polis* kelimesinden türediği ve "şehirle ilgili işler" anlamına geldiği düşünülürse; siyaset ve siyasal olgusu köken itibarıyla doğrudan düzenin varoluşsalılığı ve sürdürülmesiyle bağlantılıdır. Siyasal-olan düzene dair güç kullanımının kaçınılmaz bir sonucudur. H.Barclay'ın da işaret ettiği gibi "bir yapı ve düzene sahip olan toplumlar güç ve iktidar problemiyle uğraşmak zorunda kaldıklarından siyasete de karışırlar" (2008[1990]:24). Fakat C.Mouffe'nin yaptığı ayırmada olduğu gibi, "siyasal" insan topluluğunun asli ögesini ifade ederken; "siyaset" yaratılmış bir düzenin kurum ve pratiklerini ifade eder (2005:9); bu bağlamda asli olan düzendeki siyasal öz'dür; her düzen içinde siyasal bir öz taşır. (Tezin 1.bölümündeki düzen tartışmasına atıf yapılarak denilebilir ki;) *Düzen içinde parçanın bütüne göre konumlanması ve bu konumunu bütünü oluşturan telosa göre korumasıyla ilgili olan her şey siyasaldır.*

Dolayısıyla denilebilir ki; herhangi bir olguya siyasal vasfını yükleyen şey o olgunun düzenle bağlantılı olup olmadığıdır ve buna bağlı olarak gücü siyasallaştıran (yani gücü iktidara dönüştüren) ana unsur düzenle bağlantısıdır. İktidar düzenin varoluş ve sürdürülmesiyle ilgili olan güç olarak tanımlanabilir.

Peki düzen için güç kullanımı insan-türü için bir sosyokültürel evrensel midir? Siyasalın evrensel bir doğası/özü var mıdır? İnsanın mutlak bir biyolojik türdeşliği ve asgari düzeyde sosyokültürel evrenselliğinden söz edilse bile, insanın siyasal doğasından bahsedebilmek için, siyasetin yani bir sosyal düzene dayalı güç ilişkilerinin, istinasız tüm sosyokültürel yapılarda gözlemlenebilir olması gerekir. Siyasetin doğası/özü (evrensel asıl matrisi) konusunu da ilk tartışmaya açan

Aristoteles'tir; Aristoteles ahlaki bir amaç olarak sırtına yüklediği siyasetin doğasına iyicil bir anlam vermiştir. İronik şekilde 15.yüzyılda siyasetin doğasından ahlaki çıkarmakla eleştirilen Machiavelli'ye kadar siyasetin doğası siyaset ve hukuk felsefesinin temel sorununa dönüşmemiştir ve ilk kez Machiavelli *Prens* (Hükümdar) kitabıyla kendinden önceki tartışmalardan farklı olarak doğrudan siyasetin doğasını (özünü) tartışmıştır (1921[1532]). O, Aristoteles'e zıt olarak siyasetin doğasına, bir tür iktidar pragmatizmi olarak sayılabilecek ahlak-dışı bir anlam yüklemiştir. Machiavelli'den 19.yüzyılda doğal hukukun eleştirisi olarak ortaya çıkan sosyokültürel antropolojiye kadar siyasetin doğası sorunu, siyasal toplumun ve devletin doğuşu tartışmalarının yanında ikinci planda kalmıştır.

Siyasal antropolojinin sadece ötekinin siyaset ve siyasalını anlama çabası olmadığı, bununla birlikte "ilkel" ötekinden hareketle siyasetin ve siyasalın evrensel özünü ve kökenini anlamayı hedeflediği yukarıda ifade edilmişti. 19.yüzyılda tüm sosyal bilimlerdeki M.Eliade'nin ifadesiyle "ilk özlemi" ve "evrensel asıl matris belirleme" çabası (2015[1969]:57) siyasal antropoloji için de geçerlidir. Bu yüzden ortaya çıkışı itibariyle siyasal antropolojinin varlık-amacının siyasetin özü ve kökenini anlamak olduğunu söylemek hiç de abartı olmaz. 20.yüzyılın ikinci yarısında bile J.W.Lapierre'in "iktidarın kökeni" (1968) ve J.Freund'un "siyasalın özü" (1964) çalışmalarıyla aynı eğilimin devam ettiği söylenebilir. Ancak M.Gluckman, neredeyse tamamı siyasetin özünü ve kökenini kavramaya çalışan birinci nesil antropologları siyaset sorununu dikkate almamakla eleştirir (1964:4). Bu anlaşılabilir bir durumundur zira birinci nesil sosyokültürel antropologlar için siyaset bir medeniyet sorunuydu, evrensel bir fenomen değildi. 20.yüzyılın başında siyasetin evrensel bir fenomen olarak kavranmasıyla antropolojik ilgiyi siyasetin gerçek özünü ve kökenini anlamaya yaklaştırdı fakat 2.Dünya Savaşı'na kadar olan dönemde siyaset olgusu antropolojinin evrensellik-görecelilik ikilemine sıkışmıştı. Ancak siyaset fenomeninin tek bir evrensel teoriyle açıklanıp açıklanamayacağı yani evrensel bir fenomen olup olmadığı sadece 20.yüzyılın başlarına ait bir tartışma değildi; Sovyetler Birliğinin çöküşünden sonra da sosyal bilimlerin başat sorununa dönüşmüştü (Aronoff&Kubik,2013:1).

Siyasetin evrensel bir fenomen olup olmadığına dair tartışmalar 3 başlık altında kategori edilebilir. (1)İlki siyasetin evrensel bir doğası olduğunu ve bunun farklı toplumlarda ortak yapı ve süreçler ürettiğini savunan yaklaşımdır. Siyasal örgütlenmenin kökenini kan bağından toprak bağına geçişte gören H.J.S.Maine'in

kuramı (2007[1861]:88) ve her toplumda devletin tohumları olduğunu savunan R.H.Lowie'nin görüşleri (1964) bu kategoriye örnektir. (2)İkinci görüş, siyasetin doğasının evrenselliğini ancak farklı toplumlarda farklı yapı ve süreçler ürettiğini savunan görüştür. Siyaseti bir *erek* (telos) olarak gören ve siyasetin doğasının toplumdan topluma değişmeyeceğini savunan (Balandier,1972:2) fakat siyasetin ortak doğasının ürünü olan yapılar, organizasyonlar, sistemler, süreçler, aktörler ve ilişkilerin toplumdan topluma farklılık gösterebileceğini kabul eden P.Ricoeur'un görüşleri ve J.W.Powell, Radcliffe-Brown, P.Clastres, Evans-Pritchard, J.Malinowski'nin çalışmaları bu kategori altında değerlendirilebilir. (3)Üçüncü ve son kategori, siyasetin evrensel bir doğasının olmadığını ve her toplumda farklı yapı ve süreçler ürettiğini savunan görüştür. Siyasal organizasyonun belirli grupların ayırt edici özelliği olan sıra dışı bir şey olduğunu söyleyen F.J.Teggart'ın görüşleri (1918:79) ve M.Mauss, M.Fried, E.Service ve E.Leacock'un kuramları bu kategori altında değerlendirilebilir.

Tüm yaklaşımlar devlet olsun yada olmasın, her toplumda belirli bir siyasi örgütlenme ve iktidar kullanma mekanizması olduğu konusunda mutabıktır. Hatta iktidarla ontolojik sorunu olan anarşist kuram bile siyaseti yada siyasi örgütlenmeyi reddetmez (Barclay,2010:25). Anarşist ekolde St. Simon'un savunduğu gibi anarşi bir düzendir, anarşizm düzen yada siyasal örgütlenme karşıtı değildir; temel itirazı iktidar kullanımı ve enstrümanlarıyla alakalıdır. M.Talyor komünde devletsiz olarak yani merkezileşmiş iktidar olmaksızın sosyal düzeni inşa eden bir işleyişten (mekanizmden) söz eder. Buna göre, komün insanların ortak inanç ve değerler altında bir araya gelişi, insanlar arasındaki ilişkinin doğrudan ve çok yönlü (many-sided) olması ve genelleşmiş karşılıklılık (generalized reciprocity) esasına dayanır (Taylor,1982:25-33). Ancak bu durum komünde bir siyasal örgütlenme yoksunluğu yada düzen bağlamında bir güç kullanımı (yada güç ilişkisi) olmadığı anlamına gelmez. Tüm bireylerin eşit olduğu, Clastres'çi anlamda "iktidarın dikeyleşmediği" toplumlarda dahi Foucault'çu anlamda bir güç ilişkisinden söz etmek mümkündür; düzeni oluşturan tüm bireylerin siyasal corpus'ta eşit konumda olması güç kullanımını gerçeğini ortadan kaldırmaz. Bu yüzden siyasal evrensel bir fenomendir çünkü 150 yıllık etnografik saha-çalışmalarının ortaya koyduğu en açık sonuç, insan-türü sosyokültürel farklılaşmalarına rağmen istinasız olarak bir düzen içinde yaşar ve bu düzen içinde güç kullanır. Bu güç kullanımı, çatışma, uzlaş, zor, rıza, ilişki, mücadele şeklinde tezahür edebilir. Ama kaçınılmaz olan R.Dahrendorf'un da

dikkat çektiği gibi bu güç mücadelesi toplumun temelinde yer alır (1959[1957]). Yani sadece güç ile düzen arasında Weberci anlamda seçkisel yakınlık yoktur, aynı zamanda neden-sonuç ilişkisi bağlamında ve diyakronik bir korelasyon da vardır.

Düzen nosyonu güçle ilişkili olduğu için ve iktidar en genel ifadesiyle “siysalla ilgili güç” olarak tanımlanabildiğine göre; siyasal antropoloji açısından düzen sorunu siyasal bir sorundur ve her düzen bir tür siyasal örgütlenmedir ve kaçınılmaz olarak içinde bir iktidar kullanımı barındırır. Bu yüzden (tezin 1.bölümünde de ifade edildiği gibi) *düzen sorunu siyasal antropoloji için siyasal örgütlenme ve iktidar kullanımı sorunudur.*

Ancak burada ince bir ayırmadan söz edilebilir: güç tek başına düzenin telosu olamaz, güce iktidar sıfatını veren gücün, düzenin varlık-amacı olması değildir. (Tezin 3.bölümünde tartışılacağı üzere) Sosyal düzenin varlık-amacı ve varoluşunun güçten bağımsız bir yönü vardır, bu yüzden güç düzende tezahür ettiğinde siyasallaşır ve iktidara dönüşür; düzen nosyonunu yarattığı için değil. Tekil olarak bir düzeni kuran güç de kurucu iktidar olarak kabul edilebilir ancak olgusal olarak iktidar düzen nosyonunun creatio ex nihilo ortaya çıkışının kaynağı değildir. Dolayısıyla siyasal ve iktidar düzen bağlamı içinde oluşan ikincil olgular olarak kabul edilmelidir.

Düzen bağlamında güç kullanımının insan-türü için evrensel bir fenomen olarak kabul etmek, siyasalın türdeş bir olgu olduğunu varsayarak tüm insan-türü için genellemek demektir. Yani siyasal Aristoteles’çi alanda insanın *doğası gereği* (case of nature) sahip olduğu bir olgu olarak karşımıza çıkar. Peki ama insan evrensel bir fenomen midir yada başka bir değişle insan doğası diye bir şey var mıdır? Aslında bu soru insanın biyolojik kökeninin sorunsallaşması ve materyalist evrimci yorumun gelişimi ile 19.yüzyılda sorulmaya başlandı ve sonucunda insan ırkları (human species) düşüncesinin doğuşuna sebep oldu. İnsan ırkları fikri insanın biyolojik çeşitliliğini tartışmaya açmıştı. Aslında bu tartışmanın kökleri 18.yüzyıl sonlarında Vahşi Çocukların keşfinin devam ettiği dönemde batılı seyyahlar 18.yüzyılda Etiyopya ve doğu Hindistan mağaralarında yaşayan insana benzer kör varlıklar rapor etmeye başlamalarına dayanır. Bu varlıklar, Carolus Linneaus tasnifinde tanımladığı şekliyle, Mala dilinden gelme Orang Outang yani orman insanı (person of the forest) olarak adlandırıldı (Barnard,2004:19). Orman İnsanları, Vahşi Çocuklardan farklı olarak, insandan farklı bir tür-varlık olarak kabul edildi ve

değerlendirildi ancak gerçekte bunlar bir maymun türü olan orangutanlardı. Yeni bir maymun türü keşfettiğinin farkında olmayan batılı seyyahların anlatımlarıyla, 18.yüzyıl Avrupa düşüncesinde bilimsel bir hominid (insanimsı) fikri gelişti. Hatta J.J.Rousseau ve Lord Monboddoo Orang Outang'ları insan olarak kabul etti ve Rousseau bunları doğal insan (natural human) olarak adlandırdı (Barnard, 2004:21). Orang Outang'ların keşfiyle birlikte insanın birden çok ırktan oluşup oluşmadığı yada birden çok çeşit bir tür-varlık olup olamayacağı tartışılmaya başlandı ve insanın biyolojik çeşitliliği sorgulandı. Aynı yüzyılın sonunda Geoffray St.Hilaire tür (species) ve çeşit (variety) kavramlarını yeniden tartışmaya açarak, klasik doğal teolojinin (natural theologian) "türlerin yaratılıştan farklı olduğu ve değişmezliği" tezini eleştirdi. St.Hilaire'i takiben doğal teolojinin "her canlının yaratıldığı şekilde kaldığı" düşüncesine C.Darwin'in öncülü sayılabilecek ve her birine atıfta bulunduğu W.C.Wells ve W.Herbert'tan, çağdaşları M.Naudin, J.Herschel ve B.Powell'a kadar birçok biyolog, zoolog ve botanikçi itiraz etti ve "çeşitlerin farklı koşullarda türlere dönüştüğü ve türlerin koşullara bağlı olarak evrimleştiği" tartışılmaya başlandı (Darwin,2012 [1859]:5-12). 1851'de H.Freke bir adım daha ileri giderek bütün organik varlıkların bir ilk-biçimden (archetype) türediğini iddia etti ve The Origin of Species by Means of Organic Affinity (1861) kitabında bu kuramını sistemleştirdi. C. Darwin insan ırkının bu ortak ilk-biçimden bir çeşit olarak ortaya çıkan ve zamanla türe dönüşen primatların bir alt-çeşidi olarak uzun bir evrim sürecinin sonunda doğal seçimle (natural selection) farklılaşıp bugünkü formuna ulaştığını savunarak insanın biyolojik kökeni için evrensel bir açıklama geliştirdi (Darwin, 2012 [1859]). İnsanın evrim sürecini primatlarla bir tutan Darwin, insanın diğer tüm canlılar gibi bir ilk-biçimden türediğini savundu. Bu, doğal teolojinin Tanrısını deus otiosus konumuna itmek demektir ve tıpkı 4 asır önce hukuk felsefecilerinin doğal hukuk kuramıyla insanın sahip olduğu hakları (tin)Tanrı'nın lütfu olmaktan soyutladığı gibi; türlerin değişebilirliği fikri de maddeyi Tanrı'dan soyutlanmaya başlamış oldu.

Esasen Darwin'den önce insanın biyolojik kökeninin monogenesis (tek-soylu) mi polygenesis (çok-soylu) mi olduğu tartışılmaktaydı. Bu biyolojik-soy tartışmalarının tamamı insanın farklı ırklardan oluştuğunu kabul ediyordu; asıl sorun bu ırkların tek bir kökten mi yoksa birçok kökten mi türediğiydi. Hepsi tıp doktoru olan J.C.Prichard, T.Hodgkin, T.F.Buxton gibi isimler insan ırkının monogenesis olduğunu savunmuştur; buna karşılık anatomist R.Knox ve J.Hunt gibi isimler insan ırkının polygenesis olduğunu iddia etmiştir. Monogenesist düşünürlerden

J.C.Prichard *Researches into the Physical History of Man* kitabında ırklar (races) kavramını kullanır ve yeryüzünde farklı insan ırklarının olduğunu kabul eder ancak bunların hepsinin tek bir kaynaktan geldiğini savunur (1847:3). Polygenesist R.Knox ise, insanlar arasında tarihsel olarak gözlenen farklılıkların ulus (nation) kavramıyla değil ırkla (race) bağlantılı olduğunu savunur (1850:59) ve insan ırklarının her birinin farklı bir orijinden geldiğini iddia eder.

19.yüzyıldaki insan ırkları düşüncesi etnik bağlamda bir farklılığa değil, insan türünün (species) kendi içinde çeşitleri (variety) olduğu ve çeşitler arasında doğal eşitsizlik olduğu varsayımına dayanan biyolojik bir ırkçılıktır. Bu yönüyle evrimciliğin faşizme bilimsel bir dayanak oluşturduğu eleştirisi haklılık kazanır. Bu fikrin prototipi J.J.Rousseau'nun eşitsizliğin kökeni (origin of inequality) üzerine yazdığı *Discourse upon the Origin and Foundation of the Inequality among Mankind* kitabında bulunabilir (1754). İnsan türü içinde eşitsizliğe inanan Rousseau, bu eşitsizliği zeka ve kas gücü farkları gibi doğal eşitsizlikler (natural inequality) ve toplumundan kaynaklı olarak oluşan yapay eşitsizlikler (artificial inequality) olarak iki kısımda inceler ve Orang Outang örneğinde olduğu gibi insan türünün birden çok çeşidi olduğunu kabul eder. Ancak biyolojik anlamda insan çeşitliliği düşüncesi post-Darwinist bir düşüncedir. İronik şekilde bu fikir evrimciliği eleştiren Amerikan antropolojisinin kurucusu F.Boas'ın düşüncesinde de görülür. Boas *The Mind of Primitive Men* kitabında kültür-ırk ilişkisine dikkat çeker ve ırkın ilkel insanın analiz edilmesi gerekten iki kontekstten birisi olduğunu savunur (1944 [1911]:18).

İnsanın ırksal çeşitliliğinin tartışıldığı bu dönemde A.Bastian insanlığın psişik birliği (psychic unity of mankind) kuramını ortaya atmıştır (Eriksen,2013:22), buna göre insan doğasının bir boyutuyla bir ve benzerdir ve kültürel farklar yüzeyseldir. Bastian'ın yaklaşımında insan-türü psişik olarak türdeşdir bu yüzden diğer farklılıklar ikincil konumdadır. Geleneksel evrimcilikten bu yönüyle ayrıştığı için K.P.Köpping Bastian'ın kuramının Aristoteles'çi entelekhēia (entelechy) kavramı etrafında açıklanabileceğini düşünür (2005:47-59). Evrimci olsun yada olmasın Bastian'ın bakışı, ilkel olan örneklemden hareketle evrensel yasalara ulaşma eğilimi için gereken zemini sağlamıştır. Zira insanın biyolojik türdeşliğini savunan ve insan ırkları çeşitliliğini kabul eden 19.yüzyıl geleneksel evrimci yaklaşım için, insan tür-varlık olarak farklı alt-çeşitlerden oluşturuyorsa, "ilkellere" bakarak "modernleri" açıklamak için ilkel ile modern arasında kurulması gereken minimum düzeyde türdeşlik bağına ihtiyaç vardır ki, Bastian'ın psişik türdeşliği tam da bu bağ

sunmaktadır. Benzer bir türdeşlik Levi-Strauss'un evrensel insan vizyonunda da görülebilir (1961:62).

19.yüzyıl biyolojik ırkçılığı 20.yüzyılın başlarında F.Boas'ın kültür-ırk ilişkisinde olduğu gibi etnik ve kültürel ırkçılığa dönüşmüştür. Ancak etnik ve kültürel ırkçılığın da biyolojik temelleri vardı. Çünkü tarihsel farklar kültürel üstünlükleri yaratıyorsa, kültürel düzeyler (yani insanın sosyokültürel bir varlık olarak evrimini) türdeş bir tür-varlık olsa bile, insan ırklarının biyolojik üstlük-altlıklarıyla açıklanabilirdi ve bu da etnisiteler arasındaki kültürel ve tarihsel farkları yaratabilirdi. Beyaz, siyah, kızıl ten gibi basit ırksal biyolojik farkların kültürel ve tarihsel üstlük-altlıkların açıklaması olarak sunulmasının geçmişi, aslen 19.yüzyıl biyolojik ırkçılığının kültürel ırkçılığa dönüştüğü 20.yüzyıl şafağına dayanır. Bu dönemin en sembolik tezahürü olan, Rudyard Kipling'in 1899'da Amerika-Filipin Savaşı için yazdığı White Man Burden (Beyaz Adamın Yüğü) şiiri, aslında biyolojik temelli bir ırkçılığın beyaz adama sosyokültürel bir ödev yüklemesinden başka bir şey değildir.

İnsanın biyolojik çeşitliliği sounsali ve bunun ürünü olan insan ırkları düşüncesi ve ırkçılık, batı düşüncesinde kökenin kavranmasında maddenin yerini tarihin almaya başlamasıyla güç kaybetti. Amerikan antropolojisinin de etkisiyle, 1920'lerden sonra insanın biyolojik kökeni yerine tarihsel kökeni batı düşüncesinin ilgisini çekmeye başladı. 19.yüzyıl düşüncesinin modası olan metodolojik natüralizminin yerini tarihselciliğin (historicism) alması anlamına gelen bu ilgi kaymasını M.Eliade "batının ilkele duyduğu özlem, onu sonunda tarihle karşı karşıya getirmişti" diyerek özetler (2015[1969],66). İlk ve ilkelin açıklanmasında tarihin, maddenin ve doğanın yerini almaya başladığı bu dönem 2.Dünya Savaşı sonrasında biyolojik insan çeşitliliği düşüncesinin tamamen aşıldığı yeni bir düşünsel dönemin temelini oluşturuyordu. "Eğer tarihsel değilsem hiçbir şey değilim" (Alıcı,2005:79) düşüncesi bu dönemin hakim önermesiydi. 1940'ların sonunda insan ırkları düşüncesiyle birlikte holistik felsefe, klasik evrimcilik ve organik/mekanik toplum kuramları hatta Boas'çı anlamda tarihselcilik bile tamamen aşıldı. Klasik tarihselciliğin yerini M.Heidegger, J.P.Sartre ve W.Dilthey gibi izafiyetçi tarihçilerin görüşleri aldı. Batı dünyası 1920'lerde dünyanın geri kalanından üstün bir biyolojik tür-varlık olmadığının, 1940'larda ise dünyanın geri kalanından üstün bir sosyokültürel form olmadığının farkına vardı. M.Eliade'in tespit ettiği gibi bu dönem, batının yüksek kültürün yegane yaratıcısı ve dünyanın sahibi olmadığını ve diğeriyle aynı seviyede olduğunu fark ettiği bir yüzleşme dönemi idi (2015[1969],67).

En yalın haliyle bile insan doğası kavramı tehlikeli bir potansiyeli olan bir kavramdır. M.Krofeldner'e göre insan doğası kavramı konuşmak, dik yürümek ve başparmağını kullanmak gibi insanın koşullu genellemelerini kast ettiğinde dahi içinde insandışılaştırma (dehumanization) potansiyeli bulunan bir olgudur (2017:629-631). Örneğin bu kavramı ilk sistemli kullanan Aristoteles, kadınları, kast ettiği insan doğası içinde görmez; ayrıca köleler ve barbarlar (Yunan olmayanlar) da insan-türü kabul edilmez yada daha-az insan (less-human) olarak görülür (2017:626-627). Yani bir anlamda insan doğası olgusu, insan olmanın sınırlarını belirleyerek doğal eşitsizliğin de meşru zeminini oluşturur. Bu doğal eşitsizlik sadece sosyokültürel önyargı ve kabullerden oluşmaz; insan doğası kavramı insan-türünün asgari düzeyde ortak yaşamsal özelliklerini kast ederek kullanıldığında bile engelli insanları insan-türünün dışına öteleme riski de taşıyabilir. M.Krofeldner bu kavramın ableism ve öjenik insanları insandışılaştırabildiğine dikkat çeker (2017:629-631).

Öjenik fikri ilkkez, doğal-eşitsizliğe inanan ve ideal devleti için insan fitratlarını kategorize eden Platon tarafından ortaya atılmış, modern anlamıyla F.Galton tarafından kavramsallaştırılmıştır. Galton'ın tanımıyla öjenik (eugenic) "insan popülasyonunun genetik kalitesini arttırmayı amaçlayan bir dizi düşünce ve inanç sistemidir" (1904:82). Darwinci doğal-seleksiyonun insan eliyle uygulanması olarak tanımlanabilecek öjenik, insan-türündeki genetik kaliteyi arttırmak için engelli, hasta, eşcinsel vb. insan gruplarının yok edilerek bir popülasyonun yada etnisitenin ıslahını hedefler. Nazi Almanyası'nda ari ırk yaratma projesi bir öjenik faaliyettir. Öjenikle paralel bir olgu olarak albeizm (yada anapirofobi) ise engelli bireylere yönelik ayrımcılık ve önyargıdır ki istisnasız tüm öjenik toplumlarda görülür.

Çağdaş araştırmalar insan ırkları fikrinin bilimsel bir temelini olmadığını ortaya koymaktadır (Haviland,2000:348-368); aynı şekilde insan türünün diğer primatlardan farklı bir evrim tarihi olduğunu da (Barnard&Spencer,2002:102) göstermektedir. Çağdaş anlamıyla insan çeşitliliği artık biyolojik değil kültürel bir çeşitliliği ifade etmektedir fakat bu çeşitlilik evrensel bir insan olgusundan söz edilmeyeceği anlamına gelmez. Zira çağdaş antropolojide insan evrensel bir fenomen olarak kavranır (Nanda&Warms,2010:7) çünkü insan biyolojik olarak tek tür-varlık olmakla birlikte, bazı kültürel-evrensellere sahip olması (James,2013[2003]) ve ayırt edici sosyokültürel düşünce ve davranışları yönüyle de evrensel bir insan doğasından söz edilebilir. Çağdaş anlamıyla insan doğası kavramı, 19.yüzyıl düşüncesinden farklı olarak, insanın biyolojik anlamda mutlak,

sosyokültürel anlamda asgari düzeydeki türdeşliğin ifadesidir ve davranışsal moderniteyle birlikte modern-ilkel veya çağdaş-arkaik ayrımı gözetmeksizin homo-sapiens'in ayırt edici özelliklerinin bütünüdür.

Sonuç olarak biyolojik ve sosyokültürel açıdan bir “insan doğası”ndan yani evrensel asıl matrisinden söz etmek mümkündür ve insan doğası felsefi anlamda müphem sınırları olan bir kavrayışı değil biyolojik (maddi) koşulları net olan bir olgudur. Bu tartışma antropoloji için demode bir sorun değildir, zira G.Balandier, insanın *homo politicus* olarak yeniden okunmasını siyasal antropolojinin bilimsel hedefleri arasında sayar (1967:1). Siyasalın evrensel bir doğası (asıl-özü) tartışması da bir o kadar aktüeldir. Şimdilik yukarıda ele alındığı gibi her iki olgu içinde evrensellikten söz etmeye yetecek argümanlara sahibiz. O halde insan doğası ve siyasal arasında net bir ilişki kurulabilir mi? Siyasal insan doğasından mı kaynaklıdır? Başka bir deyişle düzen bağlamında güç kullanımı sadece insan-türüne has bir özellik midir? Yoksa iktidar ve siyasal diğer tür-varlıklarda görülen doğal-evrensel midir?

Düzen nosyonunun insan-türünün ayırt edici özelliği olmadığı ve birçok canlı türünün bir düzen içinde yaşadığı açıktır. R.A.Foley sosyal kurumların birçoğunun özellikle toplulukların evriminin homo-sapiens'in evriminin öncesine dayandığını söyler (2001:191) ve ilk toplulukların yani sosyal düzenlerin kökeninin 5 milyon yıl öncesine dayandığını iddia eder (2001:192). Kutsaldan farklı olarak güç olgusu da tıpkı düzen gibi doğal-evrenseldir ve insan-türünün ayırt edici özelliği değildir; her canlı türünde güç kullanımını görmek mümkündür. Siyaset ve hukuk felsefesinden farklı olarak bunu görmeyi sağlayan şey antropolojik perspektiftir. Antropoloji 19.yüzyılda Durkheim'cı metodolojik natüralizmden ve biyolojik evrimciliğin sosyal bilimlere anolojik uyarlamasından 20.yüzyılda sosyobiyolojik perspektifin gelişimine kadar geçen sürede, sosyokültürel olguların doğa ile karşılaştırmasını yapmayı sürdürdüğü için; gücün sadece sosyokültürel evrenselliğini değil insan-türü dışındaki canlılar arasındaki doğal-evrenselliğini de tartışmaya açmıştı. Bugün biliyoruz ki doğada birçok canlı türünde güç kullanımı vardır; buna ek olarak gücün doğallığı sadece diğer tür-varlıkların yaşamında gücün varlığıyla değil aynı zamanda insan-türündeki siyasal olmayan “doğal güç ilişkileri” ile de açıklanabilir. P.Goodman'ın dikkat çektiği gibi anne-çocuk ve öğretmen-öğrenci ilişkisinde de “doğal zorlama”dan söz edilebilir (1977[1946]). Bir düzen bağlamında ele alınamayacak tekil hükmetme-itaat ilişkilerinde tezahür eden güç

siyasal değildir ancak doğaldır. Fakat asıl soru doğada birçok canlı türünde birbirinden bağımsız iki olgu olarak görülen düzen ve güç olguları arasında bir ilişki olup olmadığıdır. Yani insan-türü dışındaki tür-varlıklar düzenleri için güç kullanırlar mı? Başka bir deyişle doğadaki güç siyasal mıdır ve doğada iktidar var mıdır?

Aristoteles'e göre insan *doğası gereği* (case of nature) siyasal hayvandır (1944:Pol.1.,1253a), yani iktidar ve buna dayalı düzen olarak siyasal örgütlenme insan için tercih değil fıtridir; ancak siyasal sadece insanın doğasından kaynaklanmaz. Bu önerme bir anlamda siyaset ve hukuk felsefesinin hipotetik doğal-durum fikrine zıt bir yaklaşımdır; zira siyasal insan-türünün doğasında varsa ontolojik olarak doğal-durumda da var olması gerekir.²³ Ancak Aristoteles'in insanı doğası gereği sınıflandırdığı siyasal hayvan kavramı O'nun felsefesinde insan-türünün ayırt edici özelliği değildir çünkü Aristoteles insan için *homo politicus* (siyasal insan) değil *zoon politikon* (siyasal hayvan) kavramını kullanır ve bu kavramı sadece insanlar için kullanmaz. Aristoteles "siyasal olarak yaşamak" olgusu üzerinden bazı hayvan türlerini diğerlerinden ayırır ve "siyasal olarak yaşayan hayvanlar diğer sürü hayvanlarından farklı olarak ortak bir faaliyete sahip hayvanlardır" der ve örnek olarak "insanları, arıları, yaban arılarını ve turnaları" gösterir (1944:Pol.1.,1253a). Buradan çıkarılacak önemli sonuç Aristoteles'in, içinde "ortak faaliyet" olgusunu içeren düzeni siyasal kabul etmesi ve siyasal hayvanların "doğası gereği" bu vasfa sahip olduğunu düşünmesidir. Siyasallığı insan-türüne indirgeyen Platon'dur ve *homo politicus* kavramının kökeni *Republica* kitabında dayanır (1888:xxxvi) ve Platon farklı insan doğasına göre farklı siyasal sistemler önerir (1888:cxvi).

Benzer şekilde İskoç Aydınlanması'nın sembol isimlerinden A.Ferguson da şehir-devletlerinde insanların iyi bir hayat sürme şansı bulduğu tezini öne sürerken insanları *civil hayvan* (civic animal) olarak tanımlar (1756:19). Şüphesiz insanın "hayvan" vasfı öne çıkarılarak yapılan bu tanımların amacı, kast edilen özelliğin bütün bir insan-türünü içine alacak şekilde genelleştirme ve sözü edilen özelliğin türün doğasından kaynaklandığını vurgulama eğilimidir. Bu eğilim 19.yüzyılın ikinci yarısına kadar mantıksal akıl yürütmeler olarak görünse de, antropolojinin bilimsel vizyonunun gelişmesi ve bağlı alt/yan disiplinlerin gelişimi 20.yüzyılda bu teorik savları birçok açıdan nicelleştirmiştir.

²³ Tezin 3.bölümünde bu tartışma genişletilecektir.

Bugün biliyoruz ki, J.H.Fowler ve D.Schreiber'in ortaya koyduğu üzere, genler siyasal ve sosyal davranışları belirleyen nörolojik süreçleri düzenler (2008:914) ve bu genler insanlar için olduğu kadar hayvanlar için de geçerlidir. İnsan-türü genom ve yaşam formu olarak şempaze ve bonobolara benzerdir (Ajit vd.,2008). Sadece primatlar değil birçok memelide insan-türüyle aynı yaşamsal güdüler benzer davranış eğilimleri yaratır. Bu yüzden insanlığın sosyal ilerlemesi, hayvan topluluklarındaki sosyal ilerlemeyle aynı prensibe dayanır (Ellwood,1909:404). Bunun ortak sonucu da sosyal düzendir. Böceklerden primatlara tüm hayvanlar uzun ve kısa vadeli menfaatleri için sosyalleşirler (David-Barrett&Dunbar,2013:1) ve bir düzen kurarlar. Çünkü düzen hayvan türü için de bir gerekliliktir. En başta avcılara karşı korunma ve yiyecek kaynaklarını türdeşlerinden savunma ihtiyacı büyük grupların evrimindeki iki temel ihtiyacı oluşturur (Dunbar,1992:490). Fakat hayvanlarda sadece sosyalleşme değil aynı zamanda sosyokültürel bir yapının varlığı da söz konusudur. Örneğin farklı şempanze grupları üzerinde yapılan gözlemler, şempanzeler arasında genetik olarak aktarılmayan ve grup üyelerinden öğrenilen davranış kümesi olarak kültürün varlığı gözlemlenmiştir (Boesch,2003:89). Yine başta şempanzeler olmak üzere birçok hayvan türünün sosyal öğrenme yoluyla kazandıkları gelenekleri sürdürebildiği de görülmektedir. (Heinrich&McElreath,2003:127). Bazı kuş ve balık türleri ve balinalar sosyal öğrenmeye dayalı paylaşılan grup davranışlarına sahip topluluklar halinde yaşamaktadır. (Laland&Hoppitt,2003:151) Hatta dilin, ahlakın ve öznel-arasılığın ortak evrimi inceleyen J.Zlatev'in tespitiyle; dilin ve dil kullanımına dayalı işbirliğinin insan türüne özgün olmadığı (2014:261-263) tartışılmaktadır. Ve yine çağdaş araştırmalar orangutan ve şempanzelerde gelişmiş iletişim ve maddi kültürün varlığını ortaya koymaktadır (Janson&Smith,2003:57).

Tüm bu çağdaş tartışmalar sadece belirli bir düzen içinde yaşamak noktasında değil sosyokültürel bir forma sahip olma noktasında da insan-türünün yalnız olmadığını ortaya koymaktadır. Gelişkin bir sosyokültürel yapı içinde yaşayan tüm canlılarda kaçınılmaz olarak düzene dair bir güç olgusu ve bu güce göre kurulan ilişkiler ile güç ilişkisinin sonucunda oluşan, hiyerarşi, katmanlı yapı, liderlik gibi diğer olgular görülecektir. Sadece primatlarda değil birçok memelide gelişkin bir sosyokültürel yapının bu izlerini görmek mümkündür. Örneğin G.Wittemyer (vd.)'in araştırmaları fillerin çok katmanlı bir toplumsal yapısı olduğunu ortaya koymuştur (2005). R.McLendon bir adım daha ileri gidip, demokrasinin sadece insan icadı

olmadığı ve köklerinin türümüzün *insan-öncesi* (prehuman) atalarımıza dayandığını söyler ve hayvanlarda da demokrasi olduğunu 7 tür üzerinden örneklendirir: Buna göre kızıl geyikler, şempazeler, balarıları, Afrika bufaloları, hamamböcekleri, babunlar ve güvercinlerde de demokrasi vardır (McLendon,2012).

İnsan dışında birçok tür-varlıkta gelişmiş bir sosyokültürel yapıya ve siyasal bir hayata dair emarelerin olmasının temel sebebi, evrimsel olarak ortaya çıkan düzen ihtiyacıdır çünkü canlı yaşamı sadece biyolojik olarak tikel varoluşla değil sosyolojik olarak kümülatif bir varoluşsallıkla da alakalıdır. Bunun yarattığı ihtiyacın sonucu olarak, birçok tür insan-türündekine benzer bir sosyal gelişim yöntemi takip eder. M.Foucault *biyopolitik* (biopolitic) tezi kapsamında tartıştığı (2002[1997]:249) *biyogüç* (biopower) kavramı bu eğilimi destekler niteliktedir. Kökeni Salisbury'li John'un 1159'da kullandığı ve ortaçağın ilk siyasal teorisi olarak kabul edilen (Camille,1994:68) *policraticus* kavramını dayanan biyopolitik ilk kez 1905'te, jeopolitik kavramının da yaratıcısı olan Rudolf Kjellén tarafından kullanılmıştır (Lemke,2011:9-10). Foucault bu kavrama "bir düzen içinde yaşamı sağlamak, sürdürmek ve çoğaltmak gücü" anlamını yükler (1978[1976]:140-144). Foucault'çu biyogüç canlıları bir düzen içinde yaşamaya iten güçtür ve bu güç hem düzenin varlık sebebi hem de düzen içinde gelişen güç kullanımı ve ilişkilerinin de temel tetikleyicisidir. Yani bir anlamda doğadaki siyasalı yaratan şey biyogücün kendisidir ve bu durumda iktidar doğal bir gerekliliğe dönüşür.

Kaynağı Nietzsche'ye ait olan ama O'nun metinlerinde açıkça tanımlanmayan *güç-istenci* (will to power) kavramıyla güce erişim arzusu insan-türünün ayırt edici bir özelliği olarak sunulmaktadır. Benzer şekilde B.Russel da *iktidar aşkını* insan doğasının bir parçası olarak görür (1990[1938]:265). M.Bakunin insanlarda *güç içgüdüsü* (the instinct for power) olduğunu ve bunun "tarihin en karanlık kuvveti" olarak belirlediğini söyler (Maximoff,1964[1953]:248); fakat Bakunin'e göre insandaki güç içgüdüsü sosyal koşullara bağlı olarak artar (Maximoff,1964[1953]:248). Benzer şekilde J.W.Lapierre iktidarın "doğal bir gereklilik" (natural necessity) olduğu tezini eleştirir (1968:85-87) ve O'na göre iktidar doğal değil kültürel ve ekolojik faktörler, nüfus yoğunluğu, sosyal tabaklaşmanın bir formu olarak toplumsal cinsiyet gibi birçok değişkene bağlı olarak doğar ve gelişir (1968:676). İktidarın doğal gerekliliği demek, siyasalla ilgili olan gücün doğal bir zorunluluk olarak var olması demektir ve eğer düzenin iktidardan bağımsız bir kaynağı varsa, canlı yaşamında sosyal düzeni ortaya çıkaran gereklilikler, bu

düzende güç ilişkilerini de zorunlu kılacaktır. Lapierre iktidarın doğallığına yani iktidara dönüşen gücün kaynağının doğa olduğuna itiraz ediyorsa yanılıyor çünkü insan ve diğer türler için içgüdüsel olan düzen ihtiyacına bağlı gelişen güç kullanımı da doğadan gelir. Fakat Lapierre sonucunda iktidara dönüşen gücün kaynağına değil de iktidara dönüşme zorunluluğuna itiraz ediyorsa, bu kez itiraz ettiği şey siyasalın doğal olup olmadığıdır; fakat bu konuda yanılıyor demektir. İnsanın “iktidarın öznesi olarak” sunulması (Esgün,1999:30-31) Lappier’ci bir indirgemedir fakat insan-türündeki sosyal gelişim prensipleri diğer hayvanlar için geçerliken (Ellwood,1909:404) siyasal ve iktidarı yaratan koşullar neden farklı olsun ki? Kaynağı doğa olan iki olgunun (düzen ve güç) zorunlu ilişkisinden doğan bir durum olarak “siyasal” doğadan mutlak anlamda nasıl koparılabilir?

Dolayısıyla denilebilir ki, sadece insan değil birçok tür-varlık doğası gereği bir düzen içinde yaşar, yaşamını ve düzeni sürdürmek için güç kullanır ve bunu yapan tüm canlılar doğası gereği siyasal varlıklardır. Bunun için bu tür-varlıkların yaşamında iktidardan söz edilebilir. O halde iktidar ve siyasal doğal-evrenseldir, insan-türünün ayırt edici özelliği değildir. Belirli bir düzen içinde yaşayan tüm canlılarda *doğal bir iktidar* olgusundan söz edilebilir ve insan-türünün diğer canlılardan farklı (ve üstün) olarak yarattığı iktidarı ikincil bir olgu olarak bu doğal iktidardan ayırmak gereklidir. (Tezin bir sonraki bölümünde tartışılacağı üzere) Doğal iktidar, tüm canlıların yaşamında var olan gücün yine tüm canlı yaşamında görülen düzen için kullanılması sonucu (bir doğal-evrensel olan siyasala bağlı biçimde) ortaya çıkan bir olgudur ve bu olgu siyaset teorisine konu olan ve modern toplum bağlamında tartışılabilir olan iktidar kavramından anladığımızdan farklı bir ereği işaret eder. (Bu farklılık tezin ana hipotezi olan ve 3.bölümde tartışılacak olan sosyal düzenin topluma dönüşümünde ortaya çıkar ve kutsal ile iktidar arasındaki simbiyotik ilişkiyle birlikte görünür olur.)

Buradan varılacak önemli bir diğer sonuç, düzenin güçle olan ilişkisinin evrenselliği insan-türünü aşan bir şekilde tüm sosyal düzen türlerini siyasal kılar; yani siyasal olmayan bir düzen yoktur. Dolayısıyla siyasallaşma ve sosyalleşme eşanlıdır, başka bir deyişle birey sosyalleşirken (bir düzene ait olurken) siyasallaşır (bir iktidar kullanımı ve siyasal örgütlenmeye de ait olur). Burada kast edilen sosyalleşme toplumsallaşmadan daha geniş bir anlamdadır; zira (tezin 1.bölümünde de değinildiği gibi) İngilizce’de sosyal (social) kavramı toplum (society) kavramından türediği için, epistemolojik olarak toplum bağlamı dışında bir sosyallik ve

sosyalleşmeden söz edilemez. Ancak toplum, sosyal düzenin sadece bir formudur, bugün düzenin evrensel morfolojisine dönüşmüş olması ve (tezin 1.bölümünde ortaya konulduğu gibi) batı düşüncesinin insan-düzenini bu bağlamda kavramış olması onu yegane kılmaz. Bu yüzden tıpkı sosyal bilimlerdeki temel sorunun sosyal düzen sorunu olması gibi; sosyalleşme kavramı da daha geniş çerçevede “bir düzene ait olma/bir düzenin parçası olma” hali olarak kavrandığında toplumsal bağlamı aşar. Bu bağlamda her türden sosyalleşme hali aynı zamanda siyasallaşma halidir denilebilir.

Siyasal olmayan bir toplum yoktur, yani her toplumda bir iktidar kullanımı ve siyasal örgütlenme vardır. Ancak toplumun siyasalla doğrudan ilintili olan ve olmayan corpusları vardır. Düzenin, “siyasal-düzen, sosyal-düzen, ekonomik-düzen” gibi kavramlarla evrensel asıl matrisini kast etmeden anlamının daraltılabileceği gibi, toplumu da “siyasal toplum, ekonomik toplum, sivil toplum” şeklinde daraltmak mümkündür. Bu bağlamda siyasal toplum kavramı, içinde siyasalı barındıran toplumu değil; toplumun siyasalla (iktidar kullanımı ve siyasal örgütlenmeyle) ilgili olan corpusunu kast eder. Siyasal toplum fikrinin ilk kökleri Plato ve Aristoteles felsefesinde bulunur; insanı siyasal hayvan olarak tanımlayan Aristoteles, en genel haliyle bir düzen içinde yaşamayı siyasal bir mesele olarak kabul eder ve siyasal toplum – sivil toplum ayrımı yapmaksızın tüm toplumu siyasal bir nitelikte görür. Çünkü Antik Yunan’da siyasal ve sivil toplumu ayrımı yoktur çünkü her birey polis hayatında bir topluma ait olmakla aynı zamanda siyasal toplumun içinde de yer almış olur (Mijuskovic,2016:13). Başka bir deyişle Antik Yunan toplumunda siyasal corpus tüm toplumu içine alacak şekilde kuşatıcıdır ve birey bir toplumun parçası olmakla kaçınılmaz olarak siyasal corpusun da içinde yer almış olur.

Siyasal toplum kavramı ilk kez J.Locke’un yazılarında sistemli bir olgu olarak ortaya çıkar. Bir erkek ve kadının kurduğu *evlilik-toplumu* (conjugal society)’nu toplumsallaşmanın temelinde gören Locke, siyasal toplumu insanların tikel iradelerini topluluğa devretmesiyle doğan bir üst toplumsallaşma olarak görür (1671:252-260). Fakat Locke siyasal toplumu *sivil toplum* (civil society)’la özdeş kabul eder (1671:269-270); tıpkı Aristoteles’te olduğu gibi, insan düzeni toplum olduğu anda siyasallaşır. (Tezin 1.bölümünde tartışıldığı üzere)Hobbes, Hume ve Rousseau da benzer şekilde toplumsallaşma ile siyasallaşmayı eşanlı olarak görür; insanın sivil topluma ait olma anıyla siyasal topluma dahil olması eşgüdümlüdür.

Her birey iktidar kullanımı (ve ilişkileri) ve siyasal örgütlenmenin bir düzeyde parçasıdır ve apolitik bir hayat yaşamayı seçen modern toplum bireyleri dahi siyasal toplumun parçası olabilir. Siyasal toplum sadece iktidar ilişkilerinin etrafında kurgulu toplumun küçük bir iç-halkısı değildir; kamusal alandan farklı olarak siyasetin olduğu her alana genişleyebilen ve keskin aidiyet sınırları olmayan bir halkadır. Bu yönüyle siyasal toplumsallaşma olgusundan siyasal toplumun inşasından ziyade, bireyin siyasal topluma katılımı ve sosyo-politik yapıyı içselleştirme süreci anlaşılmaktadır (Kundrnac,2015). Çoğu kez bir ömür boyu devam eden bir süreç olarak siyasal toplumsallaşma bireyin kümülatif anlamda topluma aidiyeti ile birlikte, siyasal örgütlenme ve iktidar ilişkileri bağlamında ikincil (ve toplumun bütüncül yapısına içkin) bir topluma ait olması ve siyasal corpusa dahil olmasıdır.

Peki birey siyasallaşmadan sosyalleşebilir mi? Bir çocuğun ebeveynleriyle olan ilişkisi (yani ev-toplumuna dahil olması) aynı zamanda mikro bir düzene ve o düzenin içindeki güç ilişkilerine dahil olmasıdır. Robinson Cruose örneğinde olduğu gibi iki kişilik bir düzene ait olmak bile bir siyasallaşma şekli olabilir. Ancak avcısından kaçan bir av, kavga eden iki çocuk, tek gecelik bir ilişki yaşan bir çift yani bir düzen ifade etmeyen sosyalleşmeler siyasallaşmaz. Dolayısıyla Foucault'cu anlamda iki kişilik iktidar ilişkisinin daraltılması gerektiği gibi, her türden sosyalleşmenin siyasallaşma ifade etmediği durumların varlığını da görmek gerekir.

Dolayısıyla toplum sosyal düzenin tek formu olmadığı için birey sadece siyasal topluma ait olmakla siyasallaşmaz; farklı düzeylerde de siyasallaşabilir. Ancak siyasal topluma ait olmak daha geniş bir siyasal örgütlenme ve iktidar kullanımı alanına girmiş olur. Peki siyasal toplum ile (ve buraya ait olmakla oluşan siyasallaşma ile) diğer mikro düzenlere ait olmakla oluşan siyasallaşma arasındaki farkın belirleyicisi nedir? Bu fark siyasal toplumun merkezinde yer alan devlet olgusuyla alakalıdır. Yaygın kullanımı ve çağdaş anlamıyla siyasal toplum devletin etrafında kurulu siyasal corpusu ifade eder.

Tarihsel olarak devlet Machievelli'nin adını koyduğu (ve tıpkı toplum-düzen ilişkisinde olduğu gibi) onlarca iktidar kullanma ve siyasal örgütlenme biçimlerinden sadece biridir. *Devlet kurumsallaşmış bir iktidar kullanımı ve siyasal örgütlenmedir.* (Kurumsallaşma kavramı ilerideki tartışmada detaylı olarak ele alınacaktır.) Bu bağlamda devlet siyasal toplumla ilişkilidir ancak düzenin (toplumun) siyasal

örgütlenme ve iktidar kullanımı ile ilgili alanı (siyasal toplum) devlet olgusuna içkin değildir; aksine devlet bu alanın üzerinde doğar.

Klasik siyasal antropolojide siyasal düzenin tezahürü devletli-toplumdur. 19.yüzyılın ikinci yarısından E.Evans-Pritchard'a kadar geçen neredeyse bir asırda siyasal antropologlar gözlemledikleri toplumlara devlet seçkiselliğiyle bakmıştır. M.Abeles'in "devlet takıntısı" olarak tanımladığı bu durum (2012[1990]:13), sosyal evrimci klasik antropolojide "ilkel-modern" antognizmasında siyasal olanın başat ayrımına dönüşmüştür. Yani F.Boas'ın kültürel gözlük (kulturbrille) kavramı gibi (Monaghan&Just,2000:55), siyasal antropolojide bir devlet-gözlüğü söz konusudur. Bu yüzden klasik siyasal antropoloji perspektifinde toplumlar "devletli/devletsiz" olarak kategorize edilmiştir ve sosyal evrimciliğin bir sonucu olarak, nasıl ki tüm ilkel toplumların nihai varış noktası moderni temsil eden Avro-Amerikan sosyokültürel yapısı (ve kurumları) ise, tüm iktidar kullanma ve siyasal örgütlenme biçimlerinin de tarihsel varış noktası devlet olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden tıpkı batı medeniyeti dışında kalan dünyayı ilkel kabul edip onu incelemekle kendi modern uygarlığının temellerini keşfetmeyi uman batılı antropologlar, özellikle devletsiz-toplumlara yönelerek devletin antropolojik köklerini anlamaya çalışmışlardır. Bu yüzden siyasal antropologlar kaçınılmaz bir şekilde devlet sorununa, onun ortaya çıkışına ve ilk ifadelerine yönelmiştir (Balandier,1972:18).

Antropolojideki devlet-merkezli bakışın kurumsallaşması, F.Baos'ın öncüsü olduğu ve A.L.Kroeber tarafından genişletilen tarihsel-tikelci görüşün siyasal antropolojideki ilk temsilcisi olan R.H.Lowie'nin *The Origin of the State* (1927) kitabında ortaya koyduğu "devlet tohumu" fikrine dayanır. Lowie'ye göre her toplumda bir devlet tohumu vardır ve toplum yeterli büyüklüğe ulaştığında bu potansiyel açığa çıkar, yani sadece siyasalın kendisi değil devlet de evrensel bir fenomendir. E.Evans-Pritchard ve M.Forest *African Political Systems* (1940) kitabında ilk kez devletli-devletsiz toplum ayrımı yaparak Afrika toplumlarını kategorik olarak analiz etmiştir (Balandier,1971:14). Aynı yıl siyasal antropoloji disiplinin kurucu kitaplarından kabul edilen *The Neur'de* (1940) E.Evans-Pritchard, devletsiz ve hükümdarlık sistemi olmayan gelişmiş toplumsal yapı örneğini ortaya koyar (James,2013:24) ve belirli bir nüfus büyüklüğünün üzerinde olan toplumlardaki siyasal örgütlenme ve iktidar kullanımının devlete dönüşmek zorunda olmadığını ispatlar. Evans-Pritchard'ın gözlemleri devletin belirli bir büyüklüğe ulaşan tüm siyasal örgütlenme kapasitelerinde ortaya çıkan siyasal evrimin nihai bir varış

noktası olmadığını kanıtlar. Bu sonuca ulaşmada 1930larda Afrika'ya yönelen antropolojik ilginin batılı antropologları daha karmaşık toplumsal yapılarla karşı karşıya getirmesinin büyük etkisi vardır.

Takip eden yıllarda Soğuk Savaş dünyasında yaşanan küresel siyasi gelişmeler yeni özneler üzerinden siyasete olan ilgiyi ve devlete olan entelektüel yönelimi arttırdı; birçok teorisyen bu dönemde devletin kökenini yeniden tartışmaya başladı (Sharma&Gupta,2006:8). Aynı yıllar antropologların ezgotik olanın yerine küresel olana yönelişin başlamasıyla (Macclancy,2002), antropoloji bilimi sadece “ilkelde modernin köklerini arayan” bir disiplin olmaktan çıkıp gündelik konularla ve kurumlarla daha çok ilgilenmeye başladı. 1860-1940 yılları arasında modern stereotip olarak sanayi-sonrası devleti referans alan siyasal antropolojide, 1940'lardan itibaren devletin siyasal modernitenin mutlak bir formu olmadığının anlaşılmasının ardından 1960lardaki gelişmelerin de etkisiyle devlete yeniden yönelişin sebebi “modern devletin evrensel açıklayıcısını” aramak değil “farklı siyasal örgütlenme formlarını devlete dönüştüren temel değişkenin” ne olduğunu anlamaya dönüşmüştür. Disiplinin yeniden yükselişi olan 1980'lerden sonra (Spencer,2007:1) ise hiçbir antropolog devletsiz halkları aramak için Afrika'nın yada Amazonların yolunu tutmadı; bunun yerine şehirler etnografik çalışmaların yeni sahası olmaya başladı.

Devlet antropolojisi geniş bir çalışma alanı olmakla birlikte kavramsal olarak devletin ne olduğu, siyasal antropoloji ve teoride teşkil ettiği doğru konum hala tartışmalıdır. D.V.Kurtz'un ifade ettiği gibi “devlet kavramı hala açık bir tanıma kafa tutuyor ve fazlasıyla karmaşık bir metodoloji gerektiriyor” (2001:16). Çünkü devletin mutlak bir özünün olup olmadığı, olsa da bu özün tanımlanıp tanımlanamayacağı tartışmalıdır (Jeffery&Painter,2009:21) ve bu yüzden devletin hala tartışmasız bir tanımı yoktur (Barrow,1993:9-10). Esasen devlet Machiavelli'nin adını koyduğu bir siyasal modernite safhasından ibarettir. Machiavelli belirli bir toprak ve topluluk üzerinde etkili otoriteyi tanımlamak için Latince “ayakta duruş” anlamına gelen status kelimesinden türetilmiş ve devlet kelimesinin kökeni olan stato sözcüğünü ilk kullanan düşünürdür (Akal,1998:38). Machiavelli'nin modern siyaset teorisinin öncüsü kabul edilmesi ilkkez bu kurumsallaşmış iktidarı kavramsal olarak çerçevelemesidir. Weber'e göre ise devlet, belirli bir teratoryada fiziksel gücün (gewalt) meşru kullanımını tekelleştiren insan topluluğudur (1946[1919]:3-4). Weberci anlamda devlet gücün tekelleşmesini temsil eder ve bu tekelleşme iktidarın

kurumsallaşmasından kaynaklanır ancak her kurumsallaşma bir anlamda asli özden kopuş anlamına gelmektedir. Fakat H.J.Classen'in işaret ettiği gibi güç hiçbir zaman gerçek anlamda tekelleşemez; cinayetler veya çete savaşlarını hiçbir zaman bitiremeyecek olan modern devlet bile gücün tekeli kontrol edemez (2005:156-157). Bu açıdan devleti, her türden gücü tekelleştiren bir kurum olarak görmek yerine meşru-güçü yani otoriteyi tekelleştiren bir kurum olarak daraltmak daha doğru olacaktır. Devlet sahip olduğu otoriteyi tek yönlü kullanır ve kendisi dışındaki güç kullanımlarını gayri-meşru kılabilirdiği için bir bakıma gücün kaynağını da tekelleştirmiş olur. Ancak P.Clastres devleti yaratan cebri gücün karşılıklılığa dayanmadığı ve "zorlayıcı" olduğu için toplumda ayrışma yarattığını ve bu yüzden toplumun devlete karşı olduğunu söyler (1991[1974]:23-25). Fakat Clastresçi devlete karşı direniş siyasal örgütlenme ve iktidar kullanımına karşı olan bir direniş değildir; zira bu tür bir direnç anarşist teoride bile görülemez. Clastres'in kast ettiği direnç iktidar kullanımının kurumsallaşmasına karşı olan dirençtir; zira Clastres de devlet-öncesi toplumlarda iktidarın varlığından söz eder ve O'na göre esas olan da iktidar öznesidir. Siyasal teorinin aksine antropolojik perspektiften devlet siyasalın ve iktidarın kaynağı değildir aksine C.Schmitt'in işaret ettiği gibi "siyasal kavramı devletten önce gelir" (2007[1932]:19) ve devleti yaratan önkoşuldur. The Neur'in ortaya koyduğu gibi devletsiz iktidar mümkündür ve (tezin 1.bölümünde giriş yapıldığı üzere) siyasal antropolojik perspektifte takım, klan, kabile, şeflik gibi devlet-olmayan siyasal örgütlenme ve iktidar kullanma formları vardır ve devlet bu formlardan sadece biridir. Siyasal moderniteyi üretim biçimlerine bağlı açıklayan genel yaklaşıma göre devlet, F.Oppenheimer'ın özetlediği gibi "geçimi sağlama alanında başvurulmuş siyasal yollardan biri" olarak görülür (1984[1909]:54).

Bu çerçevede devlet antropolojik olarak bir tür kurumsallaşmış siyasal örgütlenme ve iktidar kullanımı formu olarak tanımlanabilir. Siyasal toplum ise, devletin içinde doğduğu ve ortaya çıkışından sonra devletin etrafında örgütlenen düzenin siyasalla ilgili olan alanıdır. Her sosyal düzende düzenle alakalı güç kullanımı ve güç ilişkilerinin siyasal olduğu ve siyasalla bağlantılı gücün iktidar olarak çerçevelendiği yukarıdaki tartışmayla elde edilen sonuçlar bütün olarak düşünüldüğünde; her toplum bir düzen formu olarak içinde güç ve buna dayalı siyasal bir vasfa sahiptir. Dolayısıyla her sosyal düzen türü içinde siyasal bir alan barındırır; sosyal düzenin topluma dönüşmesiyle bu siyasal alan da siyasal topluma dönüşür. Ancak birey sadece düzenin parçası olmakla siyasallaşır.

2.3 ANTROPOLOJİNİN KONUSU OLARAK KUTSAL

D.Smail'e göre erken modern Avrupalı tarihçiler ve Yahudi-Hristiyan takipçileri için kutsal tarih, menşei Mezopotamya olan Aden Bahçesi'nde insanın köklerini arayan bir tarihçilik perspektifiydi (2005:1338). Ancak kutsalın antropolojisi insanın köklerinde kutsalı arayan nispeten yeni bir perspektifti ve kutsala dair kavrayışımızı değiştirdi. Antropolojinin konusu olarak kutsal kavramı temelde din antropolojisinin bir sorunudur ve tıpkı siyaset biliminin genelinde olduğu gibi siyasal antropoloji çalışmalarında da yeterince sorunsallaştırılmamıştır. Din antropolojisi ise sosyokültürel antropolojinin, kültürel farklılıklara göre dinsel inanç ve pratikleri karşılaştırmalı inceleyen ve din olgusunun diğer sosyal kurumlarla ilişkisini araştıran bir ihtisas alanıdır (Adams,2017). Fakat din antropolojisinin temel sorunlarından biri en başta dinin kendisinin tanımlanması sorunudur (Eller,2007:7). Antropolojide dinin tanımı üzerinde bir uzlaşma olmadığı gibi, dinin tanımlanması hususunda da bir fikir ayrılığı vardır. Patrick H. McNamara'nın ünlü "*try to define religion and you invite an argument*" sözüyle veciz şekilde özetlediği gibi aslında bu sorun sadece antropoloji için değil tüm sosyal bilimler için geçerlidir. "Bazı araştırmacılar dini onunla ilişik insan davranışları ve ilgi alanlarından ayıran net bir tanımlama yapmanın gerekli olduğunu (Clarke&Byrne,1993) savunurken; diğer tarafta din ile diğer kültürel ve düşünsel alanlar arasındaki ayrımın silik bir çizgi olduğunu düşünenler vardır (James,1902). Asıl sorun antropologlar için hangisinin daha önemli olduğudur; dinin kendisi mi yoksa dinsel olan mı? M.Nyle, dinin antropologlar tarafından nesnelleştirilmektense deneyimsel bir kategori olarak yeniden algılanmasını önerir ve "din yerine dinselliği konuşmayı öğrenmeliyiz" der (1999:231). Bu durumun, dine dair antropolojik yaklaşımın katılımcı-gözlem metoduna dayalı saha çalışmalarından sonra gelişmeye başlamış olmasıyla doğrudan bağlantısı vardır (Bowie,2008:862). Felsefe ve teolojiden farklı olarak din antropolojisi dinin ve dinsel olanın gözlemlenebilir etnografik delillerini arar ve yeni bir yaklaşım üzerinden dini anlamaya çalışır. Bu sebeple din fenomeni kadar, Durkheim'cı anlamda inanç ve pratik bütünü olarak *dinsel olan* da antropolojinin konusu olmuştur.

Fakat her iki durumda antropolojik açıdan din fenomenini diğer sosyal olgulardan net şekilde ayıran kavramsal sınırlar çizilebilir. Nitekim klasik dönem kuramlarının hepsinde, üzerinde uzlaşılmamış farklı bir din tanımı vardır ve bu tanımlar, tıpkı sosyal düzenin kökeni tartışmasında olduğu gibi, M.Eliade'nin ifadesiyle, batının ilkele duyduğu özlemin (2015[1969]:66) sonucu olarak din

fenomeninin kökeniyle ilgilenen 19.yüzyılın evrimci kuramlarının çekirdeğini oluşturur. Bu yüzden klasik dönem evrimci din kuramlarının özünde, dinin ontolojisi kökenine mündemiçtir.

Dinin antropolojideki ilk tanımını E.B.Tylor, sosyokültürel antropolojinin kurucu kitaplarından olan *Primitive Culture*'da yapar ve dini "ruhsal varlıklara olan inanç" olarak tanımlar (1920[1871]:424). Tylor kuramında insanlığın ilk evrensel dininin *animizmin* (cancılık) olduğunu söyler (1920[1871]:425-427) ve bu kuram animistik teori olarak din antropolojisi ve sosyolojisinde uzun yıllar hakim görüşü oluşturur. Ancak Tylor'ın teorisine ilk alternatif çağdaşı J.G.Frazer'ın *The Golden Bough* kitabıyla gelir; Frazer animizimden önce dinin kökeninde büyüün olduğu savunur (1925[1890]:48-60) ve dinin ilk tezahürünün büyü olduğunu iddia eder. Frazer'ın tezini R.H.Lowie *Primitive Religion* kitabında (1936[1924]) eleştirir ancak yerine aynı kapsamda bir teori koyamaz. Tylor ve Frazer'ın çağdaşlarından sosyal evrimciliğin fikir babası H.Spencer insanlığın ilk dininin *atarlar-kültü* olduğunu savunur (1876:411) ve dinler tarihi disiplinin öncüsü M.Müller'e göre ise dinin kökeninde *natüralizm* vardır (1889:27-50). J.Lubbock dinin kökeninde bir tür *fetişizm* olduğunu söyler ve etnografik deliller sunar (1911). E.Durkheim ise dini kutsal şeylerle ilgili olan inanç ve pratikler bütünü olarak tanımlar (1964[1915]:46) ve dini toplumsal düzleme indirerek, sosyal düzen hakkında açıklama yapan sembolik bir dil olarak görür (Bowie,1999:143). Toplumsal olanı dini olanla eşanlılığa indirgeyen Durkheim, insanlığın ilk evrensel dininin, klan-dini olarak gördüğü *totemizm* olduğunu düşünür (1964[1915]:188-190). Diğerlerinden farklı olarak Durkheim önce dini inanç ve pratikleri göstererek dini tasvir eder, sonra kökenini açıklar (Paden,1994:200). Fakat A.A.Goldenweiser en ilkel kabilelerin ne toteme ne de klana sahip olmadığını ortaya koyarak bu kurama itiraz eder (1917) ve dinin kökenine animizm ve büyü aşamalarından oluşan bir *doğa-üstücülük* (supernaturalism) anlayışı yerleştirerek, Tylor ve Frazer'ın kuramları arasında bir orta yol bulmayı dener (1922:231-232). İlk kapsamlı pre-animistic (animizim öncesi) din teorisini R.Marett geliştirir ve dinin ilk aşamasının evrensel bir ruh inancı değil, farklı kültürlerde *mana*, *wakan*, *kalou* gibi farklı isimlerle görülen insanüstü bir güce duyulan korkudan kaynaklandığını savunur (1914[1910]:12). Marett insanlığın ilk dininin *animatizm* olduğunu ileri sürer (Ferraro&Andreatta,2008[1992]:340), O'nun kuramı *mana teorisi* olarak da bilinir. W.Schmidt bu teoriyi ve dönemindeki tüm kuramları reddederek tarihi etnoloji yöntemiyle açıklanabilir bir ilkel monoteizm

önerir. Schmidt'e göre insanlığın ilk evrensel dini *yüce-Tanrı* inancıdır (1935[1931]:283-290).

Bu klasik kuramlarla birlikte öncü fikirler arasında; Durkheimcı çizgiyi takip eden ve dini toplumsal işlevi bağlamında ele alan B.Malinowski (1948[1925]), Radcliffe-Brown (1952) ve Evans-Pritchard'ın (1965) yapısal-işlevsel kuramları, dinin kökeninde *kurban, büyü ve armağan* olgularının olduğunu savunan M.Mauss'un (2002[1925]) ve O'nu izleyen G.Dumezil ve M.Leenhardt'ın çalışmaları, L.Levy-Bruhl'in ilkel zihnin mistik katılımı fikri (1923[1922]), S.Freud dinin kökeni illüzyon olarak gören *baba-Tanrı cinayeti* kuramı (1918[1913];1964[1939]), C.G.Jung'un kolektif bilinçaltı tezi (1958[1939]), L.Feuerbach'ın ortaya attığı (1881[1841]) ve K.Marx'ın genişlettiği dinin kökenindeki yabancılaşma (alienation) kuramı ve R.Benedict ve T.Parsons'ın sentezini yapan C.Geertz'in kültürel bir sistem olarak din önermesi (2006[1966]) de sayılabilir.

20.yüzyılın ikinci yarısına kadar doğrudan ve dolaylı olarak klasik dönem din antropolojisine etki eden tüm bu çalışmaların ana sorunu, evrimci ve paradigmatik bir yaklaşımla dinin evrensel kökeni ve tanımını (özünü) belirleme çabası olmuştur. Fakat bu kuramların zayıf noktası veri toplama teknikleridir. Yüz elli yıl önce E.B.Tylor ve J.G.Frazer tüm toplumlarda ortak olan dinsel pratiklerden hareketle dinin evrensel boyutlarını tespit ettiğini düşünürken (Pals,1996), teorileri çağdaş arkeolojik bulgulardan yoksundu ve ilk dinsel ritüel hakkındaki fikirleri varsayımdan öteye geçmiyor yada dolaylı etnografya raporlarından başka delillerle desteklenmiyordu. Onlardan bir asır önce D.Hume insanlığın ilk dinini politeizm olarak önerirken (1889[1755]:2-6) elinde Tylor ve Frazer kadar bile delili yoktu. Bu yüzden Evans-Pritchard kendinden önceki tüm din antropologlarını eleştirir; özellikle Müller, Tylor ve Durkheim'ı "koltuk antropoloğu" olarak tanımlar ve kuramlarını sürdürülemez spekülasyonlar olarak görür, Evans-Pritchard dinin toplumsal işlevine vurgu yaparken (1965[1962]:100-122) etnografik yöntemin din antropolojisi için birincil veri kaynağı olduğunu düşünür ve yerinden kalkmadan yazılan teorik kuramların gerçeği yansıtmadığı fikrine sıkı sıkıya bağlıdır. Haksız da sayılmaz; örneğin Tylor animizmi insanlığın evrensel ilk dini önerirken, dinin otonomik ve sui generis anlamının çok uzağındaydı (Saler,1996:4); Durkheim'ın kuramı hiç görmediği Avusturalya'ya dair ikincil kaynaklara dayanıyordu. Fakat Evans-Pritchard'ın da gözden kaçırdığı bir nokta vardı; bu kuramların evrensel önermeler ortaya koyamamasının tek sebebi etnografik yöntem eksikliği değildi; aynı zamanda

etnografik yöntemin antropolojik yaklaşımın tamamını oluşturmadığı gerçeği de bir o kadar etkiliydi. A.Barnard'ın dikkat çektiği gibi çağdaş antropolojik vizyonda etnografya-teori ayrımı (ve bütünlüğü) söz konusudur ve etnografya antropolojide daha çok kültürel çalışmalarda önemlidir (2000:4). Ayrıca *ölgönderimsellik* (self-reflection) ve *etnografik-şimdi* gibi sorunlardan dolayı etnografik teknikle elde edilen veriler her zaman maddi gerçeği yansıtmaz (Monaghan&Just, 2013:42). Öte yandan katılımcı-gözlem tekniğinin merkezini oluşturan davranış nosyonu tarafsız gözlemci için yanıltıcıdır (James,2013:5) ve yine W.James'in ifadesiyle "etnografi her zaman eksik ve çoğu zaman yanıltıcıdır" (2013,9). Özellikle köken araştırmalarında tek başına etnografyaya bel bağlamak metodolojik bir intihardır. Dolayısıyla 19.yüzyıl kuramlarının dinin gerçek kökenini ve evrensel özünü ortaya koyamamasının ana sebebi metod sorundur denilebilir.

Her ne kadar E.Evans-Pritchard dinin kökenine dair açık deliller olmadığını (1965[1962]:101) düşünse de; bu hem dini bir kültürel üretim olarak gören 1940lardaki antropolojide yaygın düşüncenin (Manickam,1977:6) bir sonucudur; hem de Evans-Pritchard'dan günümüze geçen sürede sosyobioloji gibi yeni ihtisas alanlarının antropoloji bilimine sunduğu, dini kültürden bağımsız kavranabilmesine olanak veren yeni metodolojileri görmezden gelmek olur. Dinin kökeni ve tanımı sorunu bugün hala antropoloji için güncelliğini koruyor, zira "çağdaş sosyoloji ve antropolojide din kuramlarının birincil amacı hala dinin kökeni ve işlevini açıklamaktır" (Segal,2005:49). Din fenomeni hala çözülmemiş bir bilmece gibi sosyal bilimlerin karşısında durmaktadır; yani hala dinin evrensel kökeni ve özü üzerine kavramsal bir konsensüs yoktur. Bu durumun temel sebebi dinin *sui generis* bir gerçeklik olması (Eliade,1984:61-61) ve bu gerçekliğin onu tanımlayabildiğimiz kadarıyla (Alıcı,2005a:43) sınırlı kalmasıdır. Ancak tüm sosyokültürel çeşitliliğine rağmen din olgusu tüm insanlar için öngörülebilir ortalama bir anlam ifade eder. Bu olgudan anladığımız anlam 19.yüzyıldan bugüne değişmemiştir; değişen sadece dinin kökeni ve özüyle ilgili bildiklerimiz olmuştur. Çağdaş arkeolojik bulgular dinin kökenine ve özüne dair klasik yaklaşımdan farklı bir sonuçlar ortaya koyuyor. Etnografyadan farklı olarak dinin kökeni için gerekli olan zihinsel ve davranışsal evrim süreçlerine odaklanan çalışmalar, din olgusunun (üzerinden anlaşılabilirdiği) dinsel düşünce ve pratikler olarak, klasik antropolojinin varsaydığından daha eski kökleri olduğunu ortaya koyuyor.

Çağdaş yaklaşımlar davranışsal moderniteden önceki ilk dinsel pratiğin Neandertallerle bağlantılı ölü gömme eylemi olabileceğini ortaya koyuyor (Palmer vd.,2009) ve Avrupa ve Orta Doğu'daki 30.000 ila 50.000 yıllık Neandertal mezarları (Pettitt,2002) veya Avusturalya'daki 32.000 yıllık mezar bulguları (Barbetti,1972) dinin kökeninin neolitik devrimle bağlantılı gören 19.yüzyıl teorilerinden daha geriye götürüyor. Bu davranışsal kanıtlar P.Liberman'ın dinin köken itibariyle gündelik yaşamdan ziyade ölümle ilgili olduğu tezini (1991) nicel olarak destekliyor.²⁴ Öte yandan soyut ve sembolik düşüncenin gelişimiyle dinsel düşünce arasında bağlantı kuran diğer yaklaşımlar, mağara sanatları üreten Neandertallerin dinsel düşünce için gerekli olan düşünce tarzına sahip olduğunu gösteriyor (Slimak, vd.,2018). 50.000 yıl kadar geriye giden bu kesin dinsel bulgular (Wunn,2000:447) dinin insanın zihinsel ve davranışsal evrimine paralel olarak kademeli bir şekilde ortaya çıktığını ortaya koyuyor. Yani din holistik kuramlarda olduğu gibi "ilksel" olarak sistemli bir bütün şeklinde ortaya çıkmış olmaz. Bu yüzden çağdaş bulgular hem dinin evrensel tanımı ve köken sorunun antropoloji için demode bir tartışma olmadığını ortaya koyuyor; hem de antropolojik bir sorun olarak dinin kökeninin aslında kutsal sorunsalı olduğunu gösteriyor.

Kutsalın din antropolojisindeki belirleyiciliği, dinin paradigmalar-üstü evrensel tanımına (özüne) ve insan-türünün zihinsel ve davranışsal evrimindeki gerçek kökenine ulaşmak istendiğinde ortaya çıkar. Örneğin Radcliffe-Brown veya Malinowski gibi yapısal-işlevselciler için din toplumsal fonksiyonu olan herhangi bir sosyal olgudur, Durkheimci sosyoloji için din toplumsallığın çimentosudur, Geertz'ci sembolik yaklaşım için din semboller bütünüdür, Evans-Pritchard gibiler için din toplumsal süreçlerdir. Öte yandan Tylor için dinin kökeni animizmdir, Frazer için büyü, Mauss için kurban, Marett için animatizmdir. Fakat bu kuramların birçoğu dinin evrensel özünü varsaydıkları *evrensel ilk din prototipi* üzerinden açıklamaktadır fakat gerçekten evrensel bir ilk din prototipi varsa bu her zaman din olgusunun evrensel açıklayıcısı olmayabilir. Sözelimi, kurban pratiği olmayan bir din, toplumsal süreçleri ve işlevleri olmayan daha bireysel bir dinsellik yada animistik düşünce safhasından hiç geçmemiş veya sembolik değerler bütünü olmayan bir dinsel düşünce örneği bu kuramları temelinden sarsacaktır; nitekim tikel olsa da örnekleri vardır. Bu yüzden çağdaş din teorileri ilk dinden ziyade dinin olgusal boyutlarına

²⁴Başka bir tartışma konusu olduğu için burada detaylı olarak ele alınmayacak bu konu için; ölümün dinin kökenindeki tek faktör olmadığı, dinin doğuşunun ölüm düşüncesini de içine alan daha kompleks bir zihinsel sürecin sonucu olduğunu söylemekle yetineceğim.

odaklanır. D.Pals'a göre bu teoriler; dinin içeriğine odaklanan *asli-özcü* (substantive/essentialist), sosyal ve psikolojik fonksiyonlarına odaklanan *işlevsel* ve inanç ve pratiklerin doğal ve sosyal formlarına odaklanan *sosyal ilişkiler* şeklinde üç gruba ayrılır (1996:12). S.Kunin'e göre ise dinin varoluşunu açıklayan teoriler perspektif farklarına göre sınıflandırılabilir ve perspektifler *içsel-dışsal*, *emik-etik*, *bireysel-sosyal*, *evrimci-görelî*'dir (2003:66).

Dinin maddi kökeni sorunu bugün, dinsel düşünce ve pratiklerin maddi-kültür izleri üzerinden çözümlenebilir bir sorunsal olarak arkeoloji disiplinin meselesidir; insan-türündeki dinin kökeni ise evrimsel bir sorun olarak sosyokültürel antropologlardan ziyade paleoantropologların problemlerinden birine dönüşmüştür denilebilir. Fakat asıl sorun dinin evrensel özünü açıklama işini üstlenmesi gereken sosyokültürel antropolojide bunun için hangi metot ve argümanları kullanması gerektiğidir. En başta dinin evrensel özünden söz edebilmek için, din kavramından anladığımız olgunun ontolojik-türdeşliği varsayılmalı ve din evrensel bir fenomen olarak kabul edilmelidir. Ancak dinler içinde doğduğu kültürel çeşitliliğe bağlı olarak birbirinden farklılaşır (Temren,1998:311) ve bu farklılıklar sadece tarihsel olarak değil dinsel düşünce ve pratikler düzeyinde de söz konusudur. Dinin kavramsal düzlemde batı kültürünün (Taylor,1998:1-2) yada Yahudi-Hristiyan geleneğinin (Smit;1991[1963]) bir sorunu olduğunu düşünen eleştirel yaklaşımlar bu noktadan güç alır. Çünkü dinler arasındaki farklılık sadece dinin evrensel unsurları üzerindeki etnik ve kültürel çeşitlilik değildir; bir dinde var olan sakramental sistemin bir benzeri mutlaka başka bir dinde de var olmak zorunda değildir. Dolayısıyla din olgusunun evrenselliği fikri yanıltıcıdır ve dinlerin arasında olgusal boyutta benzerlikler bulunsa bile, evrensel asıl öze ulaşmak için dinin tek başına çözümlenmesi yeterli olmayacaktır. Bu yüzden dini anlamak için, asıl evrensel fenomen olan kutsal anlamak gereklidir; zira kutsal farklı dinler biçiminde tezahür etse de özü itibarıyla türdeşir.

Kutsal, dinin özünü oluşturur ve dinden daha eskidir; Mecelle diliyle kökeni kadimdir. Dinden önce de kutsallar vardır (Vergote,2009[1974]:235-236) hatta kutsalın kadim geçmişi karşısında dinlerin tarihi insanlığın ruhani tarihini çok küçük bir parçasıdır (Ponomareff&Bryson,2006:9). Kutsal, dini ve mistik tecrübeleri bütünüyle içine alan ve evrensel boyutlu bir fenomendir (Yıldırım,2009:81) ve Tanrı nosyonundan bile köklüdür (Söderblom,1913:731). Din kutsalın türevidir ve kutsaldan doğar. Din kelimesinin kökeni olan Latince religio kavramı Roma'da

tanrısal olana bağılılık anlamındadır (Demircioğlu,1987[1953]:68); kavramsal prototipi bile dinin ikincil ve başka bir olguya bağımlı geliştiğini göstermektedir. İlk ve asli olan kutsaldır. Kutsal dinle görünürlük kazanır (Vergote,2009[1974]:228). Fakat dine dönüşmemiş kutsallık olabilir ama kutsal olmayan bir din olamaz. Durkheim'ın işaret ettiği gibi "kutsalın olmadığı yerde din de yoktur" (1964[1915]:86) ama dinin olmadığı yerde kutsallık olabilir. Örneğin Antik Yunan'da din kelimesi olmamasına rağmen (Tuğrul,2010:68) yerleşik bir inanç sistemi, kutsal düşüncesi ve pratiği vardı. Başka bir deyişle (A.Vergote'un ifadesiyle) "dini olan kutsal olarak vasıflandırılır" (2009[1974]:213) ancak her kutsal olan dini vasfını almaz. Bu yüzden Vergote'un "dini-kutsal (meşru) ve dinsel-olmayan kutsal (gayr-i meşru) ayrımıyla (2009[1974]:208) kastı kutsalın din olgusunu aşan daha geniş anlam kümesini ifade etmesidir.

Şu açıkça söylenebilir ki; antropolojik olarak din ancak kutsal üzerinden tanımlanabilir. Durkheim, R.Otto, N.Söderblom, Van der Leeuw, J.Wach, M.Eliade gibi düşünürler kutsalı din biliminin ve din antropolojisinin merkezine taşıdı. 20.yüzyılın ilk çeyreğinden sonra fenomenolojik din yaklaşımının yaygınlaşmasıyla birlikte kutsal din sorunsalının ana öznesine dönüştü. Din antropolojisindeki çağdaş yaklaşımlar dinin kutsal üzerinden açıklanabileceğini destekler sonuçlar ortaya koyuyor; hatta C.Bennett'in dikkat çektiği gibi din araştırmacılarının din tanımında kutsal realitesini reddettiği için antropologlardan ayrıldığı (2002[1996]:37-38) bile söylenebilir.

Kutsalı din sorunsalının merkezinde gören ilk kuram, dini "kutsal şeylerle ilgili olan inanç ve pratikler bütünü" olarak tanımlayan (1964[1915]:46) Durkheim'a aittir. Durkheim fenomenolojik yaklaşımın dışında dini kutsal üzerinden açıklayan ilk ve en önemli tanımlardan birini yapar. O'nun takipçisi H.Hubert de "kutsal nesnenin yönetimi" olarak tarif eder (Challaye,2002[1940]:200).Fakat Durkheimcı çizginin dışında kutsal merkezli din yaklaşımının ana literatürü fenomenolojik okul içinde gelişmiştir. Fenomen kavramını ilk kez J.H.Lambert 1764'teki Neues Organon kitabında görünümeler doktrini (doctrine of appearances) anlamında kullanır (Moreau,2017[1994]). I.Kant fenomen kavramını felsefesinde numen (noumenon) kavramıyla Platoncu realizmdeki idea-form ayrımına benzer şekilde dikotomik bir ilişki içinde açıklar. Kant'a göre numen duyuların nesnesi değil kendi içinde (in itself) olan şeydir (gerçeklik, ideadır) (1998[1781]:350); fenomen ise numenin nesnel görünümüdür (1998[1781]:360). G.W.F. Hegel fenomen kavramını 1807'de Aklın

Fenomenolojisi (yada Ruhun Fenomenolojisi) kitabının başlığında kullanır (1966[1807]). Hegel, Kantçı ikileme itiraz eder ve tıpkı kendinden önceki yüzyıllardaki tüm zıtlıkları birleştirme eğilimi gibi, fenomen ve numen arasında bir uzlaş kurar ve fenomeni “ham bilinçten mutlak bilgiye evrimsel tarzda ilerleyen gerçek bilgi aşamaları” (Moreau,2017[1994]) olarak tanımlar. Fenomen kavramını bilimsel bir metot olarak ilk kez E.Husserl gerçekliğin doğasını değil onu bilme yolları olarak sunar (1983[1913];1989[1913]). Fenomenolojiyi din konusuna 1887’de P.D.C. de la Saussaye *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (Dinler Tarihinin Elkitabı) kitabında *din fenomenolojisinin ana-hatları* (outline of the phenomenology of religion) başlığında uyarlar (Van der Leeuw,1986[1933]:694). Saussaye’ye göre din fenomenolojisi dinsel anlayışları gruplayıp, düzenleyip, sınıflandırarak, tarihsel verileri felsefi analize hazır hale getiren bir yöntemdir (James,1995:45). Bu yöntemi takip eden N.Söderblom Durkheim’la aynı dönemde ilahilik (divinity) içermeyen bir din olabileceğini ama kutsal-profan ayrımı yapmayan bir din olamayacağını söyler (1913:731). Ardılı R.Otto “dini kutsalın tecrübesi” olarak tanımladığında (1917:160;1936[1917]) fenomenolojik din yaklaşımının omurgasını oluşturur. Otto’nun ardılı Van der Leeuw ise R.Marret’in pre-animistik din teorisine benzer şekilde, dini *mana* gibi tezahür eden bir kutsal güç olarak tanımlar (1986[1933]:23-28;2006[1932]). W.B.Kristensen ölümünden sonra yayınlamış tek kitabı *The Meaning of Religion*’da (Waardenburg,1999:390) fenomenolojik din yaklaşımını sistemleştirir ve fenomenolojiyi din fenomeninin inanlar için temsil ettiği anlamı açığa çıkaran metot olarak sunar (James,1995:144) fakat din fenomenolojisine “karşılaştırmalı dinler” disiplini anlamı yükler (Kristensen,1960:1-14).

Çağdaş din fenomenolojisi dini kutsalın tezahürü kabul eden Durkheim-Otto sentezi bir çizgiyi takip eder. M.Eliade’in din ve kutsala bakışı bu çizginin en iyi örneğidir. Eliade dini “kutsalın tecrübesini ifade etmek için en açık kelime” olarak görür (2015[1969]:13) ve Durkheim gibi kutsalı dinin merkezine yerleştirir. Fakat O’ndan farklı olarak kutsalı toplumsal olanla değil doğa-üstüyle bağlantılı olarak görür (Pals,1966:164). Eliade’e göre ayrı ayrı gücün tecrübeleri (kratophanies), kutsalın tecrübeleri (hierophanies) ve ilahların tecrübeleri (theophanies) vardır (1958[1949]:126); din kutsalın tek tezahürü değildir, bir bakıma tezahürlerinin toplamıdır. Eliade’in yaklaşımının da merkezini oluşturan önemli bir nokta; kutsalın din için tanrı fikri ve diğer öznelerden daha önce geldiğidir. A.Schimmel’in de tespiti

gibi, dinin özü ilah yada tanrı olması gerekmeyen insan-üstü bir güçle ilişkidir (Schimmel,1999[1955]:5) ve bu gücün evrensel ifadesi kutsaldır.

Peki din kutsal üzerinden tanımlanırsa, kutsal nasıl tanımlanır? Durkheim'dan bugüne kutsal profan (din-dışı) üzerinden tanımlanmıştır. Kutsalın ilk tanımı profanın zıttı olmasıdır (Eliade,1963[1957]:10). Kökeni Durkheimcı düşüncede olan kutsal-profan zıtlığı (1964[1915]:36-42) N.Söderblom tarafından din olgusunda ilahilik kavramından bile daha belirleyici kabul edilir (1913:731). Şurası açık ki, kutsal ve profan arasında keskin ayırım yapmayan hiçbir din yoktur (Sharp,1986[1975]:160) ve hatta bu ayırım dindar insanın en belirgin özelliğidir (Yıldırım,2009:81). Fakat kutsal-profan ikilemi bir antagonizma değil dikatomidir. Kutsal fenomenolojik olarak bu dikatomi üzerinden tanımlanabilir ancak düzen nosyonunda düşünüldüğünde bu dikatomik özellik zayıflayabilir. W.E.Paden'e göre kutsal düzen modelinde kutsal-profan sistemin kendisi sayesinde bütünlüğünün korunduğu bir gerilim kutbunu yansıtır ve bütünlük (entegrity) nosyonu ötekilik nosyonuna göre kutsal kavramına daha uygundur (1996:3-5). Kutsal düzen nosyonu bağlamında düşünüldüğünde kutsal-profan ilişkisi ilişkisel bir kutupsallığa dönüşür (Paden,1998:158).

Kutsal-profan ilişkisi antagonizma olsa bile kutsalı profan üzerinden tanımlamak kavramsal bir paradoks olacaktır. Kutsal profan-olmayan, profan kutsal-olmayan olarak düşünülebilir fakat kutsalın profandan bağımsız bir özü de vardır. İronik olarak kutsalın dinsel olanda görünür olan profan zıtlığı gibi özünde de bazı zıtlıklar vardır. Kutsal kendi içinde belirsizliği ve çift kutupluluğu barındırır (Yıldırım,2009:62). Kutsal Latince *sacratio* kelimesinden türer ve *sacer* kelimesi kutsal/kutsal-olan anlamına gelir ve G.Agamben'in tespitiyle, Roma hukukunda yargılanan kişiye de *homo sacer* yani kutsal kişi denilir. Fakat kutsal-kişinin buradaki anlamı yargılaması bitene kadar lanetlenmiş ve toplumdan dışlanmış kişidir (Agamben,2013[1995]:98). Yani Roma hukukunda açıkça kutsal tam zıttı bir anlamda kullanılır. A.Vergote'un dikkat çektiği gibi kutsalın özünde "tek-çok manalı, ilahi-şeytani, saf-karışık, yıkıcı-yararlı" gibi zıt anlamlar saklıdır (2009[1974]:209). Bu yüzden kutsal özü itibariyle müphemdir (Agamben,2013[1995]:95-100). Kutsalın tek başına tanımlanmasındaki zorluk bu müphemliktir. Çünkü kutsalın Freud'çu anlamda tabu gibi çift kutuplu bir özü kendi içinde profan bir anlam saklar.

Hem ontolojik boyutta hem fenomenolojik boyutta profan zıtlığı kutsal tanımının doğal bir parçası olarak görünse de, kutsalı profandan bağımsız tanımlamak mümkündür fakat bu tanımlar da içinde kavramsal değişkenler saklar ve bu yüzden genellikle kaygan bir anlam zeminindedir. Örneğin Merriam-Webster sözlüğünde kutsal “tanrısal (deity) olana hizmet ve tapınma için ayrılmış veya adanmış şeyler” olarak tanımlanır.²⁵ Bu klişe tanımda kutsalın anlamı görecelidir, tanrısal yada ilahi olanın tanımına bağlı olarak kutsalın da anlamı değişecektir. Kutsal, Vegote’un ifadesiyle “dünya ve özneden önce gelen ikisini de kapsayan anonim bir sonsuzluk içermektedir” (2009[1974]:233), dolayısıyla “kendi içine dönmekle erişilebilen” (2009[1974]:216) ve bizzat kendi var oluşundaki gizli bölünmezliği ortaya koyan (2009[1974]:234) bir özdür. Bu yüzden Durkheimci anlamda kutsal, dini olmayan bir şeye referansla açıklanamaz ve başka bir grup fenomene indirgenemez (Pickering,2009[1984]:150).

Tüm yönlerini içine alacak şekilde, kutsalın evrensel, bölünmez ve (Durkheimci anlamda) indirgenemez özünü tanımlamak için şu önerme yapılabilir: *Kutsal ontolojinin teloslaşması ve bu telosun ontolojiyi erekselleştirmesidir*. Başka bir ifadeyle kutsal “oluştaki amacın özü yekteye dönüştürmesidir”. Yani kutsalın ontolojisi kendi içinde telosunu taşır ama bu telos Aristoteles’ci anlamda sadece kendi oluşunu değil onun bilincindeki tüm varlıkları etkileyen bir nihai-amaçtır ve bu amaç içinde saklı olduğu “var”ı yetkeye dönüştürür. Paradoksal olarak bu yetke kaynağı olan amaca yöneliktir. Dolayısıyla kutsalın özü, kıymeti kendinden menkul olan “var” ve sebebi de sonucu da kendi içinde olan “güç”tür.

Ancak kutsalın tek açıklayıcısı güce indirgenerek yapılamaz. Kutsal, homo-sapiensi primatlardan ayıran zihinsel ve davranışsal özellikler bütünü olarak *davranışsal-modernite* (behavioral modernity) (Petraglia&Korisettar,1998) ile bağlantılı olarak gelişir. Bu yüzden salt güç olgusu insan-türünün ayırt edici özelliği değilken; kutsal insan-türüne özgüdür. Her ne kadar insan olmayan bazı primat türleri de dinsel düşünce için gerekli bazı özellikler sergilese de (King,2007), bazı hayvan türlerinin ölülerin ardından üzülmeleri (Bekoff,2009) ve özellikle fillerin ölen grup üyeleri ardından bir tür ritüel ve anma düzenlese de (Bhattacharya,2005); kutsallık fikri hala sadece insana has kabul edilir. Bir bakıma “kutsal insanın formsuz eşidir” (Tuğrul,2010:63). Kutsal, doğada sadece insan türüne has bir olgu olması

²⁵“Sacred” in: Merriam-Webster Dictionary, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/sacred>. (accessed) 1 Jun. 2020

sebebiyle doğayla bir zıtlık içindedir. M.Bakunin'in "tarihsel olarak tanrısallık ve hayvanlık iki zıt kutup olarak verilir" (1998[1882]:80) sözüyle işaret ettiği ayrım, kutsalın doğanın karşısında (doğada halihazırda bulunmayan) ve sadece insan-türüyle alakalı bir olgu olmasına dikkat çekmektedir. Kutsal doğal-evrensel olmadığı için homo-sapiens'in özgül koşullarıyla açıklanabilir kaynakları vardır. (Bu, farklı ve detaylı bir tartışma konusu olmakla birlikte) Kutsalın insan zihninde kökeni itibariyle basit ve yaşamsal bir dizi ihtiyacı karşılamasıyla alakalıdır. Genel hatlarıyla ifade edilirse, insana varoluşsal anlam (meaning) ve fayda (utility) sağlayan öz kutsal kabul edilir (veya insan zihninde kutsallaşır). Kutsalın insan zihnindeki en büyük dayanağı anlam ve fayda ifade edebilme potansiyelidir ve bir şeyin varoluşsal anlamı ve faydası olduğunu düşünmek önce buna inanmak/tercih etmek sonra bu anlama göre yeni bir bilincin oluşumuna sebep olur. Bir öze dair yapılan doğru-yanlış ve faydalı-zararlı ikilemlerinden birini tercih etmek (ilk inanma-hali) ontolojinin teloslaşmasını; bu tercihe göre bir bilincin oluşumu (bilme-hali) ise telosun ontolojiyi erekselleştirmesidir. Kutsalın ortaya çıkışının bu teorik sürece dayandığı söylenebilir. Bu bağlamda kutsal ortaya çıkışı itibariyle salt inanma yada bilme durumu değil her ikisinin aşamalı olarak gelişimidir. (Başka bir tartışma konusu olmakla birlikte) Kutsal ortaya çıkışı itibariyle homo-sapiens için varoluşsal bir anlam (açıklayıcı şema) ve fayda sunduğu için, Levy-Bruhl'in ilkel zihin olarak işaret ettiği (1923[1922]); modern-öncesi insanın düşünce sisteminde, kutsal, varoluşa dair ilk bilinci oluşturur. Bilinç, sözlük tanımıyla; *"nesnel gerçekliğin insandaki en yüksek yansıma biçimi, insanın nesnel dünyayı ve kendi varlığını anlamasındaki zihinsel süreçlerin toplamı"* (Frolov,1991[1984]:59) olarak kabul edildiğinde kutsal varoluşun ilk bilinci olarak ortaya çıkar. Bu yüzden M.Eliade kutsalı insan bilincinin yapısında bir unsur olarak görür (Yıldırım,2009:66). Fakat kutsalın, doğa-üstü metafiziki (ruhsal/tinsel) boyutu da bu bilincin yarattığı dışsallığın sonucu olarak gelişir. (Aşağıda tartışılacağı üzere) M.Gauchet, insanın sosyal var oluşunda bir *anlam borcu* (debt of meaning) olduğunu (Ben-Ami,vd.,2000:226) ve bu anlam borcunu karşılamak için (özellikle sosyal boyutta) bir dışsallık-odağının oluştuğunu ve din ve devlet yapıları ile bu dışsallık kurumsallaşarak anlam-borucunu ödediğini düşünür (Gauchet,2011[2000]:33-67). Gauchet'ci anlamda dışsallığın-kurumsallaşması kutsalın ortaya çıkışında da çalışan bir süreçtir. Bu dışsallık sorunu (sonraki bölümde tartışılacağı üzere) sosyal düzenin transformasyonunda bilinçli sosyal düzenin doğuşunda da kendini tekrar eden ve insan-türüne özgü bilinç problemi

içinde aranması gereken köklü ayrı bir tartışmadır. Ancak kutsal açısından bu dışsallığın sonucu, varoluşa (doğa/doğal) dair aranan anlamın, varoluşun dışında (doğaüstülük) kaynakları olduğuna yönelimle; kutsal bilincinin, bilincin meselesi olmaktan çıkarak inanma-haline dönüşmesidir. Bu açıdan, (sonraki bölümde ele alınacak) toplumsallaşma sürecinden farklı olarak, kutsalın gelişimi içselliğin-dışsallaşmasıdır. (Toplumsallaşmada ise tam tersi bir süreç işler ve toplum kendi kurucu öznelerinden farklı nesnel-gerçeklik yaratarak toplumsallaşma yoluyla üyelerini bunu içselleştirmeye zorlar.) İçselliğin-dışsallaşması sürecinde, zihinde bilinç olarak ortaya çıkan kutsal dışsallaşarak doğa-üstü/tinsel bir hal alır ve tekrar zihne geri dönerek bu doğa-üstülüğü/tinselliği bir dışsallık olarak zihne dayatır. Bu aşamada M.Eliade'in ifadesiyle "kutsal kendi diyalektik yasalarıyla kendini dışavurur ve bu dışa-vurum insanın dışında gerçekleşir" (2014[1949]:357) ve kutsal varoluşsallık karşısında bu aşamada irrasyonelleşir. Zihnin bu irrasyonel dışsallığı ikincil-içselleştirme süreci, kutsalı bilme-hali (bilinç durumu) olmaktan çıkarıp (birincil inanma-halinden farklı olarak) yeni bir inanma-haline (inanç durumuna) dönüştürür ve böylece kutsal sadece kavranabilir olmaktan çıkıp tecrübe edilebilir (deneyimlenebilir) bir hal alır. L.Feuerbach dini insan doğasının bir yansıması olarak kabul ederken bir yandan da dinle oluşan *yabancılaşma*(alienation)'dan kast ettiği farklılaşma (1881[1841]:63) ve Freud'çu anlamda (1965[1913]) dinin bir illüzyona dönüştüğü nokta bu süreçte başar. Kutsalın tecrübesi, bu ikincil-içselleştirme süreciyle alakalıdır. Kavranabilen bir bilinç durumu olarak ortaya çıkan kutsal, dışsal-odaklı bir tinselleşmenin ardından zihinde dışsallığın-kurumsallaşması olarak yeniden yer ettiğinde, kavranabilir özellikleri kadar artık sadece tecrübe edilebilir tinsel özellikler de taşır. (Modern-zihnin[şayet böyle bir olgu varsa] kutsalın ortaya çıktığı zihinden farkı, tecrübe edilebilirliği ve kavranabilirliği birbirinden mutlak ayırmış olmasıdır. Bu yüzden kutsal modern-zihin için irrasyoneldir.)

Kutsal bir fenomen değildir Kantçı anlamda bir *numendir*; yani kutsal fenomeni diye bir şey yoktur kutsalın fenomenleri vardır.²⁶ Hatta numen kelimesi Latince "ilahî" anlamına geldiği düşünülürse, kutsalı epistemolojik olarak en iyi karşılayan kavramlardan biri numendir. Kutsalın evrensel özü tek bir fenomen oluşturmaz, fenomenlerinde kutsallık atfedilmiş özneler olarak görünür olur. Bu yüzden kutsalın realite olarak ortak bir özü yoktur (Vergote,2009[1974]:214) ve evrensel özü hiçbir fenomeninde doğrudan açığa çıkmaz; sadece algılanabilir. Bu

²⁶ Ayrıca "numen kelimesi Latince "ilahî" anlamına gelir.

sebeple kutsal doğanın karşısındadır. Kutsal fenomenleri din ve inanç sistemlerindeki kutsal-öznesini oluşturur. Bu özne veya özneler Platoncu anlamda ideanın formlarıdır ancak soyuttur. Yüce-ruh, tanrılar veya tekil-tanrı kutsal-özneleri olabilir; bu yüzden sözlükte kutsal tanrısal bir olguya bağımlı olarak tanımlanma eğilimdedir. Her ne kadar Eliade kutsalın tecrübeleri (hierophanies) ile ilahların tecrübelerini (theophanies) birbirinden ayrı tezahürler olarak düşünse de (1958[1949]:126), tanrı ve ilah kavramları kutsalın özneleridir. Kutsalın numen özünün fenomeni olan bu özneler, dinin kutsallık kaynağı ve diğer tüm kutsal tezahürlerinin etkeni olarak merkezileşir ve tanrı fikri kutsaldan bağımsız bir tezahür olarak değil kutsalın öznesi bir fenomen olarak doğar. Bu noktada fenomen ve tezahürü iki ayrı kategori olarak düşünmek gereklidir. Husserlci anlamda tezahür doğrudan fenomenin kendisi değil, görünür olma yollarından sadece biri olduğu için (Alıcı,2005b) kutsalın fenomenlerinden farklı olarak tezahürleri de vardır. Formlar aleminde (şeyler-alemi) görünür olan, Eliade'in "kutsalın içindeki anonim gücün görünür olması" olarak tanımladığı ve hiyerofoni olarak adlandırdığı (2015[1969]:14) bu tezahürlerdir, fenomenler değil. Ancak bu tezahürler kutsalın fenomenleri olmadığı gibi, evrensel özü de değildir sadece kutsalın öznelerine bağımlı temsilleridir. Bu yüzden hiçbir dinde ve inanç sisteminde tezahürleri doğrudan kutsalın özü olarak edilemez; hatta kutsal-öznesi (tanrı veya ilah) olarak da kabul edilemez ve yine bu sebeple hiçbir tezahürü kutsalın evrensel özünü yansıtmaz. Bu evrensel özü kutsal-öznesi yansıtır ve bu yüzden tezahürlerinden farklı olarak kutsal-özneleri de nesneler dünyasında algılayamaz. Tezahürleri doğrudan kutsalın özünü değil bu özneleri görünür kılmaya çalışır. Aslında müphem olan kutsalın evrensel özü değil özneleridir yada başka bir ifadeyle kutsal öznesinin tespitidir. Dolayısıyla Kantçı metodolojiyle denilebilir ki, kutsal diye bir şey yoktur onun sunumu vardır yada başka bir deyişle kutsal yoktur kutsal-olan vardır. Kutsal-olan ile kutsallığın arasındaki fark, A.Vergote'un "isimler alanı ile isimlenmiş varlıklar alanı arasındaki boşluk insan düşüncesinin kaynağını ve sınırını teşkil etmektedir" (2009[1974]:226) deyişinde işaret ettiği farkla aynıdır ve kutsal bu sınırın diğer tarafına ancak isimlenmiş olarak geçebileceği için; kutsal-öznesi aynı zamanda kutsalın algıdaki sunumuna dönüşür. Bu sunum yüce-ruh, tanrı yada başka adlarla fenomenleşir ve nesneler dünyasında tezahür eder ve kutsalın evrensel özü bu algıda açığa çıkar. Din ise kutsalın fenomenleri ve tezahürlerinin belirli bir düzen içinde düşünsel ve davranışsal sonuçları olan toplamıdır. Bu yönüyle din kutsalın

bilincidir; kutsal algısının bilince dönüşmüş biçimidir. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi her kutsal dine dönüşmez yada dinden önce de kutsallar vardır. Dolayısıyla dine dönüşmemiş kutsal sezgisel düzeyde kalır fakat dinleşen kutsal aynı zamanda bilişselleşir; kutsalın dine evrimi onun kendini açığa vurma şekillerini de değiştirir.

Din ve kutsal arasındaki ilişki fenomenolojik olarak Husserl’ci klasik yaklaşımdaki öznelerin görünürlüğünün beş boyutu olan “tasvir, redüksiyon, öz, niyetsellik ve alem” (Alıcı,2005b:76) üzerinden ve buna ek modern fenomenolojideki “tezahür, yapı, morfoloji, karakterizasyon, anlama” boyutlarıyla (Alıcı,2005b:75) incelenebilir. Fenomenolojik açıdan önemli olan numen-özün tezahürleri değil tezahür etme biçimleridir, çünkü tezahürlerin her biri bir tür numene yönelik yollarıdır. Bu açıdan, dinsel bir insan yada bir topluluk literal nesnenin kendisine (ağaç, kaya, nehir vb.) değil ağaç, kaya, nehir formunda tezahür eden kutsala cevap verir ve erişmeye çalışır (Paden,1999:94). Din, temelde bu farklı biçimlerin her biri üzerinden görünür olan kutsaldır ve kutsal din tarafından gerçekleştirilen bir görünülebilirliktir (Vergote,2009[1974]:228). Fakat din ve kutsal arasındaki ilişkiyi açıklamak ve kutsalın dine dönüşümünü ifade etmek için; tıpkı yukarda kutsal için önerdiğimiz gibi, evrensel ve salt bir tanıma ve kavram setine ihtiyaç var. Kutsal ve din arasındaki ilişki Platoncu idea-form veya Kantçı numen-fenomen dikatomisiyse; din kutsalın kümülatif bir görüngüsü olarak tanımlanabilir. Ancak din bu görüngüler toplamını, kutsalın algısını düşünsel ve davranışsal sonuçları olan bir bilince dönüştürür ve bu bilincin insanda inanç ve pratik olarak, toplumda yapı, süreç, işlev ve sistem olarak sonuçları vardır. Dolayısıyla tüm bu boyutlarını içine alarak dini açıklayacak en doğru kavram *kurum* (institution) olacaktır.

Kurum kavramı maddi ve soyut anlamlarıyla “yapı-süreç-işlev-sistem” boyutlarının bir bütünü ifade eder. Kurum, gayri-resmi toplumsal davranış, gelenek, yapı ve alışkanlıklar ve hükümete bağlı resmi yapı, işleyiş ve sistemler için kullanılan ortak bir kavramdır. Siyaset ve ekonomi bilimi terminolojisinde daha geniş bir anlam karşılığı olsa da, kurum olgusunun kökeni Durkheim sosyolojisine dayandırılabilir. Durkheim kurumu “kolektivite tarafından yaratılan tüm inanç ve davranış şekilleri bütünü” olarak tanımlar ve sosyolojinin bu bütünü oluşumunu ve işlevini *kurumlar bilimi* olarak tanımlayabileceğini söyler (1982[1895]:45). S.P.Huntington ise kurumları “sürdürülebilir, değerli, kendini tekrar eden davranış paternleri” olarak tanımlar (1968:9). Bu tanımın davranış formlarıyla ilgili boyutuna

itiraz eden G.M.Hodgson'a göre ise kurumlar "sosyal etkileşimleri yapılandıran kurallar sistemidir" (2006,2015). Buna bağlı olarak kurumsallaşma ise basitçe "kuruma dönüşme sürecidir". J.W.Meyer ve B.Rowan kurumsallaşmayı "sosyal süreçler, yükümlülükler veya gerçeklerin sosyal düşünce ve eylemde kural benzeri bir statüye gelmesi" olarak tanımlar (1977:341). Başka bir ifadeyle bir şeyin resmi veya gayri-resmi anlamda kurumsallaşması toplum içinde belirli bir yapı, sistem, işleyiş, sürece veya tümüne dönüşmesidir. Bu yüzden herhangi bir devlet dairesi için kurum denilebilirken, evlilik için de bu kavram kullanılabilir.

Din kurumsallaşmış kutsallıktır. Bu kurumsallaşma kendiliğinden değil sosyal düzen bağlamında gerçekleşir. M.Gauchet dinsel kurumların varlığına atıf yaparak dinin bir kurum değil kuruluş olduğuna (2011[2000]:37), yani verili değil kurulu bir olgu olduğuna dikkat çeker. Dinin kutsala göre ikincil konumu, onun bir insan-üretimi oluşunun ve (ileride tartışılacağı üzere) sosyal düzenle dolayimli olarak ortaya çıkışının göstergesidir. Durkheimci anlamda dinin inanç ve pratik iki boyutu vardır (1964[1915]:46), yani kutsal dinde düşünsel ve eylemsel olarak iki temel biçimde görünür olur. Yukarıda ifade edildiği gibi, kutsalın varoluşundaki içselliğin-dışsallaşması, dine dönüşümünde Gauchet'çi anlamda dışsallığın-kurumsallaşması olarak ortaya çıkar ve bu süreçte kutsallık bir inanma-hali olarak tecrübe edilebilir bir gerçekliğe dönüşür (yada en azından kendini öyle sunar). Bu süreçte ilk olarak kutsalın zihinsel boyutu olan inançlar sistemleşir. Dinin kurumsallaşmasının ilk aşaması *inanç-sistem* (belief-system)nin oluşumudur. İnanç-sistemi kutsalın (düşünsel boyutuna dayalı) bilincinin kolektif kabulü ve (eylemsel boyutna dayalı)kutsal deneyiminin (tecrübesinin) sosyalleşmesidir. Levy-Bruhl "ilkel zihnin mistik katılımı" (1923[1922]) dediği süreç burada işler ve sonucunda C.G.Jung'cu anlamda "kolektif bilinçaltı" (1958[1939]) oluşur. Aynı zamanda kutsalın bireysel ve sosyal tecrübesinin bütünleşmesi yönüyle bu süreç bir Otto-Durkheim sentezi olarak ilerler. Bu süreç, "paylaşılan inançların sosyal bir özelliğe dönüşmesi" (Williams&Pearce,2006:31) yönüyle sosyal düzen bağlamında etkilidir ancak (aşağıda ele alınacağı gibi) sadece toplumsallaşmayla bağlantılı değildir; kutsalın dine evrimi, sosyal düzenin dönüşüm kategorilerinden bağımsız bir yol izler ve/fakat bu kategorilerle her düzeyde etkileşime girer. Kutsalın inanç-sistemi ve dine dönüşümü ise doğrudan düzen nosyonu ile olan etkileşimiyle alakalıdır.

İnanç-sistemi, kutsal ve din arasında bir ara form olarak düşünülebilir ancak dinin ortaya çıkışında sadece kutsalın zihinsel boyutu (inanç) değil; aynı zamanda

eylemsel boyutu (pratikler) da söz konusudur. Fakat inanç-sisteminden farklı olarak dinden-önce (yada bağımsız olarak) bir pratikler-sistemi oluşmaz çünkü kutsalın inaç ve pratikteki yansıması din kurumudur ve din kurumu olmadan kutsal davranış (eylem) kümesi kolektif kabul edilebilir bir şemaya dönüşemez. Bunun için kutsal – inanç-sistemi – din sıralamasıyla (ancak linear olmayan ve evrensel bir küme oluşturmayan) kutsalın evrim sürecinde, davranışsal (pratik) boyutu dinden bağımsız bir sistem teşkil etmez. Dinden bağımsız ve kişisel olamayan bir kutsal davranış şeması açıklanabilir değildir ancak dinin ve inanç-sistemlerinin ortaya çıkışından önceki bireysel kutsal davranışları da bir o kadar müphemdir. Örneğin J.G.Frazer'ın dinin kökeninde işaret ettiği büyü (magi) olgusu (1925[1890]), sosyalleşmemiş dinsel pratikler arasında düşünülebilir. Bu yüzden inanç-sistemiyle kast edilen kutsalının bilinç boyutunun kolektifleşmesi sürecinde, dinsel pratikleri ve kutsal davranış biçimleri kesin olarak anlaşılmayan kutsallar için “inanç-sistemi” ifadesinin kullanılması (tezin 3.bölümünde Göbeklitepe örneği tartışmasında da olduğu gibi); sosyolojik olarak dinin işlevsel yönünü yapısal özelliklerinin önüne çıkarmaktan ziyade, kutsalın dine kurumsallaşma sürecini (ve düzeyini) ifade biçimi olarak alınmalıdır. Din kurumunun varlığından söz edilebilecek durumlarda inanç-sistemi kavramını kullanmak, burada çerçevesi çizilen şekli ile kavramsal-indirgemecilik olur. Zira her din bir inanç-sistemidir ancak din kavramıyla ifade edilen olgu bunun (inanç-sisteminin) daha kapsayıcı bir kümesidir.

Din, kutsal bilincinin kolektif kabulü ve kutsal tecrübesinin sosyalleşmesinin en üst aşamasıdır. Kutsalın dine kurumsallaşmasının iki temel yönü insanın kutsala erişim ve onu kullanma amacıdır. Din, tüm sıfatlarından önce, kutsala erişim kurumudur çünkü kutsal bir numen olarak formlar-aleminin nesnesi değildir ve onu deneyimlemek için önce fenomenlerine ihtiyaç vardır. Kutsalın nesneler alanında görünür hale gelmesi fenomenolojik doğuşudur ancak bu, kutsallık fikrinin kökeni, yani kutsalın bir idea ve numen olarak doğuşu ile eşanlı değildir. Bu yüzden dine dair ilk arkeolojik izler insanın zihinsel evrimiyle değil davranışsal evrimiyle (dinsel pratikler üzerinden) ölçülebilirdir (görünebilir) çünkü din insanın doğrudan kutsalla değil fenomenleriyle (kutsal olanla) kurduğu ilişkidir ve bu ilişkinin pratik yansıması maddi-kültür izleri üretir. Kutsala erişmek onu deneyimleme/tecrübe etme işinin kesinleşmiş yolları ve metotlarının olmasıdır. Din kutsalla insanın aracı kurumu olarak, kutsala erişmenin pratiklerini yaratır. Böylece insan kutsala erişip onu deneyimlemek için her seferinde yeni bir yöntem geliştirmek zorunda kalmaz; aynı

şekilde din herkes için kutsala erişmenin ortak ve kabul edilebilir yöntemlerini de üretir. Böylece kutsala erişmek ve deneyimlemek kişisel bir yeti olmaktan çıkar.

Dinin kurumsallaşmasındaki ikinci boyut kutsalı kullanmakla ilgilidir. Kutsalı kullanmak, bireysel boyutta Otto'cu tecrübe, sosyal boyutta Durkheim'cı toplumsallaşmada tezahür eden kutsalın deneyimlenebilir ve kavranabilir yönüne kümülatif bir erişime dayanır. Kutsalı kullanmanın bireysel ve sosyal boyutta içeriği, kutsaldan anlam ve fayda elde etmek ve bunu kabul edilmiş, meşru ve en kestirme yollardan yapmaktır. İlk olarak din kurumu ile kutsaldan elde edilen fayda insanın dış-dünyadaki (doğadaki) olayları kontrol mekanizmasının sonucu olarak gelişir. J.G.Frazer'ın insanın önce büyüyle doğayı kontrol edebildiğini düşündüğü fakat sonra kontrol edemediğini anladığında dine yöneldiği yönündeki klasik kuramındaki (1925[1890]) gibi, insanın kutsalla ilişkisinin özünü menfaat oluşturur. Bu menfaat insanın içinde yaşadığı dünyayı kutsala erişerek kontrol etme arzusundan kaynaklanır. Frazer'a göre bunun ilk yöntemi büyüdür (1925[1890]:62-63); fakat büyüün işe yaramadığını fark edince insanın kutsalla ilişkisi değişir ve din kurumu doğar. Frazer'ın insanlığın ilk dini olarak büyüü sunduğu bu kuramı indirgemeciliği yönüyle tartışmalıdır ama temel metodu açıklayıcıdır: *Frazercı fayda* denilebilecek bu yaklaşımda insan doğayı kontrol edemediğini anladığında kutsala yaklaşımını değiştirir çünkü doğanın mutlak düzeni ve kuralları olduğu fikri insanın kutsalla ilişki kurma sürecinin parçasıdır (1925[1890]:55-58) ve dinin doğuşu insanın doğa karşısındaki acziyetini keşfetmesiyle başlar. Bu aynı zamanda kutsal karşısındaki acziyetin de keşfidir çünkü dinden farklı olarak büyüdeki kutsal-insan ilişkisi ve konumları farklıdır. Dinsel deneyimde kutsal ve yücelik (sacrosanct) duygusu bir bütündür (Okon,2017:83) ancak büyüde aynı durum geçerli olmayabilir. Fakat her iki aşamada da ortak olan insanın kutsaldan bir fayda beklentisi ve bu faydayı tecrübe etme isteğidir. Bu yönüyle kutsalın anlam boyutu (düşünsellik yönüyle) kavramayla; fayda boyutu (eylemsellik yönüyle) tecrübeyle ilişkilendirilebilir çünkü kutsalın dışsallığın-kurumsallaşması olarak insan zihninde ikincil içselleştirme sürecinde, kutsalın bilinç boyutuna eklenen tinsellik, kutsaldan elde edilecek faydanın da kaynağına dönüşür. Yani insan için kutsaldan (ona erişip onu kullanarak) elde edeceği fayda, doğa-üstüyle bağlantılı olarak zihinde kabul edilebilir. Kutsaldan elde edilecek fayda ondan çıkarılan anlama bağlıdır, bu yüzden bilinçte kavranmayan bir kutsaldan fayda sağlanamaz. K.W.Luckert'in dediği gibi "tanrıları adlandırmak onları kontrol edebilmenin ilk yoludur" (2015[2013]:80). Din ise bu faydayı sağlamanın

kurumsal ve meşru yoludur. Frazerci anlamda büyü, dinin varlığından sonra, dine alternatif bir kutsal erişimi olarak kutsalı kullanmanın gayri-meşru (ve daha kişisel) bir yöntemine dönüşür.

Frazerci faydaya ek olarak, dinin kurumsallaşmasındaki kutsalı kullanma eğiliminin ikinci boyutunu ise, kutsaldan çıkarılan (kavranan) anlam oluşturur. Kutsalın ifade ettiği varoluşsal anlam ve bunun sonucu olarak kavranabilir bilinç, din kurumuyla birlikte sosyalleşir ve kurumsallaşır. Din, kutsal bilincinin en üst sosyal görüntüsüdür ve bu yüzden Durkheimci anlamda “din aklın ilk durağıdır”. (Esasen aklın ilk durağı kutsaldır, din sosyal anlamda aklın ilk durağı olarak tanımlandığında daha açıklayıcı olur.) Din kutsaldaki anlamı kolektifleştirir ve kurumsallaştırır. Bu anlam, üzerinde uzlaşan inanç ve pratiklerin yarattığı pragmatizmden (Bulbulia,2013:385) dolayı sosyal düzen bağlamında zaman içinde rasyonallitesi sorgulanmadan kabul görmeye başlar. Kutsal insanın ilk bilinci ve anlam borucuna karşı ilk cevabı olduğu için insan, J.G.Frazer’ın ifade ettiği gibi, “içinde yaşadığı dünyayı bilinçli olarak açıklama çalıştığında, bunun bilinçli bir sürecin sonucu olduğunu düşünme eğilimindedir” (1925[1890]:91). Yani kutsal bilincinin gerçek bir bilinç-hali olup olmadığına bakmaksızın, bu bilinç din ile sosyalleştiğinde (bir sonraki bölümde tartışılacağı üzere) doğal sosyal düzenin aşılp bilinçli sosyal düzenin kurulmasında sosyal düzenin kurucu-bilincine dönüşür.

Özetle denilebilir ki; din evrimleşse bile kutsalın rolü ve önemi geçmişte olduğu gibi bugün de aynıdır (Rosati,2009:55). İnsan, anlam bulmak (bilinç oluşturmak) ve faydalanmak (ve bu faydayı tecrübe etmek) için kutsala erişmek ve onu lehine kullanmak ister. Kutsaldan elde edilen anlam ve fayda kutsa bilinci ve tecrübesini oluşturur ve bu bilinç ve tecrübenin toplamı kutsala olan inancın özüdür. Bu bağlamda kutsala erişme ve onu kullanma için kutsalın fenomenlerinin belirli bir düzen içinde toplamı ve bunlarla kurulan tek yönlü ilişkinin kurumu olarak din; kutsalın bilincinin kolektifleşmesi ve deneyimin sosyalleşmesinin en üst biçimi olarak ortaya çıkar. Bu bakımdan dinin doğuşu kutsalın önce zihinsel ve davranışsal olarak sonra sosyokültürel olarak kurumsallaşmasıdır.

Dinin evrimi kutsalın kurumsallaşması olduğu için insanlığın ilk dininin ne olduğuna dair teoriler, kutsalın ilk kurumsallaşma biçiminin açıklayıcıları olabilir; kutsalın kendisinin değil. Durkheim’a göre totemizm (1963[1915]:188-190), E.B.Tylor’a göre animizm (1920[1871]:425-427), J.G.Frazer’a göre büyü

(1925[1890]:48-60), Goldenwieser'a göre doğa-üstücülük (1922:231-232), W.Schmidt'e göre yüksek-tanrı inancı (1935[1931]), R.R.Marret'a göre mana (1914[1910]), H.Spencer'a göre atalar kültü (1876:411), F.M.Müller'e göre natüralizm (1889:27-50), J.Lubbock'a göre fetişizm (1911) insanlığın ilk dini ifade biçimleridir ve dinin varlığının açıklayıcısıdır. Ancak bu başat ve öncül kuramlardan R.R.Marret'ın mana modeli doğrudan dini değil kutsalın ortaya çıkışını açıklamaya daha yakındır. (Ve bu bağlamda tezimizin konusu gereği Marret'ın yaklaşımına ileriki tartışmalarda yeniden dönülecektir.)

Dinin evrimi bir bakıma kutsalın fenomenlerinin soyutlaşma sürecidir; yani kutsallık atfedilen öznenin ve kutsal fenomenlerinin soyutlaşmasıdır. Kutsal kurumsallaştıkça soyutlaşır ve dolayısıyla somutluğun kutsalda olgusal bir ilksellik ifade ettiği söylenebilir. Bu soyutlaşma kutsalla ilgili tasavvurun doğanın ve insanın sadece biçimsel kavrayışta değil (nitekim doğa kutsalın fenomenleri olmuştur, kendisi değil) kutsalın arayışındaki kaynak olmaktan çıkmasıdır. Nasıl ki kutsal, içselleşmenin-dışsallaşması süreci olarak insan kavrayışından uzaklaşıyorsa, kutsalın fenomenlerinin soyutlaşması da bir görüngü olarak doğada ve insanda bulunamayacağı ve zaman içinde beş duyuyla kavranamayacağı düşüncesinin gelişimidir. Kutsalın fenomenleri soyutlaştığı için, kutsala erişmenin yolları somutlaşır ve kutsal-öznesi fenomenleri üzerinden kavranamayacak bir hal alır. Bu yüzden ona erişim biçimleri kutsalın soyutlaştığı oranda somutlaşır ve giderek ortodoksi yöntemlere dönüşür. Örneğin soyut tek-tanrıya dönüşen kutsal-öznesinde tanrı hiçbir tezahürüyle kavranamaz bir hale gelirken, O'na erişmenin yolları somutlaşmış, hatta O'nun buyrukları yazılı hale gelmiş ve sadece kozmogoni ile ilgili bir özne olmakla kalmayıp tanrı zamanın ve mekanın başlangıcı ve sonucunu da belirleyici güce dönüşmüştür. Bu kadar güçlü bir tanrının neredeyse hiç imgelenememesi kutsalın dine dönüşümündeki soyutlaşma sürecinin bir sonucudur.

Kutsalın fenomenleri soyutlaştıkça “madde-tin” ayrımı yani *insan-üstü* fikri, “doğal olan-olmayan” ayrımı yani *doğa-üstü* fikri, “dünyevi-uhrevi” ayrımı yani *dünya-dışı* fikri ve “kutsal-profan” ayrımı yani *dinsel iyi-dinsel kötü* fikri gelişir. Bu unsurlar dinin kurumsallaşma düzeyini değiştirir ve dinler arasında kategorik yapısal farklar yaratır. Karşılaştırmalı dinler disiplindeki, dinleri 19.yüzyıl evrimciliğinin modern-ilkel ikilemine benzer bir şekilde çift kategoride inceleme eğiliminin sebebi budur. Fakat dinler linear bir dizilimde değil tikel formlar olarak üstün (superior) veya aşağı (inferior) olarak nitelenemez; fenomenolojik toplam olarak kurumsallaşma düzeyleri

üzerinden *az-kurumsallaşmış* ve *tam-kurumsallaşmış* olarak sınıflandırılabilir. W.James kurumsal sıfatını dinler için yapısal bir ayırım olarak kullanır ve dinleri “kurumsal olan-olmayan” olarak ikiye ayırır ve kurumsal (veya organize) dinleri teoloji, felsefe ve cemaat organizasyonu gelişmiş olan dinler olarak tanımlar (1902:30-31). Fakat kurumsallık düzeyi farkları dinin kurumsal mahiyetini yani kutsal fenomeni üzerinden gelişen bir kurum olduğu gerçeğini değiştirmez ve bu yüzden az-kurumsallaşmış dinler olabilir fakat kurumsallaşmamış bir dinden söz etmek hatalı olacaktır. Dolayısıyla Durkheim’ın dinin olduğu yerde kutsal, kutsalın olduğu yerde din vardır (1964[1915]) önermesi indirgemecidir ve kutsal ile din arasındaki ilişkiyi tam olarak açıklayamaz.

Dinin kurumsallaşması aynı zamanda dinin özündeki kutsalın fenomenlerini de biçimlendirip, dönüştürebilir. Buna en iyi örnek İngilizce’de kutsal kavramı için iki farklı kavram kullanılmasıdır: *sacred* ve *holy*. İngiliz dilinde 1382’deki John Wycliffe İncili’nde görülen *holy* kavramı (2001[1382]) genellikle kişiler ve ilişkilerle ilgili olarak kullanılırken, “*sacred*” ise genellikle nesneler, yerler veya olaylarla ilgili olarak kullanılır. Örneğin bir Hristiyan azizi *holy*’dir ama *sacred* değildir; *holy* “mana” ve “tabu”ya yakın bir anlamdadır (Yıldırım,2009:61). Fakat aralarındaki temel fark, *holy* doğrudan kutsalın kendisi değil, din olarak kurumsallaşmış kutsalın din kurumu üzerinden formlar-alemindeki ikincil görüngüleridir. Daha yalın bir ifadeyle, *holy* dinin bahsettiği, din kaynaklı kutsallıktır. Bu sıfatın kaynağı doğrudan kutsal (*sacred*) değil, onun fenomenlerinin toplamı olan dindir; bir anlamda *holy* dolaylı kutsallıktır. Bu açıdan dinin kutsal-özü değil ama kutsal fenomenlerini dönüştürücü yönü olduğu söylenebilir.

Dinleri çift-kutuplu sınıflandırma eğilimi din biliminde post-moderniteyle aşılmış bir durum değildir; aksine kategorilerin isimleri değişerek bu eğilim çağdaş yaklaşımda da sürmektedir. F.Bowie dinleri “dünya dinleri” ve “ilkel dinler” olarak iki kategoriye ayırır ve *dünya dinlerini* yazılı bir metne dayanan, çoğunlukla dışardan gelen bir kurtuluş nosyonu içeren, evrensel yada evrensellik potansiyeli olan, ilkel bir dinin yerine geçebilen ve kendine ait sosyal bir hareket alanı olan dinler olarak; *ilkel dinleri* ise sözlü aktarılan, genellikle bu dünyayla ilgili olan, bir etnik grup yada dille sınırlı, dünya dinlerinin zeminini oluşturan ve din ile sosyal hayatın içiçe geçtiği, kutsal-profan ayrımı ve doğa-doğaüstü ayrımı kesin olmayan dinler olarak tanımlar (2006[2000]:23). Bowie 19.yüzyıl evrimci janranın içindedir fakat A.Walls ilkel kavramından farklı olarak *ilksel din* (primal religion) kavramını kullanır

(Cox&Sutcliffe,2006) ve bununla batılı olmayan Asya, Afrika, Avusturalya dinlerini kast eder. İlkel ve ilksel olarak nitelendirilen bu dinler için literatürde *halk dini*, *geleneksel din*, *etnik din* gibi evrimci olmayan sıfatlar da kullanılır fakat hepsinin özünde kast ettiği şey aynıdır. J.Bowker halk dinini (folk religion) “büyük sistemlerin normlarına uymayan, küçük yerel toplulukların dini” olarak tanımlar (2000). Benzer şekilde etnik din (ethnic religion) bir etnik grup yada kimlikle bağlantılı dinler olarak tanımlanabilir (Ruanne&Todd,2011); aynı yaklaşım geleneksel din (traditional religion) için de geçerlidir (Assimeng,1976). Halk dinini resmi dinin kesin teolojik ve ayin biçimlerinin dışında kalan dine dair tüm görüş ve pratikler olarak tanımlayan D.Yoder’e göre halk dininin temel özellikleri; köklerinin kültürel evrimsel olarak hayatta kalan eski dinsel biçimlere dayanması, resmi bir dinin etnik bir dinle sentezi olması, genellikle batıl inanç gibi görünen geleneksel toplumlardaki inanç, ritüel, gelenek ve mitoloji etkileşiminden oluşması ve dinin halk yorumu ve ifadesini oluşudur (1974:12-14).

Seçtikleri kavramlar farklı olsa da bu kuramların kast ettikleri anlam aynıdır ve hepsi din kurumunu için çift-kutuplu bir kategori içinde düşünür. Batı düşüncesindeki evrimci ilkel-modern ayrımının yerini çağdaş yaklaşımda yerel-evrensel ayrımının aldığı söylenebilir. Halbuki Durkheim 19.yüzyılın sonunda ilkel din kavramını kullanmakla birlikte ünlü kitabının (1964[1915]) başlığında dinsel yaşamın kökenini ifade etmek için ilkel yerine *temel* (elementary) kavramını kullandı. B.Turner’a göre Durkheim bu isimle tarihsel olarak önce geleni, yapısal anlamda temel olanı kast ediyordu (1991:45). Durkheim kapakta bile olsa meseleye doğru yerden bakıyordu; dinin sınıflandırılması için iki temel kategori yaratılmak isteniyorsa bu üstlük-altlık ikilemi değil *öncelik-ardıllık* yada *yerellik-evrensellik* olmalıydı. Nitekim çağdaş antropoloji ve din biliminin temel yaklaşımı, bir dinin batılı anlamda din olgusuna benzeyip benzememesi değil evrensellik ifade edip etmemesi esastır. Fakat bu batılı zihninde evrenselleşenin zımnı bir üstünlüğü olmadığı anlamına gelmez. Dinler kategorik olarak kurumsallaşma düzeyleri ve biçimleri yönüyle mukayese edilebilir çünkü bu kurumsallaşmanın ölçülebilir çıktıları vardır ve dinler için yapısal-işlevsel-süreçsel-sistemsel boyutlar nicel özellikler yaratır. Bu yönüyle dinler karşılaştırılabilir ve merkezindeki kutsal (kutsal-özne) ve ona erişim/kullanma yöntemlerinin farklılıkları ve kurumsallaşma düzeyleri üzerinden tipolojilere ayrılabilir.

Kutsal doğrudan insan-doğasına indirgenebilir bir kavram olarak karşımıza çıkar ve ontolojisi itibariyle yeryüzüne (ve canlı yaşamına) uzaydan gelen bir meteordan daha fazla yabancıdır. Ancak kutsal dinin yegane açıklayıcı şemasıdır, bu yüzden antropolojide din sorunu kutsal sorundur. Din kutsalın fenomenlerinin kurumsallaşmasıyla oluşan bireysel ve sosyal bir kurumdur; dolayısıyla dinin evrensel bir özü yoktur. Kurumsallaşma biçimleri sosyokültürel yapıya bağlı olarak farklılık göstermekle birlikte dinin evrensel bir özü var ise, bu antropolojinin dini kavradığı biçimde, dinin sosyokültürel ve psikolojik işleviyle ilgilidir. Fakat kutsalın fenomenolojik olarak anlaşılabilir evrensel bir özü ve arkeolojik olarak insanın zihinsel ve davranışsal evrimi içinde bulunabilecek nicel kökeni vardır.

2.4 KUTSAL VE İKTİDAR SİMBİYOTİK İLİŞKİSİ

2.4.1 Simbiyotik İlişki ve Simbyotelesis Kavramsal Çerçeve

D.Sagan'ın "life did not take over the globe by combat but by networking" sözü (1986) sadece biyolojik bilimler için değil sosyal bilimler için de geçerliliği olan bir önermedir. Sosyokültürel-olan da çoğu kez doğal-olanın yayılım biçimlerini takip etmiş ve benzer türden ilişkiler kurmuştur. Diyalektik tarihçilik, tarihsel olanı sonucu itibarıyla daha iyiye evrilen bir çatışma içinde sunduğu için, sosyokültürel bir düzen inşası her zaman tartışma konusu olmuştur. Fakat insan-üretiminin karşısında duran doğa çatışma yerine uyumla, diyalektik yerine simbiyozla genişlemiş ve ontolojik olarak bir düzen oluşturmuştur. Doğanın yöntemlerinin sosyokültürel-olan için de geçerli olduğunu düşünmek, 19.yüzyıl sosyal bilimleri için hiç de yabancı bir yaklaşım değildir. Ancak ironik olarak metodolojik-natüralizmin, sosyal evrimciliğin ve tarihsel-materyalizmin ortaya çıktığı 19.yüzyılda "doğal-olanın" yöntemleri sosyokültürel-olanı açıklamak için kullanılırken; 19.yüzyılın egemen tarih felsefesi Hegelci diyalektik tarihsellik doğada diyalektiğin olmadığını fark etmemiştir. Farklı bir tartışmanın konusu olmakla birlikte; doğa sonucunda daha iyiye evrilen bir çatışma sinsilesiyle ilerlemez yada Sagan'ın ifadesiyle "dünyayı ele geçirmez". Doğada canlı türleri arası çatışmalar bile, doğanın evrensel düzenine hizmet eder yada en azından kaos yaratmaz. Doğanın sosyokültürel-olan karşısında en ayırt edici özelliği doğada asla kaosun olmamasıdır ve tüm çatışmaların düzenin iç-işleyişi içinde yaşanmasıdır. Oysa ki sosyokültürel-olanın çatışması kaos demektir ve düzen kaosu sonlandırmak için kurulur. Öyleyse diyalektik sosyokültürel alanda çatışma kaos yaratırken, düzenin zıttıyla (öncesiyle) eşleştirilen doğada ve doğal-durumda simbiyotik neden kaos yaratmıyor? Belki de tarih de tıpkı doğa gibi simbiyotik ilerledi fakat diyalektik olarak anlaşıldı. Belki de Kant'ın doğa için sorduğu soru tarih içinde geçerlidir ve belki de "tarih diye bir şey yoktur onun sunumu (görüngüleri) vardır." Kesin olan nokta ise, sosyokültürel-olan birçok kez doğal-olanı taklit etmiş ve onun ayak izlerini takip etmiştir. Sosyobiyolojik tartışmaların ortaya koyduğu gibi doğal seçim sadece çatışma değil, yardımlaşma ve dayanışmayı da teşvik etmektedir. Dolayısıyla sadece diyalektik değil aksine uyum ve işbirliği doğanın itici gücü kabul edilebilir. Bu yüzden, tarihin akışı bir yana, daha dar ölçekte canlı organizmalar gibi sosyal olgular da birbirleriyle yaşamsal ilişkiler geliştirebilir ve hatta bu ilişkiler simbiyotik özellik gösterebilir.

Simbiyoz, biyoloji ve ekolojide iki canlının birbiriyle yardımlaşarak tek bir organizma gibi bir arada yaşamaları yani ortak-yaşam (ortak-yaşarlılık) durumudur (Martin&Schwab,2012). Aralarında simbiyotik ilişki olan iki farklı canlı varlıklarını birbirine bağımlı olarak sürdürürler. Bu terimi ilk kez A.B.Frank 1877’de, kendi başına bir organizma olmayan mantar ve alglerin simbiyozu sonucu oluşan likenleri açıklarken kullanır. Simbiyozun ilk tanımını ise 1879’de H.A. de Bary “benzemez organizmaların birlikte yaşaması” olarak yapar (Douglas,1994:1). Bu kavramsal çerçeve çağdaş biyolojide de geçerliliğini korumaktadır fakat simbiyozda tarafların konumlarına göre farklı ilişki biçimleri tanımlanarak genişletilmiştir. Bu alt ilişki türleri, simbiyozda sadece bir tarafın yarar sağladığı kommensalizm (van Beneden,1876), her iki tarafın karşılıklı yarar sağladığı mutualizm (Bronstein,2015) ve bir taraf yarar sağlarken diğerinin zarar gördüğü amensalizm (Willey vd.,2013:713–738) ve parazitlik olarak tanımlanabilir. Taraflardan sadece birinin yarar sağladığı özellikle parazital ilişkilerde simbiyozdan yarar gören taraf simbiyont (symbiont) diğer taraf konak (host) olarak adlandırılır. Bazı durumlarda iki canlı birbirinden bağımsız yaşar fakat yaşam-döngüleri itibariyle aralarında simbiyotik bir ilişki gelişir; bu tür simbiyozlar aposimbiyotik olarak adlandırılır (Douglas,1994). Ancak her iki tarafın aynı anda zarar gördüğü bir simbiyotik ilişki türü yoktur; bu da (yukarıda tartışıldığı gibi) doğada diyalektiğin ve kaosun olmadığına kanıtlarından biridir.

Simbiyotik ilişkide taraflar iki farklı “var” olarak bir “ortak-var”ı oluştururlar ve bu yeni varlık simbiyom (symbiome) (Sapp,2003:33) olarak adlandırılır. Ancak kommensal, mutual, amensal veya parazital bir ilişkide taraflar bu ortaklıktan önce de vardır fakat bazı simbiyozlar ilişkinin tarafları için varoluşsaldır, yani taraflar simbiyozla birlikte doğarlar. Bu tür simbiyotik ilişkileri açıklamak için 1924’te Rus botanikçi B.Kozo-Polyansky “simbiyoz fenomenine dayanan bir seçim teorisi” olarak simbiyogenez (symbiogenesis) kavramını geliştirilir (Corning,2010:81). Bu kavramı 1926’da C.Merezhkowsky prokaryotik organizmalara dayanan ökaryotik hücrelerin evriminden hareketle bu kavramı teorize eder (Sapp vd.,2002) ve bu teori yarım asır sonra L.Margulis’in *Symbiosis in Cell Evolution* (1981) kitabında kanıtlanır. Margulis, ökaryot hücrelerin kökeninin birlikte yaşayan ilkel prokaryot canlı topluluklarına dayandığını savunur ve parazital simbiyozların bazılarının simbiyogenez özelliği gösterdiğini, yani yeni bir “var” oluşturduklarını ispatlar. Margulis aynı zamanda endosimbiyoz (endosymbiosis) teorisinin de temellerini atar. Bir tür simbiyogenez olan endosimbiyoz, taraflardan birinin diğerinin vücudunda

veya hücrelerinde yaşayarak kurulan mutual ilişkidir (Margulis&Chapman,2009:493). Bu ilişkinin tam zıttı bir tür parazital simbiyoz olan fakat simbiyogenez olarak tanımlanamaz ektosimbiyoz (ectosymbiosis)'dur. Ektosimbiyoz, konağın sindirim sistemi içinde veya farklı bir vücut yüzeyinde yaşayan simbiyontun kurduğu komensal veya parazital ilişkidir (Williams&McDermott,2004).

Simbiyogenetik ilişkiler tarafların ilişkiyle birlikte var oldukları simbiyozlardır ve bazıları kalıtımsal-simbiyoz'a dönüşerek simbiyotik kazanımlarını sonraki nesillere aktarılabilir (Gontier,2016:274). Fakat bir de taraflarının kalıtımsal yada sonradan varoluşsal bir simbiyotik ilişki kurmadığı fakat simbiyozla birlikte evrimleştiği ortak-evrim (coevolution) türü simbiyozlar vardır. Bu kavramın kökeni C.Darwin'e dayanır. Darwin, berbat gizem (abominable mystery) olarak adlandırdığı bitkilerin göreceli olarak aniden ortaya çıkışı, çeşitlenmesi ve tüm gezegeni kaplaması sorunu (Friedman,2009) üzerine düşünürken; On the Origin of Species (1859)'te ortak-evrim fikrinden söz eder fakat doğrudan bu kavramı kullanmaz. Bu fikri 1862'deki The Various Contrivances by whic Orchids are Fertilised by Insects (1877[1862]) kitabında geliştirir. Darwin bitkilerin hızlı evrim süreçlerini çiçekli bitkiler ve böcekler arasındaki ilişkiye dayandırır ve bu ilişki biçimini ortak-evrim olarak tanımlar. Ortak-evrim bir tür simbiyozdur fakat her simbiyozda taraflar ortak-yaşamlarından dolayı ortak evrimleşmez.

Çağdaş biyologların bazıları simbiyoz kavramını sadece aralarında sürekli bir mutual ilişki olan iki canlı için kullanılması gerektiğini düşünürken; genel görüş avlanma dışındaki tüm biyolojik etkileşim türlerinin simbiyotik ilişki içinde ele alınabileceğini savunmaktadır (Douglas,2010:5-12). Bu yaklaşıma göre tüm canlı türleri genel bir simbiyotik ilişki içindedir; yani geniş anlamıyla simbiyotik ilişki tüm doğayı içine alacak evrensel bir ilişki türü olarak düşünülebilir.

Buraya kadar genel çerçevesi çizilen simbiyoz kavramının sosyal bilimlere ilk uyarlamasını sosyobiyojoloji disiplininin modern teorisyei E.O.Wilson yapmıştır. Wilson Sociobiology: The New Synthesis kitabında "sosyal kommensalizm"den söz eder (1975:354) ve farklı sosyal olguların her iki tarafında yarar sağlayabileceği bir ortak-yaşam kurup sürdürebileceğini savunur. Bu kavramsal transfer metaforik bir anlamdan daha çok ad hoc bir tanımlama olarak değerlendirilebilir. Çünkü simbiyoz kavramı sosyal bilimler için de oldukça işlevseldir ve 20.yüzyıl boyunca sosyobiyojoloji alanıyla sınırlı kalsa da çağdaş çalışmalarda daha sık kullanılmaya başlanmıştır

(Jacobi,2018; Emery&Tsutsui,2013; Ali,2016; Rubin,2010; Camphuijsen&Vissers, 2012; Spekkink, 2016).

Antropolojik yazında sosyal simbiyoz teriminin, özellikle yeni kavramsal açılımlarla birlikte kullanıldığında çok daha geniş bir kavramsal zemini ve potansiyeli vardır. Her ne kadar ortak-evrim olgusuyla birlikte düşünülmüş olsa da, sosyal bilimlerde simbiyoz kavramı telos ve telesis kavramıyla genişletilmemiştir. Bir sentez olarak simbiyoz kavramı telesis ile birlikte düşünüldüğünde, yeni bir kavram olarak simbiyotelesis tartışılabilir. Aristoteles'in yazılarında sıkça geçen ve Yunanca "son" anlamına gelen teleute kelimesinden türemiş telos kavramı; "son, nihai amaç, varlık amacı (raison d'etre)" anlamında kullanılır (Nyusztay,2002:84). Nihayet bilimi/son bilimi anlamına gelen teleology (finality) kavramı da telostan türer (Dubray,2020[1912]). Amerikalı sosyolog L.F.Ward telos kavramından hareketle "belirli bir telosa göre planlı ilerleme" için telesis kavramını önerir (1913[1897]:180-181). Ward telesis ile evrimden ve Aristoteles'çi anlamda entelecheia'dan farklı bir ilerlemeyi kast eder; bu ilerleyiş kendi içinde bir telos taşır ve bu yönüyle ontolojik amacın gerçekleşmesi anlamına da gelir. Diğer taraftan "planlı-ilerleme" telesise bir bilinç de yükler; bu bilinç ontolojiye içkin olan amaca bağlı ama ilerlemenin kendisiyle alakalıdır. Ward'ın telesis'ini Wilson'ın sosyal simbiyoz olgusuyla sentezlenirse simbiyotelesis iki farklı canlının/olgunun simbiyotik ilişki kurup tek bir amaç için "ortak-ilerlemesi"ni tanımlamak için kullanılabilir. Simbiyotelesis ilişki taraflarının her hangi bir türden (simbiyogenez de olabilir) ortak-yaşam kurmaları ve bu ilişki sonucu doğan simbiyomun tek bir amaca yönelik telesisi olarak tanımlanabilir. Fakat diğer simbiyozlardan farklı olarak simbiyotelesis ilişki içine giren taraflar, bu ilişkide var-oluşları dışında başka bir amaçları daha olur; oluşturdukları yeni "varlık" tek bir nihai amaca yönelik olarak her iki tarafı da dönüştürür. Bu yüzden simbiyotelesis ilişkileri mutual simbiyoz kategorisinde değerlendirmek daha doğru olacaktır. Ancak tıpkı doğadaki diğer tüm simbiyozlar gibi simbiyotelesiste de simbiyozun tarafları ortak-amaçları olduğu için bir araya gelmez, bir araya geldikten sonra ortak-amaç edinir.

Ancak Ward'çı anlamda telesis, varoluşsal amaca yönelik bir ilerlemeyi kast eden yönü simbiyotik bir ilişkiye uyarlandığında, ona yönelik ilerlenilen amacın içkin olduğu varoluşsallık simbiyozun taraflarının ayrı ayrı ontolojilerinden farklı olarak simbiyomun kendisi olarak düşünülmelidir. Diğer taraftan telesisin bilincinin, simbiyomun ontolojisine içkin olarak simbiyotik ilişkiyle doğduğu varsayılmalıdır. Bu

şekilde düşünüldüğünde simbiyotelesisi kavramı, iki olgunun tarafların ikisinin de karşılıklı fayda sağlayacağı şekilde oluşturduğu ortak-var'ın, simbiyomun varoluşunda (bir araya gelinişinde) oluşan amaca yönelik ve yine bu amaçtan kendi bilincini oluşturan planlı ilerlemesi için kullanılabilir.

2.4.2 Kutsal ve İktidar Simbiyotelesisi Teorik Çerçevesi

Tezin ilk önermesi, kutsal ve iktidar arasında simbiyotik bir ilişki ve bu ilişkinin (yukarıda kavramsal sınırlılıkları tartışılan) simbiyotelesisi türünde bir ilişki olduğudur. Yani kutsal ve iktidar olguları, her iki tarafın da fayda sağladığı bir biçimde ortak bir amaca yönelik ilerleme ilişkisi içindedir ve (yine yukarıda tartışıldığı gibi) bu ilişkideki ortak-amaç her iki olgunun simbiyom oluşturmamasından sonra ortaya çıkar. (Yukarıda tartışıldığı üzere)Kutsal ve iktidar (en genel ifadesiyle güç) Kantçı anlamda birer numendir ve aralarındaki simbiyom doğadaki simbiyomlardan farklı olarak (ve tüm sosyokültürel simbiyomlar gibi) tezahürleri üzerinden algılanabilir. Bu tezahürler kutsal-iktidar simbiyotik ilişkisinin tarihsel, antropolojik ve arkeolojik delillerini oluşturur ve nicel kanıtlar olarak kabul edilebilir. Ancak bunların yanında kutsal-iktidar simbiyomunun klasik felsefe ve siyaset teorisinde tartışılabilir teorik bir boyutu daha vardır. Nicel kanıtlara geçmeden önce bu bölümde ilk olarak kutsal-iktidar simbiyotelesisinin teorik boyutu ele alınacaktır.

G.B.Anna kutsalı bir kimlik kaynağı olarak hem de kurumsal tercihlerin güçlü bir sınırı olarak siyaset biliminde daha ciddiye alınması gerektiğini söyler (2012:438). Bu ciddiye alınma gerekliliği, siyaset teorisinde Ortaçağ siyaset felsefesindeki din-devlet ve din-siyaset içiçeliğinden daha kapsamlı bir ilişkiye işaret etmektedir. Kutsal siyaset bilimi için, sadece bireysel düzeyde siyasal tercihleri belirleyen, ideoloji olgusu sınırları içinde ve/veya sekülerizm/laiklik tartışmaları bağlamında ele alınan dar bir alanda görünür değildir. Aksine ontolojik olarak kutsal ve iktidar olguları arasındaki benzerlikler ile kutsal ve iktidarın kurumsallaşmış hali olan din ve devlet arasındaki varoluşsal ilişki, kutsalın siyaset bilimindeki belirleyici rolünün disiplin için diğer tüm ikincil olgulardan daha fazla olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede kutsal ve iktidar ilişkisini siyasal antropoloji disipliniinde yeniden tartışmaya açmak, sebebi başka bir tartışmanın konusu olmakla birlikte sonucu üzerinden okunduğunda bu simbiyotik ilişki sosyal bilimlerdeki düzen sorunu için yeni bir açıklayıcı şema oluşturabilir.

Tezimiz; kutsal ve iktidar arasında simbiyotik bir ilişki vardır ve bu ilişki bir tür simbiyotelesis'tir yani ortak bir telos için kurulan bir simbiyomu ifade eder. Bu telos sosyal düzenin kendisidir ve bu yüzden kutsal ve iktidar simbiyotelesisinin sonucunda oluşan simbiyom düzenin kurucusu ve sürdürücüsü olan güçtür. (Ancak bir sonraki bölümde tartışılacağı ve tezin ana önermesi olduğu üzere) Sosyal düzen *doğal sosyal düzen* ve *toplum* olarak iki kategoride düşünüldüğünde, kutsal ve iktidar simbiyotik ilişkisinin yarattığı güç (ortak-var) toplumun kurucu ve sürdürücü gücüdür. Diğer bir ifadeyle toplumun *causa priması* ve *vis a tergo*su kutsal-iktidar simbiyomudur.

Kutsal ve iktidar birbirine muadil olgular değildir, aksine ikame olgulardır. Her simbiyozda olduğu gibi taraflar simbiyom oluşturmadan önce de “var oldukları” için (Sapp,2003:33) kutsal-iktidar simbiyozu da varoluşsal değildir ve ne zaman başladığı nicelleşemez. Kutsal-iktidar arasındaki simbiyoz mutualisttir ancak bundan da ötede teleokratiktir ve her simbiyozda olduğu gibi sonuçları üzerinden yani iki farklı var'ın yarattığı yeni ortak-var üzerinden anlaşılabilir. Kutsal-iktidar simbiyotik ilişkisinin oluşturduğu ortak-güç de bu ortak-var'ın kendisidir.

Kutsal-iktidar simbiyozunun oluşmasında nedensellik ifade edişi farklı bir tartışmanın konusu olmakla birlikte; kutsal olgusu ontolojik olarak içinde güç olgusunu barındırır. (Yukarıda tartışıldığı çerçevede)Kutsal “ontolojinin teloslaşması ve bu telosun ontolojiyi erekselleştirmesidir” tanımımızdan hareketle, kutsalın teloslaşmış bir ontolojinin telos tarafından erekselleştirilmesi kutsalın içinde bir tür güce dönüşme hali barındırdığını göstermektedir. Bu güç kutsalın kurumsallaşmış hali olarak din olgusunda daha belirgin hale gelir; bu yüzden Van der Leeuw “dinin merkezini güç kavramı oluşturur” der (1986[1933]:23-28). Kutsal olgusal olarak içinde gücü barındırdığı (hatta güç merkezinde yer aldığı) için, “dinsel deneyimde kutsal ve *yücelik* (sacrosanct) duygusu bir bütündür” (Okon,2017:83). Ancak kutsalın varoluşsal olarak içinde barındırdığı güç, bir numen olarak kutsalın kendi unsurları içinde kavranabilir. R.Otto kutsalı numen kelimesinden hareketle “gizemli, hayranlık uyandıran güç” olarak numinous kavramı etrafında açıklar (1936[1917]:5-7). R.Otto “kutsalın gizemli gücü” olduğundan söz eder ve bugün *gesta divines* (tanrısal jestler) ile görünür olduğuna işaret eder çünkü dini kutsalın tecrübesi olarak gören Otto'ya göre kutsal tecrübe edilebilir. Bu tecrübeyle tezahür eden kutsal Ottocu anlamda bir tür “*mysterium tremendum*” (korkutucu sır) ve *mysterium fascinans* (büyüleyici sır) olarak da yorumlanabilir (1936[1917]). Bu bağlamda kutsal kavramına karşılık gelen

Latince *sanctus* ve İbranice *qadosh* kavramları da bir tür numinous olarak kabul edilebilir.

Kutsalın ifade ettiği gücün, siyasal bağlamda güç kullanımı olarak iktidar türünden doğrudan bir türdeş karşılığı olduğu söylenemez. Ancak yukarıda tartışılan şekliyle, gücün farklı tezahürleri açısından kutsalın ifade ettiği güç potestas'la değil auctoritas'la benzer olduğu söylenebilir. Kutsal-iktidar simbiyomu kendi başına yeni bir ortak-gücü oluşturur ve bu gücün tezahürleri, özellikle sosyal düzen bağlamında, yapısal, işlevsel, eylem-aktör merkezli, süreçsel ve imgesel olarak farklı şekilde gözlemlenebilir. Bunlar, kutsal-iktidar ilişkisinin nicel kanıtlarını oluşturur fakat bu nicel kanıtlardan önce, kutsal-iktidar olgularının oluşturdukları simbiyomun ontolojik sınırları tartışılabilir durumdadır.

Kutsalın özünü oluşturan kutsaldan çıkarılan fayda ve anlam, iktidarla simbiyotik ilişki içinde, gücün özünü oluşturan itaat ilişkisini güçlendirir; senkronik olarak itaat ve tahakküm olguları da kutsaldan elde edilen fayda ve anlamı biçimlendirir. Mutual simbiyozlardaki ilişkinin paradoksal yapısı sonucu, kutsal gücün özündeki itaate fayda sağlarken, tahakküm kutsaldan çıkarılan anlamı dönüştürür. Bu karşılıklı dönüşüm süreci kutsalın soyutlaşarak kurumsallaşmasına ve kurumsallaşmış kutsallık olarak dinin ortaya çıkışına paralel olarak, gücün somutlaşarak kurumsallaşmasına ve kurumsallaşmış güç (iktidar) olarak devletin ortaya çıkışına ulaşır.

Kutsal-iktidar simbiyomunun ifade ettiği ortak-güç ilk olarak kutsal öznesinde tezahür eder ve bu kutsal öznenin başında tanrı/tanrılar olgusu yer alır. Her ne kadar M.Eliade kutsalın tecrübeleri (hierophanies) ile ilahların tecrübelerini (theophanies) birbirinden ayrı tezahürler olarak düşünse de (1958[1949]:126), dinin kutsal özünü/öznesini oluşturan tanrı olgusu kutsalın bir fenomeni olarak doğrudan kutsalın vasıflarını taşır. Tanrı, kutsalın en yaygın öznesi olarak kurumsallaşmış kutsallık olarak dinin de merkezini oluşturur ancak her dinde aynı soyutluk da değildir; örneğin politeizmde antropomorfize tanrıların vasıfları, biçimleri ve insan hayatına müdahaleleri oldukça somuttur. Dinsel evrimde bu sürecin politeizmden monoteizme giden bir yol izlediği kabul edilir. Buna bağlı olarak kutsal ve kutsal-öznesinin soyutlaşarak daha belirsiz bir form aldığı dinin (özde kutsalın) evrimi tanrının/tanrıların küçüldüğü veya azaldığı, son kertede de soyut tek-tanrı olgusuna ulaştığı bir süreçtir. Çünkü bir anlamda D.Hume'un da işaret ettiği gibi "kutsalın

evrimi tanrının evrimi” şeklinde görünür (2004[1779]:67-71). Soyut-tanrı fikrinin monetist (İbrahimi) dinlerle eşanlı olmasının temel sebebi budur. Kutsal ve öznesi soyutlaştıkça insan hayatına müdahalesi yani kutsaldan çıkarılan Frazer’ci fayda da daha dolaylı bir hal alır. Mana modelinde soyut bir güç olan *mana* her yerde açığa çıkabilirken, tanrı özellikle monoteist dinlerde daha az görünür ve etkinliği hissedilebilir bir konumdadır ve asla tecessüm etmez. Başka bir ifadeyle kutsalın fenomenleri soyutlaştıkça kutsal-özne de insandan ve insan hayatından uzaklaşır ve müphemleşir ancak ona erişim yolları, ondan çıkarılan anlam ve elde edilen fayda somutlaşarak daha keskin sınırları olan bir hal alır. Erişim yollarının somutlaşması iktidarın özündeki hüküm-itaat ilişkisini pekiştirir.

Tanrı (kutsaldaki) anlamın en yüce kaynağı olmakla birlikte otoritesinin de kaynağıdır (Harari,2016:235) bu yüzden Tanrı sadece kutsal olanı değil iktidarı da temsil eder ve sadece kutsal değil aynı zamanda siyasal bir vasıf da taşır. Hristiyan siyasal düşüncesi başta olmak üzere aslında tüm monoteist dinlerde Thomas Aquinas’ın *Summa Theologica*’da ortaya koyduğu *omnis potestas a deo* (tüm iktidarlardan tanrıdan gelir) ilkesi geçerlidir. Klasik siyaset felsefesinde Tanrı iktidarın ve egemenliğin yegane kaynağıdır. Siyaset felsefesi literatüründe genişçe bir yere sahip olan (ve burada detaylı olarak tartışılmayacak olan) tanrı ve iktidar özdeşliğinin temelini en başta tanrının sosyal düzenin ve iktidarın kaynağı olarak kabul edildiği St.Augustinus’tan Thomas Aquinas’a uzanan ve Gelasius Doktrini ile şekillenen Hristiyan siyasal düşüncesi biçimlendirmektedir (Ağaoğulları&Köker,2011[1997]:91-168). Ancak bu ilişki sadece Ortaçağ siyaset felsefesine yada monoteist dinlere özgü değildir. Hititlerin ölü gömme geleneklerinde ölen hanedan mensuplarının öldükten sonra tanrıya dönüşmesi (Akyurt, 2014[1998]:132) veya Mısır firavunlarının yaşarken de tanrı yada tanrıların çocukları kabul edilmesi (Frankfort,1978[1948]) tanrı-iktidar özdeşliğinin monoteizmden bağımsız ve öncül kanıtları arasındadır. Bu yüzden J.J.Rousseau “başlangıçta tanrılardan başka krallar yoktu” der (Orhan,2013:7). Ancak siyaset teorisinden farklı olarak siyasal antropolojide tanrının siyasal vasfı sadece iktidarın kaynağı olmasından ileri gelmez; aynı zamanda düzenin yaratıcısı ve telosu olmasından dolayı da tanrı siyasaldır. (Yukarıda tartışıldığı üzere)Siyasal-olan ile düzen nosyonu arasında kurulan ilişki tanrı için de geçerlidir; Hristiyan siyasal düşüncesinde St.Augustinus’un *civitas dei* olgusu merkezinde sosyal düzeni Tanrı’nın bir lütfu olarak gören yaklaşımı (1909[426],24) tanrıyı düzen-kurucu olarak ve dahi düzenin

varlık amacının da “tanrısal olana erişmek” olması yönüyle düzenin telosu olarak kabul etmesi, tanrının siyasallaşması anlamına gelir. Benzer bir yaklaşımı J.B.Boussuet’in fikirlerinde de vardır; O’na göre (ve temsil ettiği Hristiyanlık felsefesine göre) toplumun yaratıcısı Tanrı’dır ve sivil toplum bu tanrısal tasarı üzerine kurulur (1990[1709]:8). İktidarın tanrılaşması fikri sadece monoteisme ait değildir. Antik Yunan politeizminde tanrıların mitler üzerinden sosyal düzenin kurucu/denetçi unsurları olmaları (Vernant,1990[1974]:101-120) benzer şekilde siyasal bir vasıf yükler. G.Dumezil’e göre egemenlik, savaş gücü ve ekonomi gibi her fonksiyon doğrudan bir tanrıyla bağlanmıştır (Eliade,2015[1969]:48). Dolayısıyla tanrı sadece siyaset teorisinde olduğu gibi iktidarın kaynağı ve meşruluğu olması yönüyle değil, antropolojik olarak düzen sorunuyla alakalı olarak da siyasal bir görünüme sahiptir.

Kutsal-iktidar simbiyomu, yani yeni ortak-var özne olarak sadece tanrıda değil, sosyal düzenin hükümdarında da tezahür eder. (Tarihsel ve etnografik örnekleri bir sonraki bölümde tartışılmak üzere) Bu tezahürün biçimi ilişkinin yönü itibarıyla tanrıdan farklı olarak ilerler; tanrı kutsal olduğu için iktidar iken, hükümdar iktidar olduğu için kutsaldır. Hükmetmek tarihsel olarak kutsal bir iştir. Çünkü M.Eliade’in ifade ettiği gibi; modern-öncesi tüm toplumlarda kutsal güçle eşdeğerdir (1963[1957]:12). Bu yüzden krallık kurumu aynı zamanda tanrının yeryüzünde hükmetmesi anlamını taşır (Frankfort,1978[1948]:6). T.Carlye’nin *Sartor Resartus*’da özetlediği gibi “kral hiçbir insanın ona veremeyeceği Tanrı tarafından verilen bir yekte taşır (1913[1833]:172-175). Tarihsel olarak bu tezahür Antik Mısır’da olduğu gibi tanrı-krallık (god kingship) ve/veya Hristiyan monarşilerde sıkça görülen kutsal-krallık (sacral kingship) (Murray,1998:121-152) şeklinde olabilir. Kutsal krallık fikri özellikle mutlak monarşilerde, kralların ilahi hakkı (divine right of kings) doktrini (Figgis,1914[1896]) ile bağlantılı olarak gelişir. İktidarın kralların tanrı tarafından bahşedilmiş bir hakkı olarak sunulduğu bu ve benzeri siyasal doktrinlerde, iktidar olgusal olarak kutsallaştırılır. Tanrı düzen-kurucu ve düzenin telosu olarak, düzen bağlamında güç kullanımını da bir lütuf olarak krala bahşeder; bu yüzden hükmetme ve itaat kutsal bir ilişkiye dönüşür ve kralın hükmetme hakkının kutsallığı kadar bu güce itaat etmek de kutsal ve meşru bir eylemdir. Hatta aksi tanrıya ve onun kurduğu düzene itaatsizlik anlamına gelir.

İktidarın kurumsallaşma düzeyinin dönüşümü yani devletin olgusal olarak gelişimi kutsal-iktidar simbiyomunun hükümdarda tezahür ediş biçimini de değiştirir.

Çünkü kutsalın evrimi tarihsel ve antropolojik olarak iktidarın evriminden daha önce tamamlanmış bir süreçtir. Özellikle Ortaçağ Avrupasındaki Hristiyan siyaset felsefesi merkezli düşünüldüğünde, kutsalın kurumsallaşmış hali olan din (Hristiyanlık) 10-11 asırlık bir süreci ve statik bir kurumsallığı ifade ederken; Avrupa'da kurumsallaşmış iktidar olarak devletin dönüşümü Roma İmparatorluğu'ndan feodoliteye, monarşiden mutlak monarşiye, çok-uluslu imparatorluklardan ulus-devlete birçok dönüşüm yaşamıştır ve dine göre daha dinamik bir süreci ifade eder. Bu anlamda sadece Avrupa özelinde değil daha genel bir anlamda (bir sonraki bölümde ele alınacağı üzere) iktidarın evrim sürecinin kutsala göre daha yavaş ve statik olduğu (görüngüleri üzerinden) söylenebilir.

Ancak iktidarın kurumsallaşma düzeyinin ve sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı formu olarak devletin dönüşümü kutsal-iktidar simbiyomunun tezahürlerini de dönüştürür. Avrupa'da mutlak monarşinin ortaya çıkışı ile kralın şahsında kurgulanan kutsallık düşüncesinin hanedan ailesine yani hükümdarın soyuna (yönetici aileye) genişlemesi bu duruma örnektir. En somut örneği olarak Merovenj Hanedanının kuruluş mitindeki kutsal hikayede (Wood,2003:149) olduğu gibi, çoğunlukla hanedanların kurucu mitinin doğaüstü ve kutsal bir vechesi vardır. Habsburg, Romanov, Bourbon gibi hanedanlar kutsal kabul edilmiş ve bu hanedan üyesi olarak doğan herkes doğuştan bu kutsallığın bir parçası olarak sayılmıştır. Bu, bir anlamda tanrının krala bahsettiği ilahi hakkın bir sülalenin mirasına dönüşmesi durumudur. Doğu Roma İmparatorluğu'nda 10.yüzyıldan itibaren yaygınlaşan bir olgu olarak *porfirogennetos* (burn in purple) (Oxford Dictionary of Byzantium,1991:1701) da benzer bir konsepti ifade eder. Roma imparatorlarına has erguvan (mor) renkten oluşan odada doğanları tanımlayan kavram, bir imparatorluk alameti olarak imparatorluk ailesini sıradan ölümlülerden ayıran bir niteliktir. Erguvan rengin Ortaçağ'da altınla eş değer bir kıymette olması, en zor elde edilen renk olması ve bu yüzden imparatorluk ailesiyle özdeşleşmesi (Giner,2013) bir anlamda renge yüklenmiş bir kutsallıktır.

Kutsal-iktidar simbiyomu sadece kişilerde ve kişilik tiplerinde değil, nesnelerde de tezahür edebilir. Erguvan rengi tıpkı hükümdarın şahsiyeti ve hanedan ailesi gibi kutsallık ve iktidarı bir arada taşır; yani kutsal-iktidar simbiyomunun nesne de tezahürüdür. W.Paden'in ifade ettiği gibi "kendini kutsal olarak sunan bir nesne, aynı zamanda sosyo-politik bir niteliğe de sahip olabilir" (1999:106); Roma imparatorluğu için erguvan böyle bir niteliğe sahiptir. Bu niteliğe

sahip birçok obje tarihsel olarak örneklendirilebilir. Kutsal Roma İmparatoru Charlamagne'in sahip olduğu söylenen ve Nazi Almanyası lideri A.Hitler'in de uzun bir süre arattığı, İsa'ya çarmıhta öldürücü darbeyi vuran *kutsal mızrak* (holy lance) veya kaderin mızrağı da, ona sahip olana dünya hakimiyeti sunan hem kutsal hem iktidar gücü olan bir obje olarak kabul edilir. Bunun için sadece devletli bir sosyal düzen şart değildir; örneğin Malinowski'nin gözlemlediği Trobriandlılarda deniz kabuğundan süs eşyasını sadece liderler takabilirdi (Harris,2018[1977]:122). Devletli veya devletsiz olsun bir sosyal düzende iktidarın alameti olan her nesnede bir düzeye kadar kutsiyet söz konusudur; iktidarla ilgili olup da kutsalla ilgili olmayan (veya kutsallığından söz edilemeyen) bir obje yoktur.

Kutsal-iktidar simbiyotik ilişkisinin yapısal tezahürü kurumsallaşmış kutsallık olarak din ve kurumsallaşmış iktidar olarak devlet olguları arasındaki ontolojik ilişkide görülebilir. Din ve devlet arasındaki yapısal ve işlevsel benzerliğin kaynağı kutsal-iktidar simbiyomudur. T.Borchert'in işaret ettiği gibi “ortaya çıkışı itibariyle din kavramı politik sınırlarla çevrilidir” (2017:672). Din ve devletin kaynakları ontolojik olarak farklı olmasına rağmen sosyal düzen bağlamında teşkil ettikleri işlev ve yapısal durumları benzerdir. M.Gauchet bu benzerliği her iki olguyu yaratan koşullarda arar. Gauchet insanlığın bir *anlam borcuyla* var olduğunu, anlama sahip olanlar (veya öyle iddia edenler) ile anlam arayışında olanlar arasında kapanmaz bir boşluk olduğunu ve din ile devlet bu boşluğun üzerinde ortaya çıktığını öne sürer (2011[2000]:33-67); O'na göre dini ve devleti yaratan koşullar aynıdır ve bu yüzden ontolojik olarak da benzerdir. Gauchet'nin sınıflı toplumu yaratan koşulları da anlamaya çalıştığı kuramında, anlam borcunu ödeyen iki mekanizma olarak din ve devleti varoluşsal bir benzerliğe indirger.

Din ve devlet arasındaki benzerlik sadece onları yaratan koşullarda değil, kutsalın içindeki gücün din kurumunda da varlığını sürdürmesiyle de alakalıdır. M.Eliade, Otto'nun yaklaşımını genişleterek sadece kutsalın değil dinin de tecrübe edilebilir bir güç barındırdığını iddia eder ve kutsalın tecrübeleri (hierophanies) ile ilahların tecrübelerinin (theophanies) toplamının din gücünün tecrübesini (kratophanies) oluşturduğunu söyler (1958[1949]:126). K.Raiser'in işaret ettiği gibi, “dini kurumlar insan ve insanüstü güçler arasındaki etkileşimi düzenleyen kurallar ve normlar topluluğu olduğu için” dini pratikler ve kurumlar doğrudan güçle alakalıdır; hatta R.Schieder'in ifadesiye “din gücün yönetimidir” (2013:18). Çünkü dinin özünde mutlaka insan-üstü bir güçle olan ilişki vardır ve bu gücün tanrı olması gerekmez

(Schimmel,1999[1955]:5). Din tıpkı devlet gibi güç olgusu etrafına kurguludur ve sosyal düzenin kuruluşu ve sürdürülmesinde devletle benzer bir işlev görür.

Ancak diğer taraftan devlet de tıpkı din gibi merkezinde bir kutsallık barındırır. Devlet tarihsel olarak Antik Yunan trajediyelerindeki *deus ex machine* (tanrı rolü yapan makine) işlevindedir; sosyal düzende dinsel bir kutsallık ifade eder ve yapısal olarak temel unsurları din kurumuna oldukça benzerdir. Devletin kutsal çehresinin temelinde dinle ontolojik benzerliklerinin yanında C.B.Akal'ın ifadesiyle "devletin gerçek hayatı aşan tanrısal bir uzaklıkta olması yada öyle görünmesi" (1990:159) yatmaktadır. Devlet bir tür dinsel sunum içerir ve temel görüngüleri açısından dine oldukça benzer. J.Wach'ın dinin teorik tezahürü doktrin, pratik tezahürü ibadet, sosyolojik tezahürü cemaat olarak (Şahin,2019) yaptığı kategorizasyon devlete uyarlandığında, devlet teorik olarak ideoloji, pratikte vatandaşlık ve sosyolojik olarak siyasal toplum şeklinde tezahür eder. Dinin cemaati devletin toplumdur, dinin ruhbanları vardır devletin bürokrasisi, dindeki ritüellerin devletteki karşılığı törenlerdir, din günahı belirler devlet suçu ve dinin amentüsü devletin ideolojisi benzer işlevler yürütür. Devlet sadece din kurumuna benzediği için değil, aynı zamanda kutsalın tezahür ettiği müstakil bir alan olması yönüyle de kutsiyet içerir. W.Safran'ın ifadesiyle "birçok jenerasyon önce din ve devlet birbirinden ayrılamazdı ve devlet hakim inancın seküler tezahüründen başka bir şey değildi" (2003:1). Din-devlet ilişkiselliğinden bağımsız olarak, tıpkı dinin merkezindeki güç olgusu gibi, devletin merkezinde de kutsallık olduğu söylenebilir.

Dinin ve devletin yapısal değişimleri tarihsel olarak (ve bir sonraki bölümde detaylı tartışılacağı üzere antropolojik olarak) paralel seyreder. Bu tezin konusu olmamakla birlikte din-devlet ilişkisi biçimleri ve din türleri ile rejimler (yönetim biçimleri) arasında bir ilişkiselliğin varlığı tartışılabilir. Ancak kutsal-iktidar simbiyomunun tezahürünün genel görüngüsü açısından bu değişimin en belirgin olduğu alan, devlete yüklenen aşkın anlamın devletle bağlantılı olarak hükümdarda (liderde) dışavurumudur. Üzerinde güneş batmayan imparatorluk (the empire on which the sun never sets) nosyonu ile ifade edilen *evrensel monarşi tezi*'nin 17.yüzyılda ortaya çıkışı ile mutlak monarşilerin başındaki krallara yüklenen aşkın anlamın tarihsel paralelliğinin sebebi budur. Fransa tarihin en güçlü kralı olan *güneş kral* (sun king) lakaplı 14.Louis'in alegorisi olan *nec pluribus impar* (not unequal to many) ilkesi (Berger,1993:15) bu aşkın anlamdan kaynaklanır. 14.Louis'in savaş bakanı François Michel Le Tellier (Marquis of Louvois) bu kavramı *seul contre tous*

yani “herkese karşı tek” olarak yorumlar; Fransız gramerci Pierre Larousse ise *comme le soleil* yani “güneş gibi” (herşeyden fazla) kavramını önerir (Tiedeman,1868:502), Y.M.Berce ise bu olguyu “*suffisant a tant de choses* “birçok şeye tek başına yeterli olan” olarak yorumlar (2005). Bir kralın şahsiyetine atfedilmiş bu aşkınlık onun şahsında doruk noktasına ulaşan iktidar gücü ve kutsal gücün bir ifade biçimidir. Çünkü mutlak-monaşide kralın oynadığı rol bir anlamda tanrının rolüne benzerdir, çünkü 14.Loui’nin ünlü sözünde olduğu gibi, mutlak monarşide devlet kralın şahsiyetine içkindir. Bu yüzden 14.Loui’nin meşhur savaş topları üzerinde “ultima ratio regum” yani “kralın son hükmü” yazması, en yalın haliyle, tüm monoteist dinlerde tanrıya ait olduğuna inanılan son hükmü bir ölümlünün vermeye başlamasıdır ve devletin oynadığı tanrı rolünün monarkın şahsında tecessüm edişinin bir göstergesidir.

Sadece kurumsallaşmış iktidar olarak devlet üzerinden değil, kurumsallaşmış iktidarın reddiyesi olan anarşizm üzerinden de kutsal-iktidar simbiyomunun tezahürü anlaşılabilir. Anarşizm ve ateizm arasındaki korelasyon ve hatta klasik anarşizmin merkezinde ateizmin yer alması (Hoppen,2017:129) da bu bağlamda tartışılabilir. Anarşist düşüncede ateizmin varlığı, kutsal-iktidar simbiyotik ilişkisinden kaynaklanmaktadır çünkü kutsal ve iktidarın ayrı ayrı kurumsallaşma sürecinde yani kutsalın dine, iktidarın devlete dönüşümünde bu simbiyontun etkisi olduğu için, kurumsal iktidarın reddiyesi aynı zamanda kurumsal kutsalın reddiyesi anlamı taşır. Kurumsal bir iktidarın kurumsal bir kutsalla mutlak dolayımı, anarşizmde olgusal olarak her iki unsurunda reddedilmesi anlamını taşır. Bu sebeple dindar bir anarşist topluluk istisna ifade eder. Bu yüzden kutsal-iktidar simbiyotik ilişkisiyle birlikte düşünüldüğünde klasik anarşizmde ateizmin merkezi bir konumda olması anlaşılabilir bir durumdur.

Kutsal-iktidar simbiyotik ilişkisi, siyaset teorisindeki boyutuyla sadece din-devlet veya din-siyaset ilişkisinde ve/veya yönetim biçimleri ve din türleri arasındaki ilişkide açıklanabilir değildir; aynı zamanda antropolojik olarak (bir sonraki bölümde tartışılacağı üzere) sosyal düzenin inşası ve sürdürülmesi bağlamında süreçler, işlevler ve yapılar üzerinden anlaşılacak daha köklü bir ilişki biçimidir. Çünkü erken medeniyetler için din sadece sembolik üretimin yapıldığı bir zemin değil aynı zamanda siyasi konularda hayati tartışmaların yapıldığı bir alandır (Trigger,2003:650). Dinsel-olanın üretimi aynı zamanda siyasal-olanın üretimi işlevi görür; dinsel-alan ve siyasal-alan bir ayrışma ifade etmez.

Kutsal-iktidar simbiyozu sadece Aydınlanma-öncesi dünyayı değil modern zamanları da içine alan ve bir simbiyotelesis olduğu için hala varlığını sürdüren bir ilişkidir. Sekülerizm ve laisizm olguları bile kutsal ve iktidar arasındaki simbiyotik ilişkiyi sonlandırmamıştır. M.Gauchet'nin “dinlerin sonunu getiren din” olarak Hristiyanlığın öznel olarak laikliğin önünü açtığı yönündeki düşüncesi (2000[1998]), sekülerizm ve laisizm olgularını batıya özgün argümanlar olduğunu varsayan görüşün özeti niteliğindedir. Ancak 21.yüzyılda sekülerizm ve laisizm tüm dünyada kutsal ve iktidar arasında kapanmaz bir uçurum yaratmış olarak kavranmaktadır. Ancak Fransız laikliği veya Sosyalist ateizm dahi kutsal ve iktidar arasındaki simbiyotik ilişkiyi bitirememiştir ve esasen bitirmek gibi bir amaç da taşımamıştır. Din kurumu ile devletin ayrışmasını hedefleyen bu ideolojilerin iktidarı kutsaldan soyutlamak gibi bir amacı yoktur; aksine iktidarı yeni kutsallara bağlamıştır.

Fransa'da dilencilerin devrim sonrası “Tanrı rızası için” yerine “vatan aşkı için” diye dilenmesi (Çaha,2011:31), devrim sonrasında laik okulların devrimin (ve cumhuriyetin) kiliseleri, öğretmenlerin ise cumhuriyet cemaatinin havarileri olarak kabul edilmesi (Çaha,2011:50) ve Fransızların ilk yazılı anayasası olan 1791 Anayasa kitabının insan derisiyle kaplanması (Tunaya,1998) örnekleri göstermektedir ki; tarihte kutsal ve iktidarın arasında kapanmaz uçurumu açtığı düşünülen Fransız Devrimi bile iktidarı yeni kutsallara bağlamaktan başka bir şey yapmamıştır. Devrimin asıl düşmanı Hristiyanlık dini ve bu dinin özünü oluşturan kutsallık düşüncesidir, kutsal olgusunun kendisi değildir. Zira kutsalın sosyokültürel işlevi ve yapıları cumhuriyetle birlikte muadil olgularla doldurulmaya çalışılmıştır. Diğer taraftan Soğuk Savaş yıllarında tanrının düşmanı kabul edilen (O'nun ve özgür dünyanın temsilcisi olan ABD'nin karşısında yer alan) ve ateist (dinsiz) dünyayı temsil eden Sovyetler Birliğinin ideolojik temelini oluşturan Lenin Sosyalizminin merkezinde yer alan ateizm olgusu da sadece Hristiyanlık ve monoteist dinleri hedef alan bir din-devlet ayrışmasıdır. Ancak Sovyetler Birliği'nde dahi kutsal-iktidar simbiyotik ilişkisinin tezahürleri vardır. Örneğin Bakü'de 1920'deki Birinci Doğu Halkları Kurultayı raporunda (2000) her sosyalistin ömründe bir kez Kızıl Meydanı ziyaret etmesi önerilir. Bu bir anlamda sosyalist bir haç konseptinin geliştirilmesidir. Yada Sovyetlerin kurucu lideri V.Lenin'in cesedinin gelecekte bilimin ilerleyip bir gün yeniden diriltilemesi umuduyla tahnit edilmesi (Yurchak:2015:146) ile Antik Mısır'da ölen hanedanın mumyalanması arasında bir fark yoktur. Hükümdarın şahsında tezahür eden kutsal-iktidar simbiyomunun kutsal-krallıktaki tüm yansımaları

Sovyetler Birliği Komünist Partisi Merkez Komitesi Genel Sekreteri'nde de tezahür etmektedir. Sovyetler Birliği'nde yeni doğan çocukların Lenin Mozelesi'ne götürülmesi ile bir katedralde yapılan vaftiz töreni arasında da hiçbir fark yoktur. Bu yüzden Sovyetler Birliği'nin kutsaldan arındırılmış bir iktidar ve sosyopolitik örgütlenme olduğunu düşünmekten çok; O'nu Y.N.Harari'nin ifadesiyle tarihin “ilk tekno-dini” kurucusu (2016:285) olarak kabul etmek daha doğru olacaktır.

Benzer bir durumu Nazi Almanyası'nda da görmek mümkündür. A.Hitler'in 1925'teki başarısız darbe girişimi sırasında grubun elinde bulunan ve polisin olayları bastırması sırasında açtığı ateş ile Nazi parti üyelerinden birinin vurulup kanın bulaştığı ilk Nazi bayrağı kabul edilen *Blutfahne* (kanlı bayrak)'ın Naziler için İsa'nın dikenli tacı niteliğindeydi. Her yıl Nürnberg'de yapılan Nazi törenlerinde A.Hitler *Blutfahne*'i çıkarıp, tören alanındaki diğer bayraklara kendi eliyle sürterek sıradan bayrakları kutsardı (Lepage,2013:22). Bir anlamda kutsal-iktidar simbiyomu döllemesi işlevindeki bu tören, aynı zamanda bir ritüeldir. Devletleşmenin başlangıcını gösteren (ve devletin ayırt edici unsurlarından olan) törensel yapılar (Harris,2018[1977]:142) sıklıkla ritüelistik bir özellik gösterir ve çoğu zaman, Nazi örneğinde olduğu gibi, siyasal örgütlenme ve iktidar kullanımına ait olan bir nesne kutsallaştırılarak dinsel/ritüelistik bir vasıf kazanır. Çünkü ritüel ve tören/seramoni psikiyatrik açıdan eş anlamlı sayılabilecek kavramlardır (Rapport,1971:25) ve S.Özbudun'un ifadesiyle, “törenler, siyasal iktidarların oluşum ve kurumsallaşma sürecine yöneticiye kutsallık ile bağlantı sağlayarak toplumsal meşruluk kazandırma işlevleriyle destek görevi görmüşlerdir” (Özbudun,1997:13). Naziler örneğinde görülen bu durum (bir sonraki bölümde detaylandırılacağı üzere) devletsiz bir çok toplumda da kendini tekrarlar. Böylece devlete ait alan dinsel bir alana dönüşür, iktidara ait bir tören kutsal bir ritüel görünümü kazanır ve hükümdar (lider) kutsal hatta tanrısal bir nitelik kazanmış olur.

J.Madeley'in ifadesiyle “batı Avrupa'da dinsel faktörlerin siyasetteki etkisi modern öncesi çağdan kalma anakronik bir kalıntı gibi görünse de” (1991:62), din, Afrika ve Asya gibi dünya nüfusunun çoğunluğunu oluşturan bölgelerde hala gündelik hayatın ve siyasetin temel belirleyicisi konumunda (bkz.Onapajo,2012; Abbink,2014; Oguntola-Laguda,2015). Benzeri örnekleri çoğaltmak mümkündür ancak özetle denilebilir ki; devlete ait süreç, işlev ve yapıları kutsallaştıran, iktidara ve hükümdara kutsal bir vasıf yükleyen; buna karşılık dinin merkezindeki gücü kurumsallaştıran ve kutsal-öznesi olarak tanrıya iktidar ve siyasal bir vasıf yükleyen,

en genel anlamda devlet ve dini varoluşsal ve sosyal düzen bağlamında benzer kılan sebep kutsal ve iktidar simbiyotik ilişkisidir. Bu ilişki kutsal ve iktidar olgularının ontolojik benzerliği üzerine kuruludur ve kutsalın içinde barındırdığı güç olgusu bu ontolojik benzerliğin temelini oluşturur.

(Yukarıda da ifade edildiği gibi) Kutsal ve iktidar muadil değil ikame olgular olduğu için, kurdukları simbiyom mutualdir ve teleokratiktir. Aralarındaki ilişkinin simbiyotik doğasından dolayı bu ilişki ve oluşturdıkları yeni-var arkaik veya yazılı tarihte her zaman var olmuştur ancak kutsal-iktidar simbiyozu tezahürleri üzerinden görünür olduğu için her zaman gözlemlenebilir. Toplum-öncesi veya toplum-dışı (doğal sosyal düzen) formunda da kutsal-iktidar simbiyozundan söz edebilir ancak gözlemlenemez olduğu için, doğal sosyal düzen ve toplumu ayıran fark kutsal-iktidar iktidar simbiyozudur çünkü toplum bu simbiyozun tezahürlerinin görünür hale geldiği sosyal düzen formudur. Dolayısıyla kutsal gibi kutsal-iktidar simbiyozu da sadece modern-öncesi dönemin sorunu ve konusu değildir; kutsal-iktidar simbiyozu Kartezyen düalizmden, Fransız İhtilali'nden, Marksizminden sonra da var olmaya devam eden sadece tezahürleri daha az görünür olan bir gerçekliği ifade eder. Kutsal ve iktidar simbiyotik ilişkisinin tezahürleri sosyal düzen bağlamında şu temel kategorilerde gözlemlenebilir:

- (1) Kutsal ve iktidar olgularının ontolojik benzerliği
- (2) Kutsal ve din olgularının merkezinde güç olgusunun yer alması
- (3) Kutsal-öznesi olarak tanrı öznesinin siyasal niteliği, iktidar ve düzenle ilişkisi
- (4) Din ve devletin varoluşsal ve yapısal, süreçsel, işlevsel benzerlikleri
- (5) Devlet kavrayışının değişmesi ile kutsallık anlayışının değişimi
- (6) Devlete ait olan süreç, işlev ve yapıların kutsallaştırılması
- (7) İktidarla bağlantılı olan kişi ve nesnelerin kutsallaştırılması
- (8) Dinin güç ve gücün yönetimiyle bağlantılı olarak kurumsallaşması
- (9) Din ve devletin tarihsel ayrışmasından sonra bile kutsal-iktidar ilişkiseliliği

Bu bölümde bu temel tezahür biçimleri antropolojik olmayan bir perspektiften genel hatlarıyla çerçevelenmeye çalışıldı. Tezin 3.bölümünde sosyal düzen sorunuyla birlikte antropolojik perspektiften kutsal ve iktidar simbiyotik ilişkisinin nicel kanıtları tartışılacak ve bu bölümün başında ortaya konulan tezler ispatlanmaya çalışılacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DOĞAL SOSYAL DÜZEN VE BİLİNÇLİ SOSYAL DÜZEN

Tezin 1.bölümünde tartışıldığı üzere sosyal bilimlerde;

- (1) Sosyal bilimlerde esas olan sosyal düzen sorunudur
- (2) Toplum ve sosyal olguları özdeş değildir
- (3) Toplum sosyal düzenin tek morfolojisi değildir
- (4) Toplum-dışı nicel bir sosyal düzenin(doğal-düzen) varlığından söz edilebilir
- (5) Doğal-düzen de bir tür sosyal düzen olarak kabul edilmelidir.

Bu tartışmaya ek olarak tezin 2.bölümünde antropolojinin konusu olarak kutsal ve iktidar ayrı ayrı ele alınmış, din antropolojisi ve siyasal antropoloji ihtisasları tartışılmış ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- (1) Siyasal antropoloji için düzen, sosyopolitik örgütlenme ve iktidar sorunudur.
- (2) Her sosyal düzen bir tür sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımudur.
- (3) İktidar doğaldır fakat insan-türünün ayırt edici özelliği değildir.
- (4) İktidar düzen bağlamında kullanılan güçtür, gücü siyasallaştıran sosyal düzendir
- (5) Güç ve düzen doğaldır dolayısıyla iktidar ve siyasal doğal-evrenselidir
- (6) Kutsal ontolojinin teloslaşması ve bu telosun ontolojiyi erekselleştirmesidir.
- (7) Din kurumsallaşmış kutsallıktır, insan-türü için evrensel olan kutsalın kendisidir.
- (8) Kutsal soyutlaşarak dine kurumsallaşır.
- (9) Simbiyoz sosyal olguları da kapsar ve simbiyotelesisi bir ilişki türü vardır.
- (10) Kutsal ve iktidar arasında simbiyotik(simbiyotelesisi) bir ilişki vardır.

Bu bölümde ise her iki bölümden çıkarılan sonuçlar sentezlenerek;

- (1) Nicel bir doğal sosyal düzenin vardır,
- (2) Doğal sosyal düzenin içgüdüsel sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımudur,
- (3) Toplumun bilinçli sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımudur,
- (4) Doğal sosyal düzen ve toplum fark kutsal ve iktidar simbiyozudur,
- (5) Kutsal sosyal düzenin bilincidir,

(6) Göbeklitepe kutsal-iktidar simbiyozuna dayalı sosyal transformasyonun kanıtıdır

Bu tartışmaları yapmak için, içgüdüsel sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı olarak doğal düzen ile bilinçli sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı olarak toplumun farklı ortaya konulacak; kutsal ve iktidar arasındaki simbiyotik ilişki tartışılacak ve her iki sosyal düzen yapısı arasındaki farkın bu simbiyotik ilişki olduğu açıklanarak; (siyasal)toplumun doğuşuna nicel bir antropolojik açıklama üretilmeye çalışılacaktır.

3.1 DOĞAL SOSYAL DÜZEN VE BİLİNÇLİ SOSYAL DÜZEN(TOPLUM) İKİLEMİ

Sosyal bilimlerde temel problemin toplum değil düzen sorunudur ve toplum olgusu da sosyal düzen bağlamı içinde değerlendirilmelidir; fakat bu ihtimalde toplumun creatio ex nihilo'sunu açıklamak için nicel bir toplum-dışı sosyal düzenin varlığını ortaya koymak gereklidir. Toplum, insan-türünün tek sosyal düzen biçimi değilse veya toplumdaki farklı bir sosyal düzenden söz ediliyorsa, bu düzen klasik felsefedeki gibi hipotetik bir toplum-öncesi doğal-durum değil; etnografik, tarihsel ve arkeolojik olarak delillenebilir olmalıdır ve sosyal evrimciliğin öngördüğü gibi toplumla arasında öncüllük-ardıllık ilişkisi olmamalıdır. (Tezin 1. ve 2.bölümde tartışıldığı gibi)Toplum dediğimiz şey sadece bir sosyal düzen türüdür ve günümüzde sosyal düzenin evrensel morfolojisini oluşturması ve/veya arkaik dönemde(tarihin bir anında) hiç var olmamış olması, toplum-dışındaki tüm sosyal düzen biçimlerinin “toplum-öncesi” olduğu anlamına gelmez. Öte yandan antropoloji ve sosyoloji geleneğinde takım(zümre), kabile, arişet, klan veya şeflik türlerinin “toplumsal” bağlamda ele alınışının(takım-toplumu, aşiret-toplumu vb. şekilde kullanımının) temel sebebinin “sosyal düzeni kavramsal düzeyde toplumsal kavrayış eğiliminin” bir sonucu olduğu yukarıda ifade edilmişti. Bu tez tüm bu türlerin toplum üst başlığı altında değerlendirilmesini yada klan-toplumu, aşiret-toplumu gibi kavramsallaştırmaları reddetmekte, sosyal bilimlerdeki düzen sorununun sosyal evrimci dizgilerle açıklanamayacağını savunmakta ve insan sosyal düzenin *doğal sosyal düzen ve bilinçli sosyal düzen* olmak üzere iki temel biçimde(formda) tezahür ettiğini ve düzen formları arası geçişin/dönüşümün temel değişkeninin kutsal ve iktidar simbiyotik ilişkisi olduğunu önermektedir.

Sosyal düzeni genel yaklaşımdaki gibi iki aşamalı olarak değil iki temel türde kavramak ve siyaset felsefesinden farklı olarak hipotetik olmayan bir doğal

sosyal düzeni savunmak için siyasal antropoloji metodolojisiyle toplum-olmayanın varlığını nicel olarak delillendirmek gereklidir. Fakat bunun için antik felsefeden modern siyaset ve hukuk teorilerine kadar kabul görmüş tüm doğal-durum stereotiplerini kökten reddetmeye yada klasik antropolojinin doğuşuyla birlikte ilk nesil antropologların yaptığı gibi doğal-duruma yeni etnografik kanıtlar aramaya, hiç gidilmemiş yerlere gitmeye yada keşfedilmemiş izole kabileler bulmaya gerek yok. Yüz elli yıllık antropoloji disiplini birikiminde yazılmış yüzlerce etnografik rapor ve saha-çalışmasının ortaya koyduğu bulgular *Frazer'cı örnekleme* için yeterli olacaktır ve bugün bu yöntemi takip edenler Evans-Pritchard'ın eleştirdiği gibi *koltuk-antropologluğu* yapmış olmayacaktır.

Doğal sosyal düzeni toplumdan farklı bir olgu olarak tartışmak için asıl ihtiyaç yeni kanıtlar değil yeni bir taksanomik bakıştır; kriterlerimiz değiştiğinde zümre-kabile-aşiret-şeflik dizilimlerindeki sosyal düzen türlerinin bir kısmının siyaset felsefesinin hipotetik doğal-durumuyla örtüştüğü görülecektir. Nitekim sosyokültürel antropoloji çıkış noktası itibariyle felsefenin eleştirisi ve antropologlar için “felsefeden kaçınmak bir şiar” olsa da (Abeles20121990]:13); P.Clastres'in “iktidar şiddet bağlantısı” kuramıyla T.Hobbes'un *Levihatan*'ı, B.Malinowski'nin “ilkel yasallık” fikriyle Locke'un düşünceleri ve C.Levi-Strauss'un “müdahaleci toplum” modeliyle Pufendorf'un “iyicil toplum” fikirlerinin örtüşmesi (Abeles,2012[1990]:79) örneklerinde olduğu gibi, çoğu zaman siyasal antropoloji siyaset felsefesinin sonuçlarını desteklemiştir. Bu yüzden ana sorun toplum ve doğal sosyal düzen ayrımı doğru koşullar üzerinde yapmaktır.

Bugüne kadar doğal sosyal düzenin nicel bir alternatif olarak toplumun karşısına konulamamasının ve H.A.Başaran'ın ifadesiyle “doğal durumun hatalı kurgulanması doğanın ve insan doğası olgularının hatalı üretimiyle alakalıdır (2015:192). Bu hatalı üretim sadece doğal durumu kavrarken değil sonrasında, ona ardıl olarak inşa edilen sivil toplumda da sürmektedir. Hobbes'ta insan insanın kurdu olduğu için doğal düzen kaostur, insan doğası tek başına düzen ifade etmez ancak aynı insan otorite altında sentezlendiğinde bir düzen içinde var olmaya başlar. Locke'ta insanın iyicil doğası da bir düzen oluşturmazken, sivil toplumla siyasallaşan insan doğası bir düzen yaratır. Klasik düşüncede asıl sorun, J.Rawls'ın kast ettiği anlamda insanın *orijinal pozisyonu*'ndaki (2000:30) değişim değil insan doğasındaki değişimdir. İnsanın siyasal doğası(veya doğası gereği siyasal bir varlık oluşu) sadece toplumsal bağlamda ortaya çıkar ancak aynı doğası doğal durumda

çalışmaz. Bu yüzden esas durum L.Strauss'un ifadesiyle "doğal insan toplum öncesi olduğu için makul-öncesidir" (Abeles,2012[1990],34); toplum merkezli sosyal düzen kavrayışı, insanın toplum dışındaki hiçbir düzen formunda gerçek anlamda bir düzenin parçası olamadığını öngörmektedir.

Ordo ab chao(kaostan gelen düzen) deyişi tarihin en hatalı önermesidir, çünkü kaos düzenin kaynağı değil sadece öncülüdür bu yüzden her türden düzen esasen *ordo post chao*(koston sonraki düzen)'dur. Toplum bir sosyal düzen ifadesi ise, toplumun öncülü olan doğa ve doğal durum bir kaos ifade edemez ve hem Hobbesçu hem Lockeçu anlamda doğal-olandan kopuş kaosun aşımı değil, ancak düzenin format değişimi olabilir. Pufendorf ve Grotius'un doğal hukukun kaynağı olarak gördüğü doğal durum Hobbes'ta çatışma ve kaosken, Lock ve Hume'da barış durumu olmasına rağmen hepsinde telos yoksunluğundan dolayı düzen ifade etmez. Oysa ki G.Wallas'ın tespit ettiği gibi; taş devri kabilelerinden modern devlete giden siyasal gelişimde insanın doğası(nature) değişmez içinde doğduğu çevre(environment) değişir (1908:59). Elbette G.Wallas da insan doğasında bir değişim olduğunu kabul eder ancak bu değişim onbinlerce yıl süren ve siyasal evrimin karşısında çok daha uzun ve yavaş bir evrim sürecini ifade eder ve dolayısıyla "bir sözleşme ile" dramatik biçiminde hızlanabilir değildir. Sadece Wallas değil(tezin 2.bölümünde tartışıldığı üzere) çağdaş sosyobioloji tartışmalarında da ortaya konulduğu üzere, insan doğası sosyokültürel-olanın değişimi karşısında çok daha yavaş değişen ve evrilen bir süreçtir. Bu tıpkı kuantum fiziğinde Schrödinger'in 1926'daki ünlü kendi deneyiyle aşmaya çalıştığı "gözlemcinin varlığının gözlenen şeyin konumunu bozması" sorunda olduğu gibi, insanın tür-varlık olarak evriminin sosyokültürel evrimin(klasik anlamda bir evrimcilikten söz edilmeden) karşısında "neredeyse hareket etmiyormuş" gibi algılanacak kadar yavaş görece konumundan kaynaklanmaktadır.

Sosyokültürel olan topluma içkindir, bu yüzden antropoloji literatüründe(ve felsefede) toplum tıpkı kültür gibi doğanın antagonizması olarak kabul edilmiştir. Sanayi-toplumu karşıtlığı ve 19.yüzyıl romantizmiyle üretim biçimlerinde geriye dönüş isteğinin yarattığı doğanın ve doğal-olanın yersiz övgüsü, aslında doğaya toplum ve kültür karşısında ikincil ve aşağı bir içerik yükledi. Doğal durumun toplumun karşısına konumlandırılmasının sebebi kültürün doğanın karşısında yer almasıdır; buna karşılık doğal olanın yüceltilmesi ise üretim şekilleri ve ilişkilerini belirleyici kabul eden yaklaşımlarda doğanın "mülkiyetsizlik ve sınıfsızlıkla" özdeş

görülmesindedir. Bu yüzden ikinci türdeki yaklaşımın kültüre bakışı materyal ve olumsuzlayıcıdır. Bir anlamda “doğa sorunu” “kültür sorunundan” bağımsız olarak çözülemez gibi durmaktadır. Peki kültür ve doğa arasındaki gerçek ayrım nedir?

Kültür görece bir tanıma sahiptir. Kültürün ilk tanımını E.B.Tylor’ın 1871’de “kişinin toplumun bir üyesi olarak sahip olduğu bilgi, inanç, sanat, hukuk, ahlak adet, gelenek, alışkanlık ve yeteneklerin bütünü” olarak yapmıştır fakat bir asır sonra (1950’lerde) A.L.Kroeber ve C.Kluckhohn yaptıkları literatür taramasında yüze yakın farklı kültür tanımına ulaşmıştır (Haviland, vd, 2008:103). Kültürün en kapsayıcı çerçevesi, Marx’ın tanımıyla “doğanın yarattıklarına karşı insanın yarattığı her şey”dir (Güvenç, 1974:97). Bu ayrım kültür ve doğanın arasında kapanmaz bir uçurum yaratır çünkü kültür en genel anlamda “doğal-olmayan” olarak konumlandırılır. Bu farkı besleyen kültürün ikinci önemli boyutu ise G.Marshall’ın işaret ettiği gibi “biyolojik olarak değil toplumsal araçlarla aktarılıp iletilen her şeyle ilgili olmasıdır (1999[1994]:442). Bu ikinci yönüyle, insan ürünü tüm sosyal olguların kültürle ilişkisi ortaya çıkar (Eagleton, 2005[2000]:9-42). Aslında kültürün “doğal-olmayan” kabul edilmesi, doğada bulunmayıp insan zihninde yaratılmış olduğu gerçeği kadar, kalıtsal(genetik) değil öğrenme yoluyla edinilmesiyle alakalıdır. Ancak R.Dawkins (2006[1976]) ve S.Blackmore’un (1999) teorilerinde olduğu gibi *mem* olgusu etrafında kültürün doğal-seleksiyonla ilgili ve kalıtsal yönü tartışılmaktadır. Çağdaş sosyobiyojik çalışmalar kültür ve doğa arasındaki boşluğu kapatmaktadır ancak bu boşluğun tarihin bir anında tamamen kapanacağını düşünmek saf dillilik olacaktır.²⁷

Bu çerçevede kültürün toplumla doğduran bir ilişkisi vardır çünkü toplum hem bir insan ürünü hem de sosyokültürel insanın içinde doğduğu bir zemin olarak, klasik yaklaşıma göre doğada bulunmayan ve insan-türünün ayırt edici bir vasfıdır. Bu yüzden toplum bir kültürel projedir. Yine aynı sebeple “kültür insanoğlunun içinde yaşadığı çevreye nasıl adapte olduğu ve onu nasıl anlamlandırdığını anlamının da en iyi yolu”(Nanda&Warms, 2010:7) kabul edilir. Klasik yaklaşımın en iyi özeti, insanı kültürün, kültürü doğal çevrenin içinde halkalar halinde sunan C.Quigley’in diyagramıyla formülize ettiği gibi “toplum=insanlar+kültür” (society=humans+culture)dür (1979[1961]:64). Ancak bu kadar basit görünen

²⁷ Bu farklı bir tartışma konusu olmakla birlikte denilebilir ki “doğadan kaynaklanan” ile “doğanın bizatihi kendisi” birbirinden ayrıldığı zaman kültür-doğa ikilemini tartışmak daha da kolaylaşacaktır.

toplum ve kültür arasındaki ilişkinin R.Williams'a göre evrensel tek bir açıklayıcı şeması yoktur (1993:32). A.L.Kroeber kültürün bireylerden kaynaklanan ve bireyler tarafından sürdürülen ancak bireyi aşan ve kuşatan bir örgü olduğunu savunur (1917). Yani bir anlamda kültür, tıpkı Durkheim'da toplum kendini yaratan unsurlardan soyutlanması gibi, kendini oluşturan parçaları kendine benzetecek bir kuşatıcılığa ulaşır. Bu yüzden kültür sui generis'tir ve yalnızca kendi terimleriyle açıklanabilir (Özbudun, vd., 2006:84).

Hal böyle olsa da toplum ve kültürün insan-türü özelinde bir dolayım içindeki ve doğaya koşut görüntüsü değişmez. Bir anlamda doğa kültürün zıttı olduğu için toplum da doğanın da zıttıdır. Ancak önceki tartışmalarda ortaya konulduğu gibi sosyal düzen doğaya aykırı değil aksine doğadan kaynaklanmaktadır ve sosyokültürel yapıların sadece insan-türünün ayırt edici özelliği olmadığı tartışılmaktadır. Bu yüzden toplum-doğa ikilemi daha kabul edilebilir bir antagonizma olmasına rağmen sosyal-doğa ikilemi bir antagonizma ifade etmez. Şayet nicel bir doğal sosyal düzenden söz edilemese idi; sadece kültür-doğa yada toplum-doğa ikilemi değil sosyal-olan ve doğal-olan da birbirinden ayrıştırdı. Ancak sosyallik(tezin 1.bölümünde tartışıldığı üzere) toplumsallıkla eşanlamlı değildir; eğer tüm sosyal düzenler toplum(sosyallik ve toplumsallık aynı şey) olsaydı o halde kültür insana özgü olmadığı için toplum ve doğal düzeni ayıran temel fark olamazdı; yada hem tüm sosyal düzenler toplumsal bağlamda düşünülüp hem de kültür sadece insan-türüne özgü kabul ediliyorsa; o halde doğada ve insan-türü dışında bir düzen söz konusu olamazdı. Fakat(tezin 1.bölümünde de tartışıldığı üzere)toplum sosyal düzenin tek formu ve kültür insan-türüne özgü değildir.

O halde sosyal bilimler için toplumu bu kadar özel kılan nedir? Neden sosyal bilimlerde düzen sorunu topluma içkindir? Çünkü toplum doğrudan insana özgüdür; N.Luhmann'ın ifadesiyle "toplum açık bir şekilde kendini tanımlayan bir objedir" (1992:68). Toplumu kültür ve düzenden ayıran en önemli yönü sosyal düzenin bir formu olarak sadece insan-türünde görülmesidir denilebilir. Siyasal, iktidar, düzen, sosyalleşme ve hatta kültür bile bir yönüyle insan-türünü aşarken, toplum denilen formda yaşayan insandan başka hiçbir canlı yoktur. Bu yönüyle insanın diğer canlılardan farklı olarak toplum denilen sosyal düzen formuna nasıl sahip olduğu ve toplumu *creatio ex nihilo* varlığını açıklamak sosyal bilimler açısından düzen sorunun tartışılması kadar önem arz eder. Bu tartışmayı yapabilmek için ise nicel bir doğal sosyal düzeni(klasik teorideki adıyla doğal durum)

tanımlayabilmek, doğal sosyal düzendeki doğal insanı L.Strauss'un ifadesiyle "makul-öncesi" olmaktan çıkarmak ve daha da önemlisi toplum ve doğal sosyal düzen arasındaki temel farkı doğru tespit edebilmek gerekir. Bunun için de bu farkın varoluşsal olduğu göz önünde tutulmalıdır.

Kültürün olgusal sınırları insan-türünü aşan bir anlamda genişletilebiliyorsa (veya bu tartışılıyorsa) tek başına doğal sosyal düzen ve toplumu birbirinden ayıran varoluşsal koşul kabul edilemez; zira bu durumda toplumun karşısına içinde kültür izleri olmayan bir sosyal düzen türü konulması gerekir. Öyleyse toplumu doğal sosyal düzenden ayıran daha genel bir açıklayıcı şemayı tartışmak gerekir.(Tezin 1.bölümünde bahsedildiği üzere)Bu şemaya en çok yaklaşan F.A.Hayek'in iki-yapılı düzen kavrayışıdır denilebilir. Çünkü Hayek toplumsal bilgi sorunuyla birlikte ele aldığı sosyal düzeni (1960,1978) var oluşu itibariyle ikiye ayırır; bunlardan ilki oluşturulmuş-düzen, ikincisi ise kendiliğinden-düzendir ve Hayek oluşturulmuş-düzeni Antik Yunanca taxis; kendiliğinden-düzeni cosmos olarak adlandırır (1982:35-55). Hayek'in taxis-cosmos ayrımı düzenin doğrudan varoluşuyla ilgilidir; bu durumda doğal sosyal düzen Hayekçi anlamda cosmos, toplum bir taxis'tir. Hayek'in her iki olguya atfettiği tüm anlam ve özgül koşulların doğal sosyal düzen – toplum ayrımı için geçerli olmamakla birlikte; her iki düzen formu arasındaki temel farkı belirlemesi yönüyle önemlidir. Hayek cosmosu yani kendiliğinden-düzeni organizma, taxis'i yani oluşturulmuş-düzeni organizasyon olarak ayırır (1982:52), yani iki tür arasındaki varoluşsal fark her iki türün özünü de ayırtırmaktadır. O'na göre her iki düzen kültürel evrim ve genetik evrimden etkilenir ancak Hayek bu düzen türlerini doğrudan sosyal düzen formlarıyla eşlenik olarak sunmaz; "kültürel kurumlar, din, ahlak, gelenek" Hayekçi anlamda birer cosmostur; "binalar, makinalar, teknolojik buluşlar" taxistir(Khall,1997:305). Dolayısıyla Hayek'in kategorizasyonu doğrudan sosyal düzen sorununa açıklama getirmez.

Hayek'in çerçevesi genişletilerek, cosmos ile ifade bulan doğal sosyal düzen ile taxis ile ifade bulan toplum arasındaki farkın varoluşsal ve özsel olmakla birlikte iki boyutunun öne çıktığı söylenebilir. İlki, İnsan doğal sosyal düzenin kendiliğindenliği içinde ve varoluşunda edilgen, toplumun oluşturulmuşluğunda etken konumdadır. Başka bir deyişle insan doğa karşısında edilgen toplum karşısında etkindir. Cosmos(doğal sosyal düzen) varoluşu insan eylemine bağlı olmayan bir düzen olarak Hayekçi bir organizmadır ve bunun karşısında insanın rolü doğanın karşısındaki rolüyle aynıdır. Ama diğer taraftan taxis(toplum) varoluşu

doğrudan insan eylemine dayalıdır ve bu yönüyle bir organizasyondur. İkinci önemli boyut ise, insanın edilgen olduğu cosmos içindeki varlığı yani doğal sosyal düzen içinde yer alması ve onun oluşumundaki konumu bilinçsiz/içgüdüsel bir durumken; etken olduğu taxisın içindeki varlığı yani toplum içinde yer alması ve onun oluşumundaki konumu bilinçli bir durumdur. Taxisin “oluşturulmasındaki” etken insan faktörüyle birlikte ikinci faktör bu bilinç durumudur.

Hayekin yaklaşımına benzer şekilde sosyal düzeni iki aşamalı olarak kavrayan F.Tönnies’in yaptığı *topluluk-cemaat*(*gemeinschaft*) ve *toplum-cemiyet*(*gesellschaft*) ayrımı (2001[1887]) da sosyal düzenin iki temel türü için açıklayıcı bir şema oluşturmaktadır. Tönnies’e göre, cemaat bireyler arasında birliktelik duygusu ve karşılıklı bağın yaratılması temelindeki sosyal grup iken; cemiyet ise kendi cemaatlerinde yaşayanlar için araçsal olan sosyal gruplardır (Halsall,2014:92). (Önceki bölümlerde tartışıldığı üzere)Tönnies’in ayrımında *gemeinschaft* cemaat olarak tercüme edildiği gibi *topluluk*(community) olarak da tercüme edilebilir; aynı şekilde *gesellschaft* cemiyet anlamına geldiği gibi toplum/sivil toplum(civil society) anlamına da gelmektedir. Tönnies’in temel ayrımı bu iki farklı düzen formuna atfettiği irade tipinde yatmaktadır; topluluk(cemaat) organik iradeye dayanırken, toplum(cemiyet) rasyonel iradeye dayanır (Çelebi,1987:85-86). Her iki düzen formu kurucu ve sürdürücü iradesi yönüyle birbirinden ayrıştığı için aslında bu ayrım organik ve bilişsel düzen ayrımı olarak kategorize edilebilir. Topluluklar organik düzen olarak organik iradeye dayanırken, toplum bilişsel düzen olarak rasyonel iradeye dayanır. Bu yönüyle Tönnies’in taksonomisi tezimizin genel yaklaşımına oldukça yakındır ancak Tönnies’in topluluğa olumlu topluluğa olumsuz yüklediği anlam ve bu formlar arasındaki geçiş ve birbiriyle etkileşimleri yönüyle yaptığı indirgemeler tartışmaya açıktır.

Siyasal antropolojik perspektiften her düzen bir sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanıma biçimi olarak ele alındığında, doğal sosyal düzen bir içgüdüsel sosyopolitik örgütlenme ve doğal iktidar kullanımını ifade ederken; toplum bilinçli bir sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımını temsil eder. Her iki düzen çeşidi kendi özgül koşullarına sahip olduğu için, birer safha veya aşama olarak değil birer form olarak değerlendirilmelidir. Toplum, siyaset ve hukuk felsefesindeki doğal-durumdan farklı olarak (bu tezde tartışıldığı şekliyle) doğal sosyal düzenin, sosyal evrimciliğin varsaydığı gibi üstün bir evresi değil; sosyal düzen formlarından biridir. Toplumun

oluşturulmuşluğu, varoluşundaki insanın etken konumu ve bilinç farkı, onu doğal sosyal düzenden üstün yada gelişmiş kılmaz; sadece ontolojik fark yaratır.

F.A.Hayek ve F.Tönnies'in sınıflandırmaları tezimizin doğal sosyal düzen ve bilinçli sosyal düzen ayrımına uyarlandığında(aşağıdaki bölümlerde detaylı olarak tartışılacağı üzere) her iki düzen formu şöyle özetlenebilir:

	Doğal Sosyal Düzen	Bilinçli Sosyal Düzen
Hayekçi yapısallık:	Cosmos	Taxis
Hayekçi varoluş:	Kendiliğinden	Oluşturulmuş
Hayekçi öz farkı:	Organizma	Organizasyon
Tönniesçi taksonomi:	Topluluk	Toplum
Tönniesçi öz farkı:	Organik	Bilişsel
İnsanın Rolü:	Edilgen	Etken
Varoluşu:	İçgüdüsel	Bilinçli
Rasyonalite	Evrimsel-Rasyonalite	Kurucu-Rasyonalite
Dışsallık	Müdahalesiz	Müdahale
Sosyopolitik Örgütlenme	İçgüdüsel	Bilinçli
İktidar Kullanımı	İçgüdüsel	Bilinçli

(**Tablo:2** F.A.Hayek ve F.Tönnies'in kriterlerinin düzen bağlamında karşılaştırması)

Doğal sosyal düzende insanlar toplum değildir ve böyle adlandırılması toplumu yaratan özgül koşulların ve iki düzen türü arasındaki farkın görmezden gelinmesi olur. Bu düzen türündeki insan birliklerine bir isim verilecekse “topluluk” kavramı kullanmak daha doğru olacaktır. Ancak bu kullanım biçimi, doğal sosyal düzen ve bilinçli sosyal düzeni “topluluk-toplum” ikilemine indirmek kastı taşımamaktadır.

3.2 DOĞAL SOSYAL DÜZEN: İÇGÜDÜSEL SOSYOPOLİTİK ÖRGÜTLENME VE İKTİDAR KULLANIMI

Latince bir vecize şöyle der: *natura non, nisi parendo, vincitur* yani “doğa ancak ona itaat etmekle üstesinden gelinebilir” bir şeydir. Tüm canlılar gibi insanın doğa karşısındaki ilk ve tek olasılığı ona ve kurallarına uymak olmuştur ve insan hikayesi aslında insanın-doğayla ilişkisinin hikayesidir. Doğanın insan ve tüm canlı türleri üzerinde belirleyici olan kuralları doğal-seleksiyon ile görünür hale gelir. Doğal seleksiyonun sadece insan-türü için değil tüm canlı yaşamı için en görünür olma biçimi düzen olgusudur. Düzen, bir doğal-evrensel olarak doğanın zorunlu bir koşulu ve sonucudur. Bu yüzden insan sosyal düzeninin ilk kaynağı doğada aranmalıdır.

D.Hume “toplum evrensel bir eğilimdir ve insanlar daima toplum arayışındadır (1965[1738]:402) der; iki asır sonra Durkheim “toplum doğanın bir parçasıdır ve onun en yüksek beliriş biçimidir, diğer formlardan daha karmaşık olduğu için ayrılır” (1995 [1912],17) tespitini yapar. Sosyal bilimlerde düzen sorunun toplumsal kavrayışına bağlı olarak her iki önermedeki “toplum” kavramı “düzen” olarak genelleştirildiğinde bu önermelerin 21.yüzyıldaki sosyobiyolojik sonuçlarla örtüştüğü görülecektir. Keza Durkheim’ın “toplumu doğanın insanlığı ürettiği biçim” olarak kavrayışı (James,2013[2003]:17) genişleterek “düzen doğanın insanlığı ürettiği biçimdir” demek daha doğru olacaktır. Bu yüzden M.Bakunin’in “insan toplumunun hayvansal kökeni” (1998[1882]:74) derken doğayı hayvansallıkla özdeşleştiren 19.yüzyıl sosyal bilimler düşüncesinin jargonuyla çağını aşan bir kavramsal çerçeve çizmiş olur. Çünkü sosyal bilimlerdeki kavrandığı şekliyle toplumun kökeni sorunu(sosyal düzen sorunu) temelde biyolojik bir sorundur (Ellwood,1909:394).

Ancak C.A.Ellwood’un özetlediği gibi “*yaşam-süreci başlangıcından itibaren sosyaldır, ilk andan itibaren bireysel organizmaların etkileşimini içerir ve hayat bireysel organizmaların bir meselesi değildir ve olamaz*” (1909:394). Çokluğun kaçınılmaz olduğu canlı yaşamında tekil olarak her varlık bir bütünün parçası olmak zorundadır. Bu yüzden “insanlığın yada herhangi bir türün evrensel karakteristiklerinden biri hayatta kalması ve bir tür düzen çerçevesi içinde varlığını sürdürmesidir” (Barclay,2010[1990]:18). Radcliffe-Brown yaşamı *sosyal-hayat*(social-life) ve *organik-hayat*(organic-life) olarak ikiye ayırır ve Durkheim’a atıfla *işlev*(function) kavramının her ikisi arasında bir analogi olduğunu söyler ve

buradan hareketle *ihtiyaç*(need) kavramı yerine *varlığın zorunlu şartları*(necessary conditions of existence) kavramını önerir (1952:178). Düzen, Radcliffe-Brown'un kullandığı anlamda varlığın zorunlu bir şartıdır ve bu şart tüm canlı türlerini kapsar. Bu yönüyle düzen insan-türünü aşan bir olgudur. Doğanın parçası olarak her canlı türünün yaşamı düzene kurguludur.

Düzenin insan-türünü aşan boyutu sadece diğer canlı türlerini de içine alması değil aynı zamanda kökeni itibariyle insan-türünden eksiye dayanmasıyla alakalıdır. R.A.Foley sosyal kurumların birçoğunun evriminin homo-sapiens'in evriminin öncesine dayandığını söyler ve topluluğun kökeni de homo-sapiens öncesine dayanır (2001:191). Foley'e göre akrabalık ilişkilerine dayalı *insansı*(homini) ve şempanzelerin ortak atalarına ait ilk topluluklar 5 milyon yıl önce ortaya çıkmıştır; sosyal ilişkilere kurulu topluluklar 2 milyon yıl önce ve dil ile sembolik düşüncenin görüldüğü topluluklar 300.000 yıl önce oluşmaya başlamıştır (2001:192). Benzer çağdaş tartışmalar da düzen olgusunun homo sapiens'ten daha yaşlı olduğuna işaret etmektedir.

Tüm bunlardan varılacak en genel sonuç; düzen doğaya içkindir. Öyleyse insanın bir düzen içinde yaşamasının kendi tür-varlığıyla ilgili boyutu yok mudur? Bunun cevabı sosyal bilimlerde insanın iki boyutlu kavranışındaki eksik yönle ilgilidir. 19.yüzyıl ikinci yarısından 20.yüzyıl ikinci yarısına antropoloji geleneğinin en derin uçurumu tarihselci ve materyal(maddeci) ekolün çatışmasıydı. (Tezin 1.bölümünde tartışıldığı üzere) İnsanı, toplumu ve kültürü tarihin bir sorunu olarak kavrayan(başta Amerikan kültüralist ekolü) yaklaşım; insanı, toplumu ve kültür maddenin bir sorunu olarak kavrayan(Britanya ekolü) geleneksel yaklaşıma meydan okumuştur. Bu ayrımın insanın kavranışındaki karşılığı ise "tarihin bir öznesi olarak insan" olgusuyla "bir tür-varlık olarak insan" olgusunu iki farklı kutup olarak konumlandırmıştır. Doğal olanın toplumsalın zıttı ve doğal durumu toplum-öncesi hale getiren ve sosyal düzenin doğal köklerini koparan tarihsel-insandı. Ancak doğası gereği siyasal olan ve bu yüzden toplumu inşa edebilen tür-varlık olarak insandı. 19.yüzyılda Marx'ın insanı hem tarihin bir öznesi hem de bir tür-varlık(species-being) olarak kavrayışı (Morris,2004:51) bu derin ayrışma için entelektüel bir uzlaş oldu. Ancak tarihsel materyalizmden sonra biyolojik bir tür-varlık olarak insan kavrayışı doğal durumu yeniden yüceltirken, tarihsel-insana da üstü kapalı bir meydan okuma içindeydi. Elbette ki Marxist düşünce ve antropolojideki uzantısı olan *anarco-primitist* okulun doğal durumu(ve ilkeliği) yüceltmesinin temelinde "mülkiyet ve sınıf" öncesi duruma

yaptığı atıf vardı. Ancak haklı oldukları nokta bir tür-varlık olarak insanın doğanın bir sonucu ve parçası olarak ondan bağımsız düşünülemez olması ve bunun insana dair olan herşeyin(sosyokültürel olanın) bir düzeye kadar doğayla ilişik olmasını gerektirdiği gerçeğiydi. Fakat Marx ve takipçilerinin de atladığı önemli bir nokta vardı; insanın yarattığı sosyal olgular biyolojik bir tür-varlık olarak sadece insan-türüne özgün değildi; tüm canlı türlerini içine alacak bazı doğal-evrenseller insanlar için de geçerliydi yada diğer bir ifadeyle insan için geçerli olan bazı sosyokültürel olgular diğer hayvan türleri içinde geçerliydi.

İki-boyutlu insan kavrayışındaki eksik parça insanın ne tarihin öznesi ne de kendi tür-varlığının özgül koşullarından dolayı sahip olmadığı; sadece diğer canlılarla birlikte doğanın bir parçası olduğu için sahip olduğu özelliklerinin insan-türüne has varsayılarak bu iki-boyuta içkin düşünülmesiydi. Oysa ki siyasal, iktidar, düzen gibi olguların insan-türüne has olmadığını biliyoruz. Öyleyse düzen içinde yaşamak yada bu düzene bağlantılı olarak güç kullanmak ne tarihsel-insanın ne de biyolojik bir tür-varlık olan insanın ayırt edici özelliği değilse, insana bu özelliği veren başka bir boyutu(bağlamı/yönü) olmalıdır. Bu iki-yönlü insan kavrayışının eksik kalan üçüncü boyutudur ve insanın salt doğanın bir parçası olmasıyla alakalıdır. İnsan herhangi bir canlı türü olarak doğanın evrensel asıl matrisi içinde olmakla, biyolojik bir tür-varlık ve tarihin öznesi olmasıyla sahip olduğundan farklı bir vasfı daha vardır.

Aristoteles felsefesinden sosyobiyojoloji disiplinin gelişimine uzanan geniş bir aralıkta; insan salt doğanın bir unsuru/parçası olarak bazı özelliklere sahip olduğu tartışılmalıdır. Aristoteles insanla birlikte arı, karınca ve turna kuşunu siyasal hayvan olarak tanımlarken(her ne kadar her türden sosyalliği siyasallığa indirgemiş olsa da) insanın bu üçüncü-boyutuna işaret ediyordu. Ancak 20.yüzyılda sosyobiyojoloji sosyokültürel olguların doğal-seçilimle ilişkisini nicelleştirene kadar, Aristoteles'in çizdiği çerçeveden insan sorunsallaştırılmamıştır. Çünkü bugün diğer canlı türlerinde de olduğunu bildiğimiz birçok sosyokültürel özelliğin sadece insan-türüne has olarak kavranması bu özelliklerle tür arasında bir nedensellik olduğunu düşündürmüştür. Sosyal bilimlerdeki düzen sorunu da bu özelliklerden biri olarak kabul edilmiştir. Ancak insanı bir düzen içinde yaşamaya iten ana sebep, tarihin öznesi oluşu ve biyolojik tür-varlığının özgül koşullarından çok evrimin tüm türler üzerindeki ortak süreçlerine maruz kalmakla oluşan doğal-seçilimin bir sonucu olarak görünür olan doğanın bir parçası oluşu vasfıdır.

Aristoteles'e göre doğa varoluşun ve değişimin içsel prensibidir (*Physics* 2,c.1,192b 20–23) bu yüzden Aristoteles felsefesinde fiziğin(physis) ana sorunu doğa veya doğa tarafından var edilendir (exist by nature) (Bello,2001:56). Aristoteles'çi anlamda doğanın ve doğal objelerin varoluşsal kararlılığı içsel olarak sahip olması (Woodbridge,1965:56) ve bu kararlılığı *entelekheia*(kendisini görünüşlerinde gerçeğe çeviren öz) şekliyle açığa çıkarması, doğanın evrensel bir asıl matrisi olduğu şeklinde yorumlanabilir.(Bu matrisin ne olduğu ve nasıl çalıştığı farklı ve bu tezin ileriki tartışmalarından biri olmakla birlikte)Doğanın tüm canlı türleri üzerinde doğal-seleksiyon ile tezahür eden bir düzeni vardır ve insan-türü bu düzenin bir parçası olmakla tıpkı diğer canlı türleri gibi(sadece primatlar ve memeliler değil, karınca ve arılarda da olduğu gibi) bir düzen içinde yaşar. Dolayısıyla “insan neden bir arada bir düzen içinde yaşar” sorusunun cevabı “doğası-gereği” değil; “doğanın bir parçası olduğu için” olmalıdır. Sonuç olarak düzen sorunu tarihsel-insan ve biyolojik tür-varlık olarak insanla alakalı oluşundan daha çok doğanın parçası olan herhangi bir tür olarak insanla alakalıdır denilebilir.

Elbette ki insan-türüne ait doğal sosyal düzeni diğer canlı türlerine ait sosyal düzenden ayıran homo sapiens'in evrimsel konumuna bağlı olan farklar vardır. Homo sapiens hayvanlar aleminde özel bir konuma sahiptir (Berger,1973[1967]:14). Z.Bauman'ın düzeni “dünya - insanın doğası - insan benliği” arasındaki ilişkide görmesi (2003:14), düzenin insan-türüne has yönünün açıklanması için önemlidir. Çünkü insanın diğer canlı türleriyle aynı sebeple dahil olduğu doğal sosyal düzen insan-doğasıyla alakalıdır, bilinçli sosyal düzen olarak topluma ait oluşu insan-benliğiyle alakalıdır. Fakat insan doğanın bir parçası olmakla birlikte, diğer tüm canlı türlerinden ayrılmayı başarmıştır. J.Heinrich ve R.McElreath'in işaret ettiği gibi(C.H.Janson ve E.A.Smith'in aktarımıyla) sanayi-öncesi insan toplumları bile geri kalan tüm primat düzeninin(primate order) toplamından daha geniş bir *geçim davranışı*(subsistence behavior) yelpazesine sahiptir (Janson&Smith,2003:59). İnsan doğal sosyal düzenini diğer doğal sosyal düzenler arasındaki temel fark homo sapiens'in evrimsel kazanımlarıdır. Kutsal, dil, sembolik anlam, soyut düşünce gibi homo sapiens'in evrimsel kazanımları(ve entelektüel unsurlar) dışında insanı düzen bağlamında korteks büyüklüğüne bağlı olarak benzer türlerden ayıran bir fark yoktur. C.A.Ellwood'un tespitiyle; “insan toplumunun gelişimi, entelektüel unsurlar tarafından büyük ölçüde değiştirilmiş olsa da, kökeni, insan aşamasına ulaşılmadan çok öncesine dayanır” (1909:404).

Doğanın bir parçası olarak insan yaşamında düzenin doğal-evrenselliğinin tabii bir sonucu olarak, nasıl ki insan yaşamında sosyal gelişimin prensipleri diğer canlılarla aynı ise (Ellwood,1909:404) düzeni ortaya çıkaran temel unsur da aynıdır. Bu unsur içgüdüdür. *İçgüdü*(instinct) veya *kalıtımsal davranış* canlıların öğrenme yoluyla ve deneyimlerle değil doğuştan sahip olduğu tepkilerdir; insan-dışı canlı yaşamındaki davranışların büyük çoğunluğunu içgüdüler ve dürtüler belirler. Eğer(yukarıda tartışıldığı gibi)tüm canlı yaşamında düzen mutlaksa, canlı yaşamında bir *düzen içgüdü*sü olduğunu söylemek malumun ilanı olacaktır. İlk kez Platon sosyal düzenle(toplumla) insan dürtüleri arasındaki ilişkiyi tartışmıştır ve O'na göre toplumu yaratan insan arzu ve dürtüleridir (Dorio,2017,61). İlk toplumsal psikoloji kitabının yazarı W.McDoughall bu kitabında net bir hüküm koyar ve “insan-türünde bir düzen içinde yaşama içgüdüsü vardır” der (1908:18). C.A.Ellwood ise insan toplumunun “insanın evriminin uzun insan-öncesi aşaması sırasında doğal-seçilim tarafından kurulan içgüdülere dayandığını” söyler (1909:400). İnsanın dürtüleri, düşünceleri ve eylemleri doğası ve içinde doğduğu çevrenin ilişkisinin sonucudur (Wallas,1908:59) ancak içgüdüler doğuştan gelen, kalıtımsal olarak aktarılan ve doğal-seçilim tarafından kurgulanan daha uzun süreçlerde ortaya çıkan daha temel tepkilerden oluşur. Bir anlamda varlığın zorunlu şartlarının dışı-vurumu içgüdüler sayesinde gerçekleşir. Yani evrimsel olarak varlığın zorunlu şartlarını belirleyen içgüdülerin kendisidir. İçgüdülerin sadece insana, primatlara yada memelilere has olmadığı tüm canlılarda görüldüğü ve bu yüzden düzenin evrensel bir içgüdü olduğu söylenebilir. Zira düzen nosyonunda karınca, arı ve insan arasındaki benzerlik türün kendi özgün koşullarıyla açıklanabilir düzeyde değildir.

Dolayısıyla doğal sosyal düzen içgüdüsel olarak kurulan bir düzendir ve bu yönüyle evrimseldir ve doğal-seleksiyonla şekillenir. Bu düzenin causa priması evrimsel-rasyonalitedir ve vis a tergo'su ise doğal-seleksiyondur. Bu yüzden doğal sosyal düzen A.Ferguson'un ünlü formülündeki gibi “insan eylemlerinin sonucu ama insan tasarısı değildir” (1772[1767]:205). Ancak düzen içgüdüsü sadece salt doğal-seçilimden kaynaklı değildir; aynı zamanda P.Kropotkin'in *karşılıklı-çık*ar(mutual-aid) olgusunda (1902) (ve S.J.Gould'un genişletmesinde[1997]) olduğu gibi, bireysel hayatta kalmayı sağladığı sürece doğal-seçilimin dışlamadığı hatta teşvik ettiği *yardımlaş*ma(cooperation) olgusuna da kapsamaktadır. Dolayısıyla düzen en başta bireysel varlığın devamı için ortaya çıkar, bu da ancak sosyal düzenin aynı anda hem doğal hem evrimsel hem de karşılıklı-çıkar'a dayalı olabilmesi mümkündür.

J.Freund'a göre mensuplarını korumayan bir topluluk yoktur (2004[1965]:292) bu yüzden bir düzenin tüm üyelerinin onu yaratırkenki ortak amacı ve dolayısıyla düzenin *varlık-sebebi*(*raison d'être*) korunmadır. Peki ama neyden korunma? Bu noktada canlı yaşamı ile düzenin kendisi ortak bir paydada buluşur. Nasıl ki canlı yaşamının(varlığın) zıttı ölümse(yok oluş), düzenin zıttı da düzensizliktir ve(doğrudan olmayan sonucu olarak)kaostur. Canlı yaşamında yaşama arzusu ölüm korkusu yarattığı gibi, düzen arzusunun karşısında düzensizlik ve/veya kaos korkusu vardır.²⁸ Bu yüzden her düzen kendi *status quo ante*'sini oluşturmak ister; yani parçanın belirli bir telosa göre bütünü oluşturduğu durumda bütün içindeki konumunun korunması ve sürdürülmesi düzenin varoluşu kadar esastır. Bu yüzden her düzen büyük değişimlere kapalıdır ve her düzen kendi içinde kayda değer değişimlere karşı bir direnç taşır (Wodak&Chilton,2005:302).

Doğanın mümkün kıldığı düzen 4.4 milyar yıllık abiyojenez tarihinde(düzen bağlamında) kayda değer bir değişim yaşamamıştır. Doğal düzenin değişime kapalılığı yanı sıra doğa kaos da üretmez, bu yüzden canlı yaşamı tarihinde doğal kaos durumuna dair bir kanıt rastlanmamıştır; yani doğal düzen telos kaybı yaşamamıştır. Çünkü doğanın telosu basittir: hayatta kalmak ve üremek. Bu aynı zamanda evrimsel-rasyonaliteyi de oluşturur. Bu yüzden klasik evrimcilikte olduğu gibi doğal-seleksiyon ve telos iki ayrı uca konumlandırılmak zorunda değildir; doğal-seleksiyonun da telosu olabilir ve bu telos evrimsel-rasyonalitenin bizatihi kendisi olabilir. Bu rasyonalitenin bileşenleri oldukça yalındır: hayatta kal ve neslini devam ettir! Çünkü doğada hayatta kalmak başlı başına bir telos ve güç ifadesidir. E.Canneti'nin özetlediği gibi; "*hayatta kalma anı iktidar anıdır ve ölümün görüntüsü karşısında düşülen dehşet ölen bir başkası olduğundan tatmine dönüşür*" (2006[1992]:229). Bu yüzden doğada "var-olmak"(ve yine buna bağlı şekilde türün devamlılığı ve çeşidi için üremek) dışında bir telos aramaya gerek yok. Doğal sosyal düzen, insanın doğanın bir parçası olmakla dahil olduğu düzen olduğu için, doğanın telosunu yani insan-türünün hayatta kalma yalınkat amacını taşır. Bu yüzden doğal düzende her olgu yaşamsal ihtiyaçlara göre oluşur; çünkü bu düzen Radcliffe-Brown'un ifadesiyle varlığın zorunlu şartlarının sonucudur. İnsan akli ve eylemlerine bağlı olmadığı için, doğal sosyal düzenin arkeolojik bir kökeni yoktur. Bilinçli değil içgüdüsel olarak oluştuğu için, yani ve düzenin tasarısı bilinçsiz olduğu için, insan

²⁸ Aslında bu arzu ve korku paradoksaldir; yaşama arzusundan dolayı mı ölümden korkulur yoksa ölümden korkulduğu için mi yaşama arzu duyulur? Ancak yaşam verili ölüm olasılık olduğu için yaşamın ölüm karşısında asli konumunun korkunun kaynağı olması muhtemeldir.

bilinciyle açıklanamaz. Doğanın yarattığı her düzen gibi, insan-türünün doğal sosyal düzeni de doğal-seleksiyonla biçimlendirilen tabii bir süreçtir ve bir tür *order per se*(kendiliğinden-düzen) olarak ortaya çıkar.

Kendiliğinden düzen(spontan toplum) fikri ilk kez H.Saint Simon'da görülür (Durkheim,1959[1928]:70-81); İskoç Aydınlanmasında A.Smith gibi isimler bu fikri ekonomik düzen bağlamında sürdürmüştür. F.Hayek'in kavramsallaştırması da temelde A.Smith'in *görünmez-el*(invisible-hand) konseptine dayanır (Lohmann,2009:38). Hume'a göre insanlar kendiliğinden düzen için koordine olabilir ve bunu sürdürebilir, bunun için bir dayatma rejimine(üst-iradeye) ihtiyaç yoktur (Hardin,2011:67). A.Comte D.Hume'a benzer şekilde toplumun temelinde spontane bir düzen olduğunu savunur (1893[1838]:105-124). Aydınlanma çağı filozoflarının fark ettiği ve Hayek'in kurumsallaştırdığı kendiliğinden düzen fikri, aslında insan-türünün toplumdan önce ve/veya toplum denilen büyük olgudan bağımsız olarak da bir arada yaşayabilmesi yetisidir. Bu yeti antropolojik perspektiften, siyaset teorisinin hipotetik doğal durumunun nicel kaynakları olduğunu ortaya koymaktadır.

Ancak önemli olan bu "kendiliğindenlik" durumunun sosyal düzenin kuruluşu ve sürdürülmesi açısından ne anlam ifade ettiğidir. Bir düzenin kendiliğinden oluşması ilk olarak dışsal-müdahalesizlik fikrine dayanır. Kendiliğinden-düzen dışsal bir müdahale olmaksızın kurulur yani A.Smith'çi anlamda düzenin kuruluşunda bir siyasi erek eksikliği vardır. Ancak(bir önceki bölümde tartışıldığı gibi) siyasal-olan doğaldır(insan-türüne özgü değildir) ve güç doğadan kaynaklanır, bu yüzden doğal sosyal düzende de siyasal bir güç kullanımı(yani iktidar) söz konusudur. Fakat bu güç düzenin kurucusu (kurucu-iktidar) değil sürdürücüsü olan güçtür. Dolayısıyla kendiliğinden-düzende var olan iktidar düzenin oluşumu bağlamında asli değil talidir.

Bu dışsal-müdahalesizlik durumu ve kurucu siyasi erek eksikliğinden dolayı, kendiliğinden-düzende insan edilgen konumdadır. Bir sosyal düzende insanın edilgenliği konusu ilk bakışta oldukça tartışmalı görünür. "Antropolojik evrimcilik difüzyonizme yol verdi" diyen E.Wolf evrimcilik ile difüzyonizmi kültürel yapılar içinde biyolojik ve kültürel farklarını gözlemledikleri insanları *kültürel pasif halklar*(culturally passive folks) ve *kültür üreticileri*(cultural builders) olarak görmeleri yönüyle eleştirir (2001:67). Benzer şekilde S.Franklin tarım ve bilimsel gelişmelerin edilgen olarak biçimlendirdiği toplum yerine, insanoğlunun bu gelişmeleri kültürel

olarak ne ölçüde biçimlendirdiğine odaklanır (1997). D.Kurtz'a göre ise özellikle diakronik(artsüremlı) ve evrimsel analizlerde antropologlar “siyasal süreçleri genelleştirme” ve bunları teknoloji, ekonomik sistemin dağılımı, çevresel baskı gibi insan-dışı birimlere dayandırma eğilimindedir (2001:9). Ancak tüm bu eleştiriler içgüdüsel doğal sosyal düzen için geçerli değildir, zira bu tür sosyal düzen formunda insan akli ve eylemleri düzenin oluşmasında bir rol oynamadığı için, insanın doğa karşısındaki edilgen konumu, doğduğu andan itibaren üyesi olduğu düzen için de geçerlidir. Doğal sosyal düzen insanın bilinçle kurduğu ve tercihen üyesi olduğu bir düzen türü değildir. J.Potts insan beyninin içsel ve dışsal etkilere bağlı olarak kasıtlı-kasıtsız olarak inşa ettiği düzen türlerini şöyle sınıflandırır (2013:32):

	Kasıtlı	Kasıtsız
İçsel	Mistik	Doğal
Dışsal	Rasyonel	Kendiliğinden Düzen

(**Tablo:3:** J.Potts'a göre insan beyninin içsel ve dışsal etkilere bağlı olarak kasıtlı/kasıtsız düzen inşası)

Kendiliğinden-düzen olarak doğal sosyal düzen bir bilinçsiz düzen tasarısıdır; kuruluşundaki bu bilinçsizlik durumu doğal sosyal düzeni J.Potts'un sınıflandırmasında “kasıtsız”, içgüdüsel oluşu ise “içsel” kategorisine denk düşürür. Potts'un kavram setiyle doğal düzen “kasıtsız-içsel” bir düzendir. Bu yüzden düzenin kuruluşunda Hayek'çi anlamda bir rasyonalite sorunu vardır. F.Hayek, K.Popper gibi insan aklının ideal düzeni kurabileceğini varsayan *kurucu-rasyonalite*(constructivis rationalism)'ye karşı *evrimsel-rasyonalite*(evolutionary rationalism)'yi önerir (1982:5). Hayek kurucu-rasyonaliteyi(ve J.Locke, R.Descartes gibi bunu savunanları) dayandığı temellerden dolayı değil medeniyeti ve *büyük-toplumu*(Great Society²⁹) mümkün kılan itici gücü hatalı kavradıkları için eleştirir (1982:6) ve kendini K.Popper(eleştirel-rasyonalite kavramının kurucusu), B.Mandeville ve D.Hume gibi anti-rasyonalist olarak konumlandırır. O'na göre düzeni ortaya çıkaran tabii(kendiliğinden) evrimsel süreçtir, yani evrimsel-rasyonalitedir. Bu sebeple doğal sosyal düzen, doğal-seleksiyonla açığa çıkan evrimsel-rasyonalite tarafından belirlenen, içgüdülerle kurulan ve aidiyet kurulan bir düzendir. Ancak içgüdüler insanın sadece içinde doğduğu düzenin parçası olması ve ona uymasını sağlamaz,

²⁹ Great Society kavramı, K.Popper'in Open Society kavramı gibi genişlemiş-düzeni ifade eder.

aynı zamanda onları bir araya getirir, yani düzeni kurar. Bu yüzden sosyal düzendeki sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı içgüdüselidir. Peki, insan-türünün içgüdüsel olarak kurup parçası olduğu ve sürdürdüğü, siyaset ve hukuk teorisinin hipotetik doğal durumundan farklı olan antropolojik doğal sosyal düzen somut olarak nedir?

Doğal sosyal düzen temelde evrimsel bir gerçeklik olan türeyişe(descent) dayalı kan-bağı ilişkilerinden oluşan akrabalık formunda küçük sayıda mensubu olan insan düzenidir. Bu düzen kurulu değil verilidir ve doğal-seleksiyonla şekillenir; insan içgüdüsel olarak bu düzenin parçası olur ancak düzenin kuruluşunda etken unsur değildir. Doğal düzeni oluşturan ve şekillendiren Hayekçi anlamda evrimsel-rasyonalitedir ve bu rasyonalite, tüm canlı türleri üzerinde olduğu gibi, insan-türünün üzerinde de türeyiştikten itibaren etkilidir. İnsanın türeyişi *primordialist*(değişimin parçası olmayan ve tarihsel süreçten bağımsız bir “ilk-ortak” etnik kimlik (Chandra,2021:19]) bir kökene dayanır ve anavatanı olan Afrika’da 2-3 milyon yıl önce başlayan (Kimbel,2016) *australopithecus*’un yolculuğuyla (Berger,vd.2010) 300.000 yıl önce homo-sapiens’in biçimsel olarak şekillenmesi ile (Hublin,vd.,2017) son bulur. Ancak yukarıda da bahsedildiği gibi, çağdaş yaklaşımlar sosyal düzenin kökeninin homo-sapiens’in tarihinden daha eski olduğunu ileri sürmektedir. R.A.Foley’in düzenle ilgili önerdiği tarihsel köken ve düzen-türü ilişkisi şöyle özetlenebilir (2001:191):

DÜZEN TİPİ	ORTAYA ÇIKIŞI
İnsansı ve şempanzelerin ortak atalarına ait ilk topluluklar	5 milyon yıl
Sosyal ilişkilere kurulu ilk topluluklar	2 milyon yıl
Dil ve sembolik düşüncenin görüldüğü topluluklar	300.000 yıl
Kimliği, etnisitesi ve daha geniş sosyal ağları olan topluluklar	100.000 yıl

(**Tablo:4:** R.A.Foley’in düzen tipleri ve ortaya çıkışları taksonomisi)

Foley “topluluk” kavramını insanın sosyal organizasyon birlikleri olarak tanımlar (2001:175). Foley’in taksonomisi sosyal düzenin homo-sapiens’in ayırt edici özelliği olmadığını göstermesi yönüyle önemlidir. Bu taksonomide biçimsel olarak homo-sapiense ve zihinsel olarak homo-sapiense özgü olan düzen türleri “dil ve sembolik düşüncenin görüldüğü ve daha geniş sosyal ağları olan” niteliktedir. Ancak ilk sosyal düzeni *australopithecus*’tan bile önce hominiler eliyle ortaya çıktığını iddiası önemlidir. Bu ihtimalde, insan sadece doğanın parçası olmakla dahil olduğu

bir düzen fikri gerçeklik kazanır. Dolayısıyla doğal sosyal düzen Hayek’çi anlamda bir cosmos olarak homo-sapiens’ten önce evrimsel-rasyonaliteye dayalı olarak ve doğal-seleksiyonun biçimlendirmesiyle olarak ortaya çıkmıştır ve homo-sapiens’le birlikte (yani düzenin özne unsurunun evrimsel dönüşümü ile) dönüşüm yaşamıştır.

Doğal sosyal düzende sosyal ilişkinin özü akrabalık ilişkilerine dayanır; bu düzen formunda tüm üyeler akrabadır. İnsan-türünde akrabalık ilişkileri temelde içgüdüsel olarak kurulduğu(fakat sonradan kültürel olarak anlamlandırılır) için, doğal sosyal düzene aidiyeti de içgüdüselidir; yani insan doğmakla(biyolojik varoluşla) bu düzene katılır. Akrabalık ise M.Sahlins’in ifadesiyle “müşterek varoluştur”(2017[2013]:9) ve düzen bağlamında kan-bağı olan kişilerin oluşturduğu aileden büyük soy/sülale ilişkilerini ifade eder. Temelde bu ilişkiler genetik-paylaşımın kültürel kurgusuna dayanır. Farklı topluluklarda insanlar aynı “kan, kemik ve spermi” paylaştıkları kişilerle kendilerini ilişkili kabul ederler (Holy,2016[1996]:40). Kan-bağının doğallığı ve değişmezliği (Sahlins,2017[2013]:15) akrabalık ilişkisinin doğallığına(tabii bir süreç oluşuna) ve akrabalığa dayalı sosyal düzenlerin insan-türü genelinde evrenselliğine işaret eder. İnsan-türünün “müşterek-varoluşu” birkaç şekilde mümkündür; J.B.Watson’ın kavramsallaştırmasıyla (1)kişinin kemiklerinin babadan etinin annesinden geldiği fikri gibi cismani varoluşunda karşılık olduğunu düşündüğü *doğal akrabalık*, (2)aynı sütü emme yada aynı yerden(kişiden) beslenmeden kaynaklı ortak öz sahipliği üzerine kurgulu *beslenme akrabalığı* şeklinde akrabalık türlerinden söz edilebilir (Holy,2016[1996]:40). Nasıl kurgulandığından bağımsız olarak akrabalık olgusunun temel yapı taşının aile olduğu varsayılır. Toplumun ailelerden oluştuğu düşüncesinin kökleri antropolojiden çok öncesine, 16.yüzyılda J.Bodin’in *Six Books of Commonwealth* kitabında da bulunabilir (1955[1576]:1). J.Locke, aileyi evlilikle oluşan topluluk(conjugal community) olarak görür (1671:253). L.H.Morgan antropolojik olarak aileyi toplumun temel birimi kabul eden ilk yaklaşımı geliştirir (1877:19-28). Aile sosyalleşmenin, bağlanmanın ve beslenmenin birincil noktasıdır(Alhussain,vd.,2019) ve basitçe bir kadın ve erkek arasında kurulan düzenli cinsel ilişkiden oluşur. Bu cinsel ilişkinin doğası önemlidir çünkü insan sosyal düzenini diğer primatlardan ayıran fark bu ilişkiyle farklılaşır ve bu farklılaşma aile kavramını ortaya çıkarır. M.Sahlins *insandışı*(subhuman) primatlar arasındaki seksin düzeni organize ettiğini, taş devrinde insan doğasının en büyük reformun primat doğasının yıkılması olduğunu söyler (1960:76-87). Benzer şekilde J.Zartev insan-türünün tek sosyal canlı

olmamasına rağmen toplum(sosyal düzen) kurabilmesinin sırrını sadece insan türüne has olan ahlak ve dilin varlığında arar (2014); benzer şekilde H.L.Hart her toplumun varlığının özünde benzer ahlak anlayışı olduğunu düşünür (1963:51). M.Sahlins ahlakın kökenini en temelde cinsel devrimde görür ve cinsel devrim ile toplumun ortaya çıkışı arasında kurduğu ilişki “toplum” yerine “insan sosyal düzeni” konularak okunduğunda, ailenin ortaya çıkışı anlaşılmış olur. Primatlardaki rastgele cinsel ilişkinin aşılıp seçkisel cinsel ilişkinin ortaya çıkışı insan-türüne hastır ve ailenin, dolayısıyla düzenin kökenini bu seçkisel-cinsellik oluşturur. Primat protomoral yaşam tarzının aşılması insan sosyal düzeninin kaynaklarından birine dönüşür. İnsan-türünde her çiftleşme döneminde aynı eş ile cinsel ilişki kurulması, kadın-erkek arasındaki cinsel ilişkide partner devamlılığı sağlar, ensestini engeller ve bu ilişkiden doğan çocukların mülkiyetinin sahiplenilmesi anlamına gelir. Engels’çi anlamda çocukların mülkiyetinin toplumun tamamına değil anne-babaya ait olması, üremenin doğal yapısının aşılması/bozulmasıdır. Diğer taraftan Levi-Strauss’un da dikkat çektiği (2013:147-145)³⁰ ve S.Freud’un kuramsallaştırdığı (1965[1913]) biçimde ensest korkusunun altında ensestini ilk çiftleşme biçimini oluşturması vardır. Doğada ensest ilişki, kedigiller gibi birçok hayvan-türünde yaygın görülür ve monoteist dinlerin kökenindeki Adem ve Havva’ya dayalı türeyiş anlatısı da temelde ensesttir. Bu anlamda ensest korkusuna dayalı seçkisel cinsellik de doğal-olandan bir tür yabancılaşma/kopuş ifadesidir. Bu yüzden denilebilir ki; çiftleşmek doğaldır, evlenmek kültürelidir. Aile kurumu, evrimsel doğal bir sürecin kültürel bir sürece dönüşümüdür ve ailenin varlığı kan-bağı ve akrabalık ilişkilerinin temelini oluşturur. Bu yüzden M.Sahlins akrabalığın biyolojik değil kültürel bir olgu olduğunu savunur (2017[2013]). Zira kan-bağı olgusu salt bir erkek ve kadın arasındaki ilişki ile doğmaz, o ilişkiden doğan ilk çocukla birlikte ortaya çıkar. Çünkü kan-bağı olgusuyla işaret edilen ilişki *gen paylaşımıdır* ve aynı anne-babadan gelen birincil ve kardeş çocukları arasındaki ikincil ilişkiler ağında gen paylaşımı vardır.

Akrabalığın salt biyolojik bir temele indirgenemeyeceği fikri, kan-bağına dayalı karmaşık ve gelişmiş soydaşlık ilişkilerinin köken itibarıyla kültürel bir yapı olan(seçkisel cinselliğe dayanan) aile kurumuna dayanmasından ileri gelir. Ancak yapısı itibarıyla akrabalık ağını yaratan temel unsur kan-bağı ile işaret eden gen paylaşımı ilişkisidir. C.Levi-Strauss’un Fransız kültürü özelinde incelediği (2013:147-

³⁰ Hepimiz Yamyamızı adıyla Türkçe’ye tercüme edilen kitabı ölümünden sonra yayınlanmıştır.

153) ve Türk kültüründe de önemli bir yer tutan dayı-yeğen ilişkisi çözümlemesinde de gen paylaşımı ilişkisinin etkili olduğu görülmektedir. Levi-Strauss ailenin kan-bağına dayandığı fikrini reddeder (2013:150) ve dayı-yeğen arasındaki ilişkiye kültürel olarak yaklaşır. Fakat bir erkek, kız kardeşinin çocuklarına erkek kardeşinin çocuklarından kültürel olarak daha yakınsa bu yakınlığın temelinde kız kardeşinin çocuklarıyla arasındaki mutlak gen paylaşımının etkisi vardır. Bir erkeğin erkek kardeşinin çocukları(anne faktörüne bağlı olarak) başka bir erkekten olabilir yani o çocukların yeğenleri olmaması mümkündür, ancak kız kardeşinin çocukları kimden olursa olsun erkek ile(yani çocuklarının dayısı ile) mutlak gen paylaşımı vardır. Bu yüzden dayı-yeğen arasındaki ilişkinin temelini gen paylaşımsal bir yakınlık oluşturur denilebilir. Kan-bağının kurguladığı ilişki türleri özünde genetik bir yakınlık taşır ve bu yakınlık doğanın(ve doğal seleksiyonun) seçkiselliği ile oluşur. Çağdaş araştırmalar ortaya koymaktadır ki, genler insan-türünün sosyal ve politik davranışlarını yönlendiren nörolojik süreçleri düzenler (Fowler&Schreiber,2008:914). Gen paylaşımı olan “akrabalar birliğinin” sosyopolitik bir düzen oluşturulabilmesinin etmesinin bir sebebi de, aynı gen dizilimine sahip bireylerin birbirlerine biyolojik benzerlikleridir. Bu anlamda “akrabaları bir araya getiren ne?” sorusunun cevabı bizzat doğanın kendisidir.

Homo-sapiensi homini ve primatlardan ayıran davranışsal ve zihinsel özellikler kapsayan *davranışsal-modernite*(Petraglia&Korisettar,1998) aynı zamanda insan-türüne ait doğal sosyal düzen formunu diğer canlı tür-varlıkların sosyal düzeninden ayıran temel farktır. Diğer canlı türlerinden farklı olarak insanın biyolojik bir sonucu olarak(doğası gereği) dünya inşa etme(world-building) eğilimde olduğu söylenebilir (Berger,1973[1967]:15), türünün ayırt edici özelliklerinden biri olarak düzen içgüdüğü diğer primatlar ve memelerinden daha fazla olduğu açık bir gerçekliktir. İnsan davranışlarının, soyut düşünce, derin planlama, sembolik davranış, müzik, dans, genişlemiş av organizasyonu ve bıçak teknolojisini kullanma gibi ayırt edici özellikleri vardır (McBrearty&Brooks,2000; Henshilwood&Marean,2003). Bu özellikler sosyal düzenin inşasında homo-sapiens’e diğer canlı türlerine göre avantajlar sağlamıştır. Ancak sosyal düzenin inşasında homo-sapiens’in en büyük avantajı düzenin(grubun) büyüklüğünün belirlenmesinde söz konusudur.

Canlı türlerindeki düzenin üye sayısı büyüklüğü canlı türlerinin ayırt edici bir özelliktir. Teoride büyük grupların evrimini açıklamada iki temel argüman; avcılara

karşı korunma ve yiyecek kaynaklarını türdeşlerinden savunma (Dunbar,1992:490) olarak kabul edilir. Düzenin kurulmasında kültürel adaptasyon, sosyal normlar, dil ve akrabalığın ötesinde genişletilmiş yardım ve işbirliğinin olması (Klein,1999; Hill, vd.,2009) düzenin doğal-evrenselliğinin önemli bir kanıtıdır. Bu argümanlara dayalı olarak insan-dışı canlılar büyük gruplar oluştursa da, bir canlı türünün kurabileceği grup büyüklüğünü belirleyen daha önemli bir faktör vardır: beyin büyüklüğü. R.I.M.Dunbar'ın tespit ettiği gibi, beyin vücut ağırlığının “%2'sini” oluşturmaya rağmen vücut enerjisinin %20'sini tükettiği için bakımı en zor organdır ancak canlılar yapabildikleri için beyinlerini büyütürler (Dunbar,1992:469). İnsan-türünün de içinde olduğu primatlar vücutlarına oranla büyük beyinlere sahip olmakla karakterize edilir (Jerison,1973). Buradan hareketle beyin büyüklüğü ile grup büyüklüğü arasında ilişki kuran Dunbar (1992) insan(ve primat) grubunun büyüklüğünün zihinsel limitini belirlemeye çalışmış ve *sosyal beyin hipotezi*(the social brain hypothesis) adı verdiği yaklaşımında neokorteks büyüklüğü ve grup büyüklüğü arasındaki ilişkiyi açıklamayı sürdürmüştür (1998). Dunbar, 38 primat türünde yaptığı inceleme sonucunda bir insanın sürdürülebilir ilişki kurabileceği maksimum insan sayısının “148”(ortalama “150” kabul edilir) olduğunu iddia eder (1992). Çünkü Dunbar'a göre sosyalliğin bilişsel talepleri tutarlı bir grup içinde muhafaza edilebilecek üyelerin sayısı üzerinde bir kısıtlama getirir (2009). Bu tutarlılık enformel ve birebir sosyal ilişki kurmakla alakalıdır. Dil, fiziksel ve sosyal yakınlık ihtiyacını azaltırken toplumların birbirine bağlı kalmasına izin vermiş olabilir (Dunbar,2004) ancak beyin boyutunun büyümesi dilin izin verdiği türden karmaşık ilişkiler olmaksızın da grubun büyümesine izin verir (David-Barrett&Dunbar,2013). İnsan-türünün neokorteks büyüklüğü yani insanın sürdürülebilir ilişki limiti Dunbar Sayısı olarak kabul edilen “150”dir. Buna göre, insan ister Neolitik Çağ'da ister 21.yüzyılda yaşasın, telefon rehberinde kaç kişi kayıtlı veya sosyal medyada kaç arkadaşı olursa olsun, adını bildiği kişisel etkileşimde bulunduğu ve sürdürülebilir sosyal ilişki kurabileceği insan sayısı ortalama “150”dir. Bu, insanın *birincil-sosyalleşme alanını* oluşturur yani doğası gereği sürdürülebilir sosyal ilişki kuracağı doğal sosyalleşme kapasitesini belirler. Çünkü her bir birebir ilişki için hafızada tutulması gereken bilgi sayısı oldukça fazladır ve grup üye sayısı arttıkça bu bilgi networkü de daha karmaşık bir hale gelir. Örneğin 50 kişilik bir grupta 1225 farklı birebir ilişki vardır (Harari,2015[2012]:36). Çağdaş araştırmalar Dunbar Sayısı denilen bu rakamı farklı alanlarda teyit etmiştir. P.M.Carrona(Dunbar'ın da içinde olduğu vd.) cep telefonu kullanma alışkanlığı

üzerinden yaptığı incelemede Dunbar Sayısı'nı doğrulamaktadır (2016). R.Buettner, LinkedIn veya XING gibi kariyer odaklı sosyal medya marketlerinde(CSNM[career-oriented social networking markets]) 150 kantağın iş teklifi almadaki en etkili sayı olduğunu tespit etmiştir (2017). Diğer taraftan H.R.Bernard (vd.,1987) ve C.McCarty (vd.,2000) başta olmak üzere bir grup bilim insanı neokorteks büyüklüğüne bağlı olarak insanın sürdürülebilir ilişki kuracağı kişi sayısının "291" olduğunu savunur.

Dunbar Sayısı insan-türüne has doğal sosyal düzenin üye kapasitesini de işaret eder,(aşağıda etnografik örneklendirmede detaylı açıklanacağı üzere) kanbağına dayalı, enformel ve birebir sosyal ilişkiler kuran doğal sosyal düzende Dunbar Sayısı kadar popülasyonun yaşadığını etnografik saha çalışmaları göstermektedir. Dunbar Sayısı, insanın neokorteks büyüklüğü değişmedikçe(birkaç milyon yıllık evrim süreci yaşanmadıkça) insanın tutarlı ve sürdürülebilir ilişki ağının sınırını belirlemeye devam edecektir. İnsanın biyolojik kapasitesi sınırında bir düzen kurabilmesi, doğanın evrensel düzen matrisi açısından, diğer canlı türleriyle eşit şartlarda olduğunu göstermesi yönüyle de önemlidir.

Peki, insan doğanın parçası olmakla içinde olduğu doğal sosyal düzen, grup büyüklüğünün belirlenmesi açısından doğal bir özellik gösterirken, ana-erkil(ana-soylu) yada ata-erkil(baba-soylu) olup olmadığının belirlenmesinde doğanın ve kültürün etkisi hangi ayırmda gözlenebilir? Klasik antropolojideki genel yaklaşım doğal-olan ana-erkillikle kültürel-olan ata-erkillikle özdeşleştirmektedir. İnsanlığın en eski toplumsal yapısının ana-erkil olduğu fikri L.H.Morgan'a aittir; Morgan etkisiyle 19.yüzyıl antropologları arasında insanlığın en eski toplumsal yapısının ana-erkil olduğunu fikri hakimdi (Murdock,1949:185). Engels Morgan'ın bu fikrini Marksist okulun içinde popülarize eder. Ancak çağdaş antropoloji bu yaklaşımı reddeder (Harris,1969:305) ve tarih-öncesinde ana-erkil topluma dair ampirik bir kanıt yoktur(Bamberger,1974). Elbette ki Malezya'daki Khasi (Roopleena,2015), Mosuo, Bribri, Umoja, Minangkabau, Akan gibi (Madus,2019) günümüzde ana-erkil halklar vardır ve tarihsel olarak etnografik örnekleri de arttırabilir. Ancak bu örnekler, ana-erkilliğin insan sosyal düzeni için prototip olduğu anlamına gelmez. Bu düşüncenin temelinde toplumun kökeniyle ilgili mitlerin önemli bir etkisi vardır ve D.M.Hossain'in işaret ettiği gibi; her mit geçmişte ana-erkil bir toplum olduğunu kabul eder, bu mitler kadının şeytani doğası ve aldaticılığını kabul eder ve hepsinde erkekler toplumun kontrolünü vahşi şiddet yoluyla ele geçirir (2013:120). Bu düşünce kalıbı, 19.yüzyıl romantizmi, Marksizm ve feminizmin etkisiyle 19.yüzyıl batı

sosyal düşüncesine yerleşmiştir. Ancak ilk sosyal düzen türlerinin ana-erkilliğinin evrenselliğine dair ampirik kanıtlar yoktur ve hatta doğanın(insan-türü dışındaki canlı türlerinin) ana-erkil olduğuna dair de nicel deliller yoktur. Ana-erkil sosyal sistemlerin kanıtı, daha yalnız türlerde yalnızca ilkel biçimde de olsa, birçok memeli etoburda bulunur (Holekamp&Sawdy,2019 ve dişilerin sosyal ağları kodlamada ve hatırlamada daha iyi olmaları (Brashear, vd.2006:82) filler ve balinalar gibi türlerde ana-erkil sosyal yapının açıklayıcı şeması olabilir ancak bu durum tüm hayvan-türleri için genelleştirilemez.

Ancak ata-erkilliği doğadan(doğal-olandan) kopuş olarak yorumlayan ve kültürle(kültürel-olanla) özdeşleştiren klasik yaklaşımın doğayı ana-erkil genellemesini destekleyen imgesel bir örnek olarak aslanın güçle(iktidarla) ve ata-erkil sosyal yapıyla özdeşleştirilmesi bu anlamda önemlidir. Birçok kutsal metinde aslan doğrudan gücün sembolü olarak sunulur (Stige,2016), British Museum’da Asur Arkeolojisi Sergisi’nde bulunan ünlü Asur rölyefinde(Assyria: Lion Hunts – Room 10a) Asur Kralı Asurbanipal’in (MÖ.668-631) elleriyle bir aslanı avladığı ikonik bir sahne betimlenir. Birçok krallık aslan imgesini kullanır ve aslan heykelleri diker. Hatta bugün yeryüzündeki aslan heykellerinin sayısı yaşayan aslanlardan fazladır (Bishop,2014). Bu örnek parantez açmaya değer çünkü aslanın erkek egemen siyasal iktidarla bu özdeşliğinin temelinde, aslanın “ormanın kralı” olarak bilinen en güçlü kara yırtıcısı olmasının yanında doğada cinsel dimorfizme(zoomorfolojik olarak dişisi ve erkeği net şekilde ayrılan) iyi bir örnek ve ata-erkil sosyal yapıya sahip hayvan türlerinden biri olması yatmaktadır. Bu özelliği aslanı siyasal tarihte iktidarla ve ata-erkil düzenle bağlantılı bir imgeye dönüştürmüştür denilebilir. Ancak doğal seleksiyonun şekillendirdiği içgüdüsel bir sosyal düzende gücün açık bir cinsiyeti olduğunu savunmak güçtür. Doğal düzeni bilinçli sosyal düzen olarak toplumdaki ayıran temel fark, genel bir deyişle, iktidarın cinselliği değil dinselidir.(Bir sonraki bölümde tartışılacağı üzere kadının sosyal konumunu belirleyen/değiştiren de bu faktördür.)

Doğal sosyal düzen kutsal-iktidar simbiyozunun belirleyicisi olmadığı bir tür sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımıdır. Doğal sosyal düzen içgüdüsel bir düzen olarak kutsalın olmadığı bir düzen türü yada aşamayı(çağı) ifade etmez. Bu düzen formunda kutsal da iktidar da söz konusudur; ancak bu düzeni bilinçli sosyal düzen olarak toplumdaki ayıran en önemli özelliği kutsal-iktidar simbiyozunun tezahürlerinin düzen bağlamında görünür olmamasıdır. Dolayısıyla bu düzen

türünde kutsal-iktidar simbiyozu yoktur denilemez; varsa bile gözlemlenemez olduğu için sosyal düzenin kurulması ve sürdürülmesindeki etkisi tespit edilemez durumdadır. Bu yüzden toplumu doğal sosyal düzenden ayıran temel özellik kutsal-iktidar simbiyozunun tezahürlerinin toplumun kuruluşu ve sürdürülmesinde görünür olmasıdır. Benzer şekilde kültür ve dil de doğal sosyal düzen ile toplumu ayıran bir faktör değildir. Doğal sosyal düzende dil ve imgesel anlamla birlikte(homo-sapiens'in davranışsal-modernitesine bağlı olarak soyut düşüncenin gelişiminin sonucunda) postfigüratif kültürel bir yapı söz konusudur ve/veya (Foley'in taksonomisi göz önüne alınırsa) en azından kültür ve dil bir evre olarak doğal sosyal düzen formunda ortaya çıkmıştır. Ancak bu düzende kültürün, dilin ve kutsalın ne denli geliştiği, dinin kurumsallaşma düzeyi sosyokültürel olarak farklılıklar gösterebilir.

Kutsala dair maddi-kültür bulgularının 50.000 yıl öncesine gittiği (Wunn,2000:447) hatta ölü gömme gelenekleri ile çok daha gerilere uzandığı davranışsal-moderniteden önceki bir tür olan homo-neanderthalensis'in bile dinsel düşüncenin gelişimi için gerekli soyut düşünceye sahip olduğu (Slimak,vd.,2018) ve ilk dinsel ritüel olarak tartışılan ölü gömme geleneklerinin homo-neanderthalensis'lerde dahi görüldüğü (Palmer,vd.,2009) düşünülürse, doğal sosyal düzen formunda kutsalın varlığından söz edilebilir. Maddi-kültür bulguları dinsel düşünce ve eylemle bağlantılı olduğu için kutsalın kökenini arkeolojik kavrama yöntemimiz bu düşünce ve eylem çıktılarına bağlıdır. Bu metodoloji takip edildiğinde homo-sapiens'e ait her sosyal düzen içinde tarihsel olarak kutsalın varlığından söz edebilmek mümkündür. Ancak(bir önceki bölümde tartışıldığı üzere) doğal sosyal düzendeki kutsallık, kutsalın bilincinin dışsallığın-kurumsallaşmasıyla yeniden içselleştirme sürecini henüz tamamlamamıştır; kutsal bilincin kolektifleşmesi ve kutsalın tecrübesinin sosyal kurumları üretme süreci devam etmektedir. Yani doğal sosyal düzende kutsal dine kurumsallaşmamış ancak inanç-sistemi olarak görünür hale gelmiştir. Ancak(aşağıda açıklanacağı gibi) doğal sosyal düzen formunda farklı antropolojik tipolojilere ve sosyokültürel farklılıklara bağlı olarak ritüeller, kozmos tasavvurları, kutsal öznesi gibi unsurlar, yani dinsel düşünce ve pratikler çok çeşitlilik göstermektedir. Bu sebeple doğal sosyal düzende yaygın ritüelistik yöntem yada metafizik-varlıklara olan inanç gibi kategoriler genellenemez. İktidar kullanımında olduğu gibi, kutsala erişme ve faydalanma biçimlerinin baskın özellikleri yoktur. Ancak kutsalın öz-kontrol ve öz-denetim üzerindeki etkisi kişinin sosyal davranışlarını etkileyebilir olduğu için (McCullough&Willoughby,2009:69), kutsal doğal

sosyal düzendeki sosyal normların yaratılmasında önemli bir rol oynar. Primat tarzı yaşamdan kopuşun temel itici gücü insan-türüne özgü olarak gelişen kutsallık düşüncesidir. Bu açıdan, kutsalın iktidarla simbiyozunun tezahürleri düzen bağlamında görünür hale gelmediği için ve doğal sosyal düzenin oluşmasında doğal-seleksiyon ve evrimsel-rasyonalitenin varlığı birincil etken olduğu için; kutsal, doğal sosyal düzenin telosunu oluşturamaz ve doğal sosyal düzenle varoluşsal bir ilişki kuramaz. Ancak kutsal, doğal sosyal düzenin (oluşmuş düzenin) sürdürülmesinde ekilidir.

Kutsal-iktidar simbiyozunun sosyal düzenin telosunu ve normlarını belirlemediği doğal sosyal düzen formunda, kutsal sosyal normları belirleyicisi olurken; inanç-sistemleri akrabalık ilişkileriyle de desteklenir. Akrabalık olgusu din ile belli ontolojik özellikleri paylaşır (Sahlins,2017[2013]:29) ve doğal sosyal düzende kutsalın mutlak sosyal belirleyiciliğinin boşluğunun doldurulmasına yardım eder. Örneğin Nyakyusa halkında, hayatta ve ölümden sonra akrabalarına katılmak ve bağlarını sürdürmek için *endokanibalizm*(endocannibalism) geleneği hakimdir, insanlar ölen akrabalarının etlerini yiyerek akrabalık bağlarını ölümden sonra da sürdürmeyi hedefler (Wilson,1957:37). Akrabalığın sadece canlılar arasındaki müşterek-varoluş olarak kavranmadığı bu örnekte, ölüm-sonrasıyla ilgili sosyal kabullerin kan-bağı üzerinden genişlemesi oldukça önemlidir. Örneğin Maori halkı için “ata/büyükbaba” anlamına gelen *tupuna* bir ruh olarak yaşayanların atalarıyla bağını temsil eder ve canlı/cansız her şeyin içinde olabilir (2014[2013]:50). M.Sahlins’in ifadesiyle “kadim olanın şimdiki zaman için efsanevi önemini simgeleyen” bu ruh (2014[2013]:50) Maorilerin kan-bağına dayalı sosyal birlikteliklerinin ölüm-sonrasında bile dünyada soyut olarak yaşamaya devam ettiğinin bir göstergesidir ve bu yönüyle Maorilerde akrabalık (kutsalın değil ama) dinin işlevlerinden birini görmektedir. Doğal sosyal düzende inanç-sisteminin sosyal normlar üzerinde etkisi vardır ancak asli belirleyicisi olmadığı için bu etkinin tartışılması bu alanda daha kapsamlı bir çalışmanın konusudur.

Birçok yerel halkta akrabalığa yüklenen anlam ve temelde kan-bağı ilişkilerinden türemiş kültür ve gelenekler sosyal hayatın belirleyicisi ve aynı zamanda topluluğun kendini tanımlama biçimidir. Bu düzen formunda kutsalın belirleyici olduğu bir sosyopolitik yapı yoktur ancak bunun yerine kan-bağına dayalı(doğanın ve kültürün belirleyicisi olduğu) paylaşılan inançlar olarak inanç-sistemi, gelenekler ve sosyal normlar vardır. Kabul edilebilir davranışlara dair ortak

beklentiler olarak normlar (Finnemore,1996:22-24) doğal sosyal düzende içgüdüsel olarak ortaya çıkar ve kutsalın varlığıyla şekillenir. T.Parsons'a göre "sosyal düzen normatif ve değer(value) konsensüsünün insanlar arasında genişlemesi ve özümsemesinin sonucudur" (1937) ve bu çerçevede *eylemin normatif uyumu*(normative orientation of action) (1937:44) söz konusudur. Doğal sosyal düzende kan-bağına dayalı şekillenen sosyal normlara göre gelişen eylemin normatif uyumu düzeni ve üyeleri primat-tarzı yaşamdan korur ve homo-sapiens tarzı düzenin sürdürülebilirliğini sağlar. Bu uyumdan sapma halinin yaptırımı ise Weberci anlamda *teamül*(convention)'dür (1978[1922]:34) yani sosyal düzen yaptırımının düzeni oluşturan diğer kişiler tarafından uygulandığı ve bunun için özel bir grubun/sınıfın oluşmadığı biçimdir. Bu teamüller büyük ölçüde inanç-sistemiyle şekillenir ancak bu teamüller ve inanç-sistemi arasındaki ilişki kutsal-iktidar simbiyozunda olduğu gibi tezahürleri belirgin durumda değildir. Doğal sosyal düzende sosyal yaptırımın kaynağı üyelerin geri kalanı ve hakim inanç-sisteminin etkilediği sosyal normlardır; bu yüzden çatışma çözümleme yolları gayri-resmidir.

F.A.Hayek kendiliğinden-düzeni *nomokratik*(nomocratic) yani kurala dayalı düzen olarak tanımlar (1982:15). Nomos kavramından türeyen *nomokrasi*(nomocracy) olgusunun kendiliğinden-düzen için kullanılması önemlidir. Nomos Antik Yunanca'da "kanunların ruhu" anlamına gelen bir kavramdır (Zajadlo,2020:153) ancak sosyolojide tarihsel olarak şekillenen sosyal ve sosyopolitik gelenek ve alışkanlıkları ifade eder (Jarrat,1998[1991]). Hayek bu kavrama sadece yasaları değil insanların günlük hayatın belirleyen sıradan kurallar ve gelenekleri de içine alan daha geniş bir anlam yüklemiştir (1982). Ancak nomos kavramının Antik Yunan'da *physis*(doğa) kavramıyla bir antagonizma oluşturması (Zajadlo,2020:155), daha geniş anlamda bu kavramı doğanın zıttı olarak "doğada olmayan herşey" şeklinde(Marx'ın kültür tanımındaki gibi) genişlemesine imkan verir. Türkçe namus kelimesinin de etimolojik kökeni olan nomos aslında doğanın yarattıklarına karşı insan beyninin yarattıklarını kast etmektedir denilebilir. Antik Yunan'da, özellikle Sofistik felsefede, Hegelci anlamda madde-tin ikilemi, nomos-doğa ikilemi olarak sunulmaktadır. Bu yüzden nomosu sadece kanun, gelenek ve kural düzleminde ele almak, kavramın ortaya çıkışı itibariyle ifade ettiği içeriği karşılamaz. Hayek, bu kavramı genişleterek, Antik Yunan'daki kullanımına daha yakın bir içeriğe taşımıştır. Ancak nomos'un doğru konumlandırması kültür ve (Freudcu anlamada) *tabu* olguları arasında olacaktır denilebilir. Bu yönüyle doğal

sosyal düzenin nomokratik yapısı, bu düzen formunda doğada olmayan, insan aklının üretimi kuralların, geleneklerin, kavrayışların hakim olduğuna işaret eder. Bu, primat-tarzı yaşamın terk edilmesiyle homo-sapiens tarzı sosyal düzenin kendiliğinden oluşumunu, diğer tür-varlıklardan ayıran önemli bir farktır.

Doğal sosyal düzende(önceki bölümlerde tartışıldığı üzere) düzen bağlamında kullanılan güç olarak *doğal-iktidarın* varlığından ve bunun etrafına kurulu içgüdüsel zayıf sosyopolitik örgütlenmeden söz edilebilir. Gücün doğal-evrenselliğinin sonucu olarak düzenin sürdürülmesinde kullanılan(düzeni bir arada tutan) ancak düzenin kurucusu olmayan(dışsal-müdahalesizlik gereği) doğal iktidar sadece müşterek-varoluşsalığı devam ettirecek düzeydedir. Yani içgüdüsel sosyopolitik örgütlenme akrabalık ilişkisinden ibarettir. Bu güç kullanımı temelde düzen içinde “orman kanunlarının” ve primat-tarzı yaşamın engellenmesine yöneliktir. Otorite ve isyan arasındaki ilişkiye odaklanan C.Boehm(2001) primat-tarzı otoritenin evrimsel açıdan sürdürülebilir olmadığı noktada sosyal yaşamın tüm topluluğun primat-tarzı sapkın davranışları bastırmak için güç kullanmaya izin verdiği bir tersine-egemenlik durumuna dönüştüğünü savunur (2000:97). Boehm’in “primat-tarzı otoritenin evrimsel açıdan sürdürülemezliği” ile işaret ettiği durum, M.Sahlins’in rastgele cinsellikten seçkisel cinselliğe geçişle işaret ettiği dönüşümle aynıdır. Boehm’in “tersine-egemenlik” kavramıyla işaret ettiği iktidar kullanımı ise sadece güçlü olanın değil, kan-bağı ilişkilerine dayalı olarak yaşlı-olanın da iktidara eşebildiği *gerontokratik* iktidar kullanımı olarak yorumlanabilir. Bu dönüşümler basitçe, homo-sapiens tarzı sürdürülebilir sosyal düzenin içgüdüsel olarak ortaya çıkışıdır ve Sahlins’e göre bu dönüşümlerle insan-türü türünün evrimsel geleceğini garanti altına alır (1964:65). Doğal sosyal düzen formundaki güç(iktidar) kullanımı, düzenin varoluşsalığına uygun, kan-bağına dayalı bir akrabalık ilişkisinin yürütülmesi için gerçekleşir. İktidarı otoriteye(yani düzenin geri kalanınca kabul edilmiş meşru güce) dönüştüren etken, doğal-iktidarın kaynağı olan doğa ve doğal-seleksiyon ile biçimlenen içgüdülerdendir. Çoğu canlı türlerinde olduğu gibi doğal sosyal düzende de yaygın iktidar kullanma biçimi gerontokrasidir yani yaşça büyük olanların yönetimidir. Düzene dair karar alma ereği doğal statülere(verilmiş statülere) dayanır ve kan-bağına dayalı bu erek, düzende tabakalı bir sosyal yapı yaratmaz; bir aile veya sülale içindeki biyolojik hiyerarşiler kadar tabakalar yaratır. Ancak hayvan türlerinden farklı olarak gerontokratik olarak iktidar sahipleri insan-

türünde daima en güçlü olan değildir. Bu noktada da içgüdüsel insan düzenindeki güç-dengesi devreye girer.

Doğal sosyal düzendeki eşitlikçiliğin akrabalık ilişkilerine dayalı basit tabakalaşmaya bağlı *tabaka-içi eşitlik* olduğu söylenebilir. Çünkü kan-bağı aynı zamanda sosyopolitik örgütlenmeyi de oluşturduğu için, doğal düzende akrabalık aynı zamanda siyasal bir süreçtir ve buradan doğan hiyerarşiler kan-bağı rollerinin belirlediği düzeydedir. Oluşan bu güç-dengesinin kaynağı doğadır ancak doğanın tamamında görülen doğal-iktidardan farklı olarak homo-sapiens'in ayırt edici doğasına özgündür. Zira iki tip güç mahiyeti arasında öngörülebilir ve sürdürülebilir bir denge yaratmak ile iktidarın geleneksel(ve normlaşan) yapısı oluşturulmuş olur; aslında Weberci anlamda *geleneksel-otorite* (1947[1920]:328) ile işaret edilen iktidar biçimi bu güç-dengesiyle doğar. Doğal düzende iktidarın güç-dengesi; gücün topluluğun tamamına yayılmış olması(imece-hali), konsensüs tipi karar alma mekanizması, zayıf liderlik ve (gerontokratik ve prestij hiyerarşilerinin nispeten ayrıcalıklı konumlarına rağmen) sosyopolitik örgütlenmede tabakasız bir durum yaratır. Sosyopolitik olarak yatay-iktidar(merkezileşmemiş) düzleminin yarattığı bu eşitlik, mensupların yaygın üretim tarzına(geçim yöntemine) göre üretim sürecinin eşit paydaşları olmaları yönüyle de pekişir. Doğal sosyal düzende sadece sosyopolitik örgütlenme açısından değil üretim ilişkileri açısından bir eşitlik olduğu söylenebilir. Doğal sosyal düzen nosyonu tarihsel bir evreyi ifade etmediği için, bu düzen formunun mutlak bir üretim tarzı olduğu iddia edilemez ancak insanlığın en eski üretim tarzı olarak avcı-toplayıcılık, (antropolojide ilkel toplum kavramıyla özdeşleştiği biçimde) doğal sosyal düzenin yaygın geçim yöntemi olarak kabul edilebilir. Avcı-toplayıcı üretim/yaşam tarzı insanlık tarihinin %90'ını oluşturmaktadır (Lee&Daly,1999) ve çağdaş arkeolojik bulgular avcı-toplayıcılığın evrensel bir fenomen olduğunu göstermektedir. Bu, arkeolojik bulgulardan bağımsız olarak da kavranabilir bir durumdur zira avcılık ve toplayıcılık primatların temel beslenme şekillerini oluşturduğu için insan-türü için de doğal olan yöntemdir. Her ne kadar L.Binford insanlığın en eski beslenme alışkanlığının avcılıktan önce leşçilik(scavenging) olduğunu iddia etse de (1986:235-257), leşçilik de toplayıcılık altında düşünüldüğünde avcı-toplayıcı tanımı bu tip beslenme alışkanlığını da içine almaktadır.

Avcı-toplayıcılık homo-sapiens'in tür-varlık olarak doğadaki konumu gereği doğal bir beslenme şeklidir. Ancak bu doğallık sadece köken itibarıyla değil, homo-

sapiens'in biyolojik özüne uygunluk anlamda da geçerli bir önermedir. Anarko-primitiv ekolün etkisiyle avcı-toplayıcı hayat; boş zaman bolluğu ve hayatın doğal durgunluğu (Clark,1996[1961]), Afrikalı Mbutiler örneğinde olduğu gibi, mevcut anın doyuruculuğu, anılarla yaşamamaları, doğum günü kutlamayıp, yaşları saymamaları (Duffy,1996[1984]) gibi yönleriyle yüceltilmiştir. Ancak bu görece-romantik yorumlar bir yana L.Cipriani'nin Andaman Adası yerlileri üzerinde yaptığı gözlemlerde, bu avcı-toplayıcı halkın yaralarının çabuk iyileşmesi, görme ve işitme kabiliyetlerindeki keskinlik, hatta dişleriyle çiviyi bükecek kadar güçlü dişlere sahip olmaları gibi özellikler(1966), avcı-toplayıcı yaşamın doğallığının insanın biyolojik varlığındaki etkileri yönüyle önemlidir. Çünkü doğal sosyal düzenin parçası olan insan doğanın parçası olan insandır(ve bu yüzden doğal sosyal düzenin içinde yaşar). Doğa karşısında kültürle, besin zinciri içindeki konumunu değiştirmeye çalışmadan doğanın kendi türüne verdiği olanaklarla hayatta kalmayı başarmış insandır. Elbette K.W.Luckert'in dediği gibi homo-sapiens "tahta, kemik ve taştan suni dişler ve pençeler yaparak" (2018[2013]:34-35) avcı-toplayıcı beslenme biçimindeki primat konumunu vahşi hayvanlar ve büyük memeliler karşısında değiştirmeye çalışmıştır. Ancak doğal sosyal düzenin parçası olan doğal insan evrimsel konumunu tarım-sonrası üretim ilişkileri kuran insana göre daha fazla korumaktadır.

Avcı-toplayıcılığın sosyokültürel moderniteyle birlikte sürdürülemez olduğu varsayımı, sosyal düzenler için artan insan nüfusunun besleme problemiyle bağlantılıdır. Ancak tarıma geçiş ve besin ihtiyacı arasındaki klasik ilişkiyi M.Harris'in tespitleri altüst etmektedir. Harris, karbonhidrat ağırlıklı beslenen çiftçi bir annenin protein ağırlıklı beslenen avcı-toplayıcı bir anneye göre yumurtalıklarının daha fazla çalıştığı ve yavrusunu emzirme oranının daha azaldığını ortaya koymaktadır (2018[1977]:35-36). Buna göre nüfus arttığı için tarıma geçilmedi, tarıma geçildiğinde nüfus dramatik şekilde artmaya başladı. Tarım-tipi üretim tarzı insanın primat-doğasından kopuşu anlamına gelmektedir ancak bu kopuş doğal sosyal düzenin kuruluşunda gerçekleşmez. Neolitik Devrim'in "kültür devrimi" olarak da nitelendirilmesinin sebebi insan-türü için doğal-olan beslenme alışkanlığı avcılık ve toplayıcılığın terk edilip yerine kültürel-olan tarım-tipi beslenme alışkanlığının egemen olmasından kaynaklanmaktadır. Bu doğal olanın terk edilişi sadece düşünsel düzeyde değil biyolojik düzeyde de homo-sapiensi değiştirmiştir. Karbonhidrat ağırlıklı tarım-tipi beslenme alışkanlığıyla birlikte ("medeniyet hastalığı" olarak bilinen) diş çürümesinde dramatik bir artış ortaya çıkmıştır

(Klatsky&Klattel,1943:267-274). Avcı-toplayıcı iken ortalama 30 yaş olan homo-sapiens'in ömrü(Burger,vd.,2012) artmaya başlamış, çocuk emzirme süreleri azalmış, doğurganlığı artmış ve vücudundaki protein ve vitamin miktarı değişmiştir. 250.000 yıl önce homo-sapiens'in toplam nüfusu 10.000 kadar olduğu (Luckert,2018[2013]:64) ve tarım devriminin şafağında dünya nüfusunun MÖ.10.000'de 2-4 milyon arasında olduğu tahmin edilmektedir (Scott,2021[2017]:18). Yani taş devrinin son dönemlerinde bugünkü Fransa'nın yüzölçümünde yaşayan insan sayısının "1.600 ile 20.000" arasında insan yaşamaktadır (Harris,2018[1977]:29). Yani tarımla tanışmamış dünya çok daha sessiz ve تنها bir gezegendi.

Avcı-toplayıcılığın doğası gereği, bu üretim tarzını benimsemiş insanların birkaç aileden oluşan (Groeneveld,2016) akrabalık ilişkilerine dayalı bir sosyal düzende yaşamaları doğal bir gerekliliktir. Çünkü avcı-toplayıcı geçim yöntemi göçebe hayatla (Bernbeck,2008:45), tarım-tipi üretim biçimi yerleşik hayatla(sedentizm) bağlantılı olarak (Bar-Yosef&Belger-Cohen,1989) düşünülür. Avcı-toplayıcı üretimin göçebe hayatla ilişkisi, avcı-toplayıcı sosyal düzenin göçebeliliğin özgül koşullarıyla bir ölçüye kadar bağlantılı hale gelmesine sebep olur. Göçebe yaşam tarzında sosyal hareketliliğin zorunlu koşulu olarak nüfus büyüklüğü sınırlıdır. Nüfus üzerinde bu baskıyı yapan ise avcı-toplayıcı beslenme biçimidir; avcı-toplayıcı yaşam tarzında üretim tarzının etkin sürdürülebilmesi için mil-kare başına "1 veya 2" kişiyi aşmayacak nüfus yoğunluğunda yaşadılar (Harris,2018[1977]:29). Protein ağırlıklı avcı-toplayıcı beslenme tarzının(düşük doğurganlık ve uzun emzirme süresi ile) nüfusun artmasına doğal bir engel oluşturması, az nüfusun mekansal mobilizasyonun artması ve bu hareketliliğin avcı-toplayıcılığın ihtiyaç duyduğu yaşam tarzını oluşturması arasında paradoksal bir sebep-sonuç ilişkisi vardır.

Özellikle anarko-primitivist perspektifin etkisiyle, avcı-toplayıcıların eşitlikçi(egalitarianist) ve yeteneklerine dair farkındalıklarının hiçbir zaman diğerlerini kontrol altına alacak bir otorite savaşına dönüşmediği (Erdal,vd.,1994:176-177); yani üretim ilişkileri bakımından eşitliğin söz konusu olduğu bir sosyal düzendir. Bu sosyal yapıda sosyal-işbölümü gelişmemiştir ve emek uzmanlaşması yoktur; her üye düzenin yaygın üretim tarzının bir parçasıdır. Bu sosyal düzende üretim sürecinden kopmuş bir yönetici sınıf da oluşmaz; üretim tarzının doğasından ve içgüdüsel örgütlenmenin özgül koşullarından dolayı iktidar sosyal yapıdan kopup, farklılaşmaz.

Ayrıca avcı-toplayıcılıkta kadın-erkek tüm üyeler avlanma ve toplama faaliyetinin eş değer bir unsurdur. Üretim ilişkilerindeki eşitlik kadın-erkek cinsiyet rollerinde, anarko-primitiv okulun toplumsal cinsiyet ayrışması ile doğrudan ilişki kurduğu tarım-tipi üretim tarzına (Zerzan,2013[1994]; Leakey&Lewin,1998[1979]) göre daha az ayrışma yaratır. Homo-sapiens türünde dimorfizm olmaması ve doğal sosyal düzenin hakim üretim tarzının sürdürülmesi için üretim sürecinde tabakalaşmanın yaşanmaması kadın-erkek rolleri arasında tarım-tipi üretime göre daha az uçurum yaratmaktadır. Avcı-toplayıcı yaşam tarzında kadın-erkek cinsleri arasında temel bir iş bölümü vardır (Mayor,2013:229). K.W.Luckert'in tespitiyle avcı-toplayıcılığın doğası gereği, kadın-erkek arasında, erkeklerin öldürme, kadınların hayat verme gücünü öne çıkaran bir eşitsizlik yarattığı (2018[2013]:79) ve av faaliyeti erkekler arasında bile kimlik ve statüyü belirleyici olduğu(Hodder,2016:61) göz önüne alınırsa; avcılığın kadın-erkek cinsleri için ayrıştırıcı bir özelliği olduğu söylenebilir.

Üretim tarzı ve geçim yöntemlerine bağlı olarak sosyal düzende ortaya çıkan iki önemli olgu mülkiyet ve(üretim ilişkilerinden farklı olarak) *ekonomik-ilişkiler*'dir. Mülkiyet anlayışı doğal sosyal düzen ve bilinçli sosyal düzenin mutlak bir ayracı değildir; her iki düzen formunda da asimetrik şekillerde tezahür edebilir. Dolayısıyla doğal sosyal düzen *mülkiyet-öncesi* yada mutlak anlamda özel mülkiyetin olmadığı bir sosyopolitik örgütlenme olarak genellenemez; bunun yerine "özel mülkiyet anlayışı, iktisadi hayat, ekonomik ilişkilerinin özü ve iktidarın sosyoekonomik hayat üzerindeki etkisi" birer ayraç olarak kabul edilebilir. Bu ayraçlar "mülkiyet edinmenin kısıtlanması veya kontrolü, kamusal mülkiyetin doğuşu, iktidarın mülkiyeti yönetimi ve enstrümanları, iktidarın mülkten pay alması olarak vergi toplama, ekonominin ikincil dağılımı, takas veya ticaret gibi ekonomik ilişkiler" olarak detaylandırılabilir. Ancak bu kategorilerin sosyokültürel olarak değişkenlik göstermesi, doğal sosyal düzen nosyonu bağlamında genellemelere engel olmaktadır. Çünkü mülkiyet olgusu, üretim tarzı ve geçim yöntemlerine bağlı olarak ikincil bir olgudur ve sosyal düzenin transformasyonunda temel değişken değildir; aksine bu dönüşümle şekillenir.

Tarım-tipi üretimi mülkiyet ile bağlantılı gören anarko-primitiv ekolün etkisiyle, avcı-toplayıcı üretim tarzı mülkiyetsizlikle özdeşleştirilmiştir. Etnografik çalışmalar avcı-toplayıcılarda mülkiyet anlayışı olmadığı fikrini desteklemektedir(Kitwood,1984). Çünkü avcı-toplayıcılar için temel geçim kaynağı doğa olduğu için doğadan başka mülkiyet ve zenginlikleri yoktur. Emek uzmanlaşma

olmadığı için her kişiler, üretim tarzının eşit paydaşları olarak kendi yaşamsal ihtiyacı olan metaları kendi kendine üretebilirler. Doğaya bağımlı hayatları içgüdüleriyle parçası oldukları düzende avcı-toplayıcı üretim tarzına sahip insanların doğa ve doğal-olandan farklı bir kaynak arayışında olmamaları; hem geçim yöntemlerinden kaynaklı bir tabakalaşmaya hem de mülkiyetten kaynaklı sınıflı bir sosyal yapıya dönüşmelerini engellemiştir.

Avcı-toplayıcı iktisadi hayatın özünü paylaşma, ekonomik ilişkilerin özünü ise takas ve hediyeleşme oluşturur. İlk olarak avcı-toplayıcı üretim tarzında mülkün grubun tüm üyeleri arasında ihtiyacına göre paylaşıldığı *armağan-ekonomisi* modeli (Cheal,1988:1-19) hakimdir. Bu modelde, kaynaklar kişiler arasında dışsal-müdahale olmaksızın üyelerin ihtiyaçlarına göre ve konsensüs-tipi paylaşılabilir. İktidar kullanımına dair yapıların bu bölümde etkinliği, sosyal norm ve geleneklerden daha fazla değildir; bu yüzden avcı-toplayıcı üretim tarzında iktidarın mülkiyet ve ekonomik ilişkiler üzerinde görülebilir bir etkisi yoktur. Ekonomik ilişkilerinin ise özünü takas ve hediyeleşmek oluşturur; yani düzendeki kümülatif iktisadi hayattan farklı olarak üyeler arasındaki sosyoekonomik ilişkiler değiş-tokuş usulüne ve hediyeleşmeye dayalı bir sirkülasyona dayalıdır. Hediyeleşmek M.Taylor'ın kavramsallaştırmasıyla *genelleşmiş-karşılıklılık*(generalized reciprocity) esasına (1982:25-33) dayalı bir mülk dolaşımı yaratırken; aynı zaman mülkiyetin bir noktada birikmesini de engeller.(Bir sonraki bölümde detaylandırılacağı üzere) Hediyeleşmenin mahiyetinin dönüşümü kutsal-iktidar simbiyozunun bilinçli sosyal düzen olarak toplumdaki önemli bir tezahürdür. Ancak avcı-toplayıcı üretim tipinde bu hediyeleşme kaynakların bölüşümüne dayalı(yani iktisadi hayatla bağlantılı) bir ekonomik faaliyettir (Mauss,2002[1925]) ve bu sosyoekonomik ilişki biçiminde de iktidarın etkisi yok denecek kadar azdır ve iktidar vasfıyla bu ilişkinin tarafı değildir.

Doğal sosyal düzende henüz aşılmamış bir sosyoekonomik eşitlikçiliğin olduğu söylenebilir ancak klasik antropolojik yaklaşımın benimsediği gibi toplum-öncesi sosyal düzenlerin sosyopolitik eşitlikçilik fikri etnografik delillerden yoksundur. Ancak üretim ilişkilerden bağımsız olarak(ve bundan ötede) doğal sosyal düzende sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı soy gruplarına dayalı sosyal birliktelikte, iktidar, yaşlıların karar almadaki erekları ile diğer üyelerin yetenek ve eylemlerine bağılı olarak kazandıkları M.Auge'nin ifadesiyle *prestij-hiyerarşileri* (2010[1982]:34) arasında bölüşülmüş, merkezileşmemiş ve düzeni oluşturan üyelerden uzaklaşmamış durumdadır. Düzen içinde, yaşlıların doğal akrabalık hiyerarşileri

yanında erkeklerin özellikle avcılık yeteneklerine(yada daha geniş ifadesiyle yaygın üretim tarzındaki kabiliyetlerine) göre elde ettikleri prestije dayalı geçici hiyerarşiler oluşur. Nitekim avlanma erkekler arasında bir sosyal kategorizasyon ve statü ayracıdır (Hodder,2016:61). Bu hiyerarşiler *kazanılmış-statüler* olarak kişiye bir otorite sağlar ancak en önemli özelliği bu hiyerarşilerin geçiciliğidir. Kazanılmış-verilmiş statü ayrımında düşünüldüğünde (Turner,2000[1988]:14), kişinin doğuştan gelen vasıflarına dayalı yetenekleri ile doğal sosyal düzende statü elde etmesi verilmiş-statülere daha yakın görünebilir ancak kişiler doğuştan gelen bu vasıflarını düzenin telosu ve buna bağlı olarak yaygın geçim yöntemi için kullandıkları için bu statüler ikincil niteliktedir(içinde anlamlı olduğu bağlamla birlikte bu vasıflar değer kazanır) ve bu anlamda kazanılmış-statü olarak değerlendirilmez. P.Clastres'in *Devlete Karşı Toplum* kitabında öne sürdüğü iktidarın farklılaşması tezinde, erkeklerin kendi aralarında bölünmemek için devleti(farklılaşmış siyasi iktidarı) reddettiklerini ve "eşitler" olarak(yatay-iktidar düzleminde) kalmak istediklerini, bu yüzden toplumun köken itibarıyla devlete(kurumsallaşmış iktidar kullanımına) karşı olduğunu öne sürer (1991[1974]). Bu tezi destekler şekilde M.Auge de devleti bu "geçici prestij-hiyerarşilerinin kalıcı güç-hiyerarşilerine dönüşmesi" olarak tanımlar (2010[1982]:34). Bu geçici hiyerarşiler(ve kazanılmış statüler) erkekler arasındaki yatay-iktidar düzlemini(merkezileşmemiş veya Clastres'çi anlamda farklılaşmamış iktidar kullanımını) bozmaz, sosyal tabakalaşma yaratmaz ve geçişken yapısı grubun tüm üyelerine iktidara erişimde eşit fırsat sunar. Yani bir gün herkes iyi bir avcı olarak yeteneğini ispatlayıp bu statülerinden birini kazanabilir.

Bu kazanılmış statüler ile akrabalık ilişkilerinin yaşlılara verdiği gerontokratik-hiyerarşiler kan-bağına dayalı sosyal düzende doğal bir denge içindedir ve iktidar kullanımı bu dengede bölüşülmüş durumdadır. İktidarın merkezileşmesi, tekelleşmesi, kalıtsallaşması, üyelerin bir kısmından uzaklaşması yani en genel ifadesiyle kurumsallaşmasını engelleyen ana faktör; doğanın yaşlılar ve güçlüler arasında kan-bağı düzleminde yarattığı bu güç-dengesi durumudur. Bu güç-dengesi düzen içinde konsensüs tipi karar alma mekanizmaları yaratır. Bu yönüyle doğal sosyal düzen zayıf liderliğin olduğu hatta *acephalous*(lidersiz) sosyopolitik örgütlenmelerdir. Bu yüzden doğal sosyal düzende güç çatışması bu güç-denge bağlamında değil, ancak eşitlerin kendi arasında yaşanabilir. Gerontokratik yollarla iktidara sahip yaşlılar ve kazanılmış-statülere sahip geçici prestij-hiyerarşileri arasında kan-bağına dayalı olarak kurulan güç-dengesini

akrabalığın yarattığı doğal hiyerarşiler desteklediği sürece, bu güç-dengesi düzende çatışma çözümlemenin kaynağını oluşturur. Doğal hiyerarşiler, iktidara erişimde ve sosyopolitik örgütlenme içinde konumların/rütbelerin belirlenmesinde yaş farklılıklarının, *soyağacı-önceliğinin*(genealogical priority) (Sahlins,1963:288) ve ortak soy-atasına(kan-bağı ilişkisinin kökenine) olan uzaklığın belirleyici olması durumudur. Doğal hiyerarşiler güç-dengesinin yaratılmasında hem belirleyici hem de onu sürdürücü işlevdedir. Çatışma çözümlenmesinde ve suçluya sosyal müeyyidede, düzendeki karar almadaki konsensüs durumu sürdürülür. Ancak bu çatışma çözümü gayri-resmidir; yöntemi ve süreçleri kurumsallaşmamıştır. Güç-dengesi ve buna dayalı karar alma konsensüsü hem çatışmayı çözümlerken hem de sosyopolitik örgütlenmedeki konumları korur. 25 yaşında güçlü ve prestijli bir avcı erkek, kas kütlesi daha fazla olmasına rağmen, 60 yaşındaki ihtiyar babası, amcaları ve onların kuzenlerinin oluşturduğu gerontokratik hizbe, en başta biyolojik hiyerarşilerin belirleyiciliğinden dolayı itaat etmeyi sürdürür. Bunu sürdürdüğü sürece, düzene dair karar mekanizması içindeki pozisyonunu korumuş olur. Böylece ne genç avcının prestije dayalı ayrıcalıklı konumu ihtiyarların konumu için; ne de ihtiyarların gerontokratik-hiyerarşileri genç avcıların kazanılmış statüleri için tehdit oluşturmaz.

Ancak genç avcılarının en büyük tehdidi diğer genç avcılardır; elde ettikleri statülerin geçiciliği, ihtiyarların konumlarının kalıcılığı karşısında, eşitleri tarafından sürekli baskı altındadır. Çünkü doğal düzende iktidar “gücün doğal meşruiyetine” dayanır yani gücün yegane kaynağı doğa ve doğal-seleksiyondur. Doğanın meşruiyet verdiği bu gücün etrafında kurgulu içgüdüsel düzende iktidarın parçası olmak, tıpkı doğada hayatta kalmak gibi biyolojik güce ve seleksiyona içkindir. H.Spencer’ın *en iyinin hayatta kalması* kuramıyla işaret ettiği, “doğanın sadece güçlüye var olma fırsatı vermesi ve zayıfın var olmak için tek şansının güçlenmesi” temel prensibi hem tikel hem kollektif ölçekte geçerlidir. Ancak doğanın güçlü-olana güç vermekle ilk fırsatı sunması doğal-eşitsizliğin(natural inequality) de temelini oluşturur. J.J.Rousseau eşitsizliği insan-türü içinde doğuştan gelen(doğadan kaynaklanan) zeka ve kas gücü farklarla dayalı doğal-eşitsizlik(natural inequality) ve toplumdan kaynaklanan yapay-eşitsizlik(artificial inequality) olarak ikiye ayırır (1761[1754]). İnsanın doğuştan gelen özellikleriyle doğanın yarattığı eşitsizlik, doğanın(doğal-seleksiyonun) bir anlamda güçlüyü kayırmasıdır. Genetik miras, beslenme, çevre gibi faktörler zeka ve kas gücünü etkilese de, bu özellikler

doğuştan geldiği için doğa dışında bir nedenselliği yoktur. Gücün kaynağı olarak doğa, aynı zamanda güce meşruiyet de verdiği için doğal eşitsizlik doğal sosyal düzende meşru bir hal alır. Bu meşruiyet, doğası gereği(doğuştan) zayıfların güçten uzaklıklarının, sosyopolitik örgütlenme içinde iktidara da doğal ve haklı(meşru) bir uzaklığı yaratması anlamına gelir. Başka bir deyişle doğal seleksiyonun elemine ettiklerini doğal düzen de elemine eder ve doğanın bir parçası olarak güçlü olmayanlar, doğanın bir sonucu olarak doğal sosyal düzende iktidara erişemez. Bir cüce asla bir avcı-toplayıcı bir zümrenin lideri olamaz yada daha iyi avcılar varken total biri avcılıkla prestij elde edemez. Bu yüzden M.Douglas'ın işaret ettiği gibi morfolojik anomaliler düzen için bir tehdit sayılır (2002[1966]:64) ve bu anomalilerin kaynağı doğadır.

Dolayısıyla doğal eşitsizlik sosyal düzende güce kurgulu kaçınılmaz bir çatışma yaratır. Ancak bu çatışma Hobbesçu anlamda bir kaos yada *bellum omnium contra omnes* durumu değildir.(Önceki bölümlerde tartışıldığı üzere)Kaosun düzenin telos kaybı olduğu düşünülürse, düzen içinde iktidara erişim için var olan çatışma tek başına düzenin telosunu kaybettirecek ölçüde büyüyemez. Çünkü doğal sosyal düzen kendiliğinden-düzen olduğu için kuruluşundaki dışsal-müdahalesizlikten(siyasal erek eksikliğinden) dolayı, düzenin içinde tali konumda olan(kurucu olmayan) iktidar(ve bu iktidar için girişilen çatışma) düzenin telosundan daha belirleyici değildir. Çünkü içgüdüsel düzenin telosu doğanın tüm tür-varlıkların düzeninde ortaya çıkan ile aynıdır ve içgüdüsel düzende oluşan kaos bir anlamda doğal-kaos olacaktır ki, (yukarıda tartışıldığı üzere) canlı yaşamında bu tür bir kaosu söz konusu değildir.

Tüm bu genel çerçevede doğal sosyal düzen; insan-türündeki düzen içgüdüsel sonucunun sonucu olarak oluşan, doğal-seleksiyon ile şekillenen, kökeni homo-sapiens'ten öncesine uzanan, kültür, dil ve imgesel anlamında içinde geliştiği, primat-tarzı sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımının aşılıp homo-sapiens tarzı ve davranışsal-modernitenin evrimsel kazanımları açısından sürdürülebilir sosyal düzendir. Doğal sosyal düzen siyaset ve hukuk felsefesinin hipotetik doğal-durumundan tamamen farklı bir olguyu ifade eder. Antropolojideki ortodoksi yaklaşımda, literatürdeki kavramsallaştırmasıyla "toplum tipleri"³¹ olarak geçen

³¹ Doğal ve bilinçli sosyal düzeni ayırmak için "tür" kavramını kullanırken, antropolojideki kategorileri için "tip" kavramını kullanmamın sebebi bunların doğal-bilinçli düzen ayrımı için alt-kategoriler olmasıdır.

esasen her biri bir sosyal düzen formunu ifade eden genel kategoriler üzerinden doğal sosyal düzenin antropolojik konumunu tespit etmek için W.A.Haviland(vd.)'ın taksonomisi önemlidir. E.Service'ın "zümre-kabile-takım-devlet" diziliminden hareketle Haviland(vd.) siyasal antropoloji açısından sosyal düzen kategorilerini (özetle) şu şekilde birbirinden ayırır (2008[2006]:584)³²:

	ZÜMRE (TAKIM)	KABİLE (AŞİRET)	ŞEFLİK	DEVLET
İnsan Sayısı	10 ve üzeri	100 ve üzeri	1000 ve üzeri	10.000 ve üzeri
Yerleşim Örüntüsü	Hareketli	Hareketli / sabit	Sabit/2 yada daha fazla köy	Sabit: Birçok köy veya kent
İlişkilerin Temeli	Akrabalık	Akrabalık/soy grupları	Akrabalık, unvan ve yaşanan yer	Sınıf ve yaşanan yer
Etnik köken ve dil	1	1	1	1 veya fazlası
Karar Alma	Eşitlikçi	Eşitlikçi/Büyük Adam	Merkezi, kalıtsal	Merkezi
Çatışma Çözümleme	Gayri-resmi	Gayri-resmi	Merkezi	Yasalar, yargıçlar
Yiyecek Üretimi	Yok	Yok/Var	Var/Yoğun	Yoğun
Emek Uzmanlaşma	Yok	Yok	Yok/Var	Var
Tabakalaşma	Yok	Yok	Akrabaya Göre Sıralı	Sınıf veya kent

(**Tablo:5:** E.Service'ın siyasal antropoloji açısından sosyal düzen taksonomisi)

Antropolojideki hakim ve güncelliğini koruyan yaklaşımı özetleyen E.Service'ın(1962) bu taksonomisine göre, zümre ve kabile tipinin şeflik ve devletten net bir şekilde ayrıştığı görülmektedir. Bu kategorilerden hareketle(doğrudan doğal sosyal düzen – bilinçli sosyal düzen ayrımını karşılamamakla birlikte) doğal sosyal düzen formunu zümre ve kabile olarak sınıflandırılan düzen tiplerinde aramak daha doğru olacaktır; bilinçli sosyal düzen ise şeflik ve devlet tipolojilerine denk düşmektedir. Ancak Service'ın sınıflandırmasında eksik olan(kabilenin altında düşünülmüş olan) düzen tipi olarak *klan*(clan) formu konumuz açısından önem teşkil etmektedir ve (ileride detaylı tartışılacağı üzere) klan tipi iki düzen formu arasındaki geçişin gözlemlenebileceği önemli bir sosyal formdur.

Doğal sosyal düzen formunun zümre ve kabile tipolojilerinde aranmasının sebebi, bu klasik taksonomilerden bağımsız olarak çerçevesi çizilen nicel içgüdüsel düzenin vasıflarını bu tipolojilerin taşımasıdır. İlk olarak nüfus büyüklüğü açısından incelendiğinde zümreler "10 ve üzeri ama 100den az" sayıda üyesi olan

³² Tablonun tamamı paylaşılmamış; konuyla ilgili bölümleri birebir alınmıştır.

topluluklardır. Yani zümreler birkaç ailenin bir araya gelmesiyle oluşan küçük yapılardır. Bunlar, düşük organizasyon yapılarına sahip, mevsimsel şartlara göre dağılabilen yada yapıyı oluşturan ailelerin bir zümreden kopup başka birine kolaylıkla girebildiği esnek bir sosyopolitik örgütlenmesi olan, 30-50 kişilik sosyal gruplardır (Zatrev,2014,260). Dikkat edilirse insanlığın ilk sosyal düzen tipi olarak sunulan zümrelerin nüfus büyüklükleri Dunbar Sayısı ile benzerdir. Yani zümreler içgüdüsel bir örgütlenme olarak, sürdürülebilir sosyal ilişki kurabilmek için insan beyninin neokorteks büyüklüğünün izin verdiği sayıda(150) insanın oluşturduğu düzendir.

Zümreler tek bir etnik kökenden gelen, tek dilli ve sosyal ilişkinin temelini kan-bağının oluşturduğu akrabalar-birliğidir. Tabakalaşmanın olmadığı zümrelerde, karar verme eşitlikçi olarak çözülür. Bu eşitlikçilik yukarıda çerçevesi çizilen doğal iktidarın kullanımı ve buna kurgulu sosyopolitik örgütlenmede ortaya çıkan güç-dengesi merkezlidir. Zümrelerde çatışma çözümünün gayri-resmi oluşu da(yine yukarıda tartışıldığı üzere) kan-bağı temelli içgüdüsel sosyopolitik örgütlenmenin nomokratik yapısıyla alakalıdır. Zümrelerde kültür ve kutsalın varlığı, homo-sapiensin davranışsal modernite sürecine bağlı olarak dil, soyut düşünce ve imgesel anlamın gelişimiyle birlikte arkeolojik olarak delilenebilir durumdadır. Kutsalın kökeni farklı bir tartışma konusu olmakla birlikte(bir önceki bölümde tartışıldığı üzere), kutsala dair arkeolojik kanıtların homo-sapiens'in zihinsel evrimiyle yaşıt olduğu göz önüne alınırsa, zümre tipi sosyal düzende kutsal ve kültürün varlığı söz konusudur.

Zümrelerin Haviland(vd)'in ifadesiyle yerleşim örüntüsü(mekansal hareketliliği) göçebe olarak tanımlanır. Emek uzmanlaşmanın ve sosyal işbölümünün olmadığı bu düzen tipinde yiyecek üretimi yoktur; temel geçim yöntemi avcı-toplayıcılıktır. Zümre tipolojisiyle avcı-toplayıcılık klasik antropolojik yaklaşımda özdeşleşmiştir; hatta zümreler avcı-toplayıcıların sosyal yapısı olarak (Thomas,2002) tanımlanmaktadır. Avcı-toplayıcı üretim tarzında ataerkil(patrilineal), anaerkil(matrilineal) veya her ikisinin birleşimi olan *zümre toplumu*(band society) fikrini ilk kez J.Steward önermiştir (Kelly,2013:7-8). 1970'lere kadar zümre toplumu kavramı nüfusa bakmaksızın avcı-toplayıcı üretim tarzını benimsemiş tüm halklar için kullanıldı (Konner&Shostak,1987). Örneğin 1980 yapımı *Tanrılar Çıldırması Olmalı*(The Gods Must Be Crazy) filmine ilham olan Afrikalı !Kung halkı zümre toplumu kabul edilmektedir ancak !Kung'lar büyük köylerde yaşayan kalabalık nüfuslu bir halktır (Draper,1975) ve bugün sayıları 100.000in üzerinde olan !Kung

halkı avcı-toplayıcı oldukları(ve literatüre zümre-toplumu olarak girdiği) için çağdaş çalışmalarda da böyle anılmaya devam etmektedir (Ugwu,2020). M.Fried ise avcı-toplayıcı üretim tarzından bağımsız olarak zümreleri, fazla üretmeyen, vergi ödemeyen veya bir ordu beslemeyen, zayıf liderliğe sahip, değişken bir sosyal formasyonu olan küçük göçebe toplumlar olarak tanımlar (1975:8-9). Bu tanım zümrelerle ilgili ikinci bir genelleme olan göçebe yaşam unsurunu öne çıkarmaktadır.

12.000 yıl öncesine kadar insan-türünün tek üretim/geçim yöntemi avcı-toplayıcılık kabul edilmiştir (Garcea,2013) çünkü tarım tipi üretimin yerleşik hayata geçişle birlikte avcı-toplayıcılığa alternatif olarak küresel yaygın geçim yöntemine dönüşmesi sosyal düzende ve üretim ilişkilerinde bir dönüşüm yaratmıştır. Tarıma geçiş Mezopotamya'da MÖ.9000lerde, Yangzi Nehri ve Sarı Nehir etrafında MÖ.7000lerde, Yeni Gine'de MÖ.7000-4000lerde, Meksika ve Amerika'da MÖ.3000-2000lerde, Sahra-altı Afrika'da MÖ.3000-2000lerde yaşanmıştır(Diamond&Bellwood, 2003) kademeli bir süreçtir. Bu sürece paralel olarak yerleşik hayata geçiş başlamış ve Neolitik Çağda "700" kadar yerleşim birimi ortaya çıkmıştır (Özdoğan,2012:56). Tarım üretim tarzı yerleşik hayat ile bütünleşik olarak, MÖ.2000lerde küresel olarak büyük ölçüde göçebe avcı-toplayıcılığın yerini alır. Ancak tarım tipi üretim tarzına geçildikten sonra avcı-toplayıcılık küresel olarak terk edilmediği gibi, yerleşik hayata geçişle birlikte göçebe hayat tarzı da tamamen terk edilmedi. Dünya nüfusunun çoğunluğu kademeli olarak yerleşik hayata geçmekle birlikte, günümüzde(1995 itibarıyla) yeryüzünde 30-40 milyon insan göçebe hayat tarzını sürdürmeye devam etmektedir (Nomads: At the Crossroads,1995).

Doğal sosyal düzende yaygın bir özel mülkiyet anlayışı, normlaştırmış ekonomik ilişkiler ve iktidarın mülkiyet üzerindeki etkisi olmadığı için, avcı-toplayıcılıkla özdeşleşen zümre tipi toplumlarda bu özelliklerin tamamı görülebilir. (Yukarıda tartışıldığı için tekrar detaylandırılmadan) Etnografik örnekler zümre tipi düzen formlarında mülkiyet algısının avcı-toplayıcı üretim tarzındakiyle birebir aynı özellikler gösterdiğini ortaya koymaktadır (Zerzan,2013[1994]:11-42). Bu topluluklarda özel mülkiyet bir yana, Güney Afrikalı Buşmanlar'da olduğu gibi (Post,1958) çoğu toplumda iyelik anlayışı bile yoktur. Ekonomik ilişkilerin özünü armağan-ekonomisi oluşturur ve tarım tipi üretim tarzına kadar zümre veya kabile olsun bu ilişki modeli değişmez. Ancak burada önemli olan ayrım; her avcı-toplayıcı toplulukta özel mülkiyetin olmadığı yada her tarıma geçmiş toplulukta özel mülkiyet olgusunun mutlaka geliştiği genellemelerinin yapılmamasıdır. Bu yüzden tarım tipi

üretimin yaygın olarak görüldüğü şeflik tipolojisinde, tarımla uğraşmayan ancak klasik taksonomide şeflik olarak adlandırılan düzeyde sosyopolitik örgütlenmeye sahip topluluklar da görülebilir. Diğer taraftan tarımla uğraşan kabileler söz konusu olabilir ve/veya bu kabilelerde özel mülkiyet gelişmemiş de olabilir; veya tarım tipi üretim tarzına geçmemiş bir toplumda özel mülkiyet görülebilir. Bu yüzden özel mülkiyet ve ekonomik ilişkilerle sosyal düzen formları ve klasik taksonomideki tipolojiler arasında doğrusal bir ilişki kurulmamalıdır.

J.Helm zümrelerin horda(horde) ve kabile(tribe) olarak da adlandırılabilirdiğini söyleyerek (2000:2) genel yaklaşımdaki zümre-kabile ayrımının sınırlarını silikleştirir. Ancak E.Service'ın taksonomisi üzerinden tanımlandığında kabileler zümreden farklı olarak; birden çok zümreden ve soy-gruplarından oluşan kan-bağı ilişkisine dayalı ve nüfusu "100 ile 1000" arasında değişen topluluklardır. Kabilelerde artan nüfus, doğal sosyal düzenin mensuplarının enformel ve birebir kurduğu ilişkilerin Dunbar Sayısı ile sınırlı olduğu gerçeğini değiştirmez çünkü kabileler kendini oluşturan zümre ve soy-gruplarına bölünmüş durumdadır. Her bir zümre ve/veya soy-grubuna mensup kişi, kendi alt-birimi içinde yine bu tarz bir sosyal ilişkiyi sürdürebilir. Neokorteks büyüklüğüne paralel sürdürülebilir sosyal ilişki kuracağı insan sayısını aşan topluluklarda kişinin birincil-sosyalleşme alanı kendi zümre/soy-grubu olurken, kabilenin geri kalanı ise ikincil-sosyalleşme alanına dönüşür; yani tek başına içinde olduğu takdirde doğal sürdürülebilir sosyalleşme sınırlarını aşmak zorunda olmadığı ama kendi sosyalleşme alanıyla birlikte düşünüldüğünde bu sınırı aşan ikincil sosyalleşme alanı.

Kabileler, nesep ve klan olmak üzere iki tür soy-gruplarından oluşur ve aynı zamanda zümreler-birliği olarak da nitelendirilebilecek bir özellik de gösterir. Çünkü kabileler bir tür sosyopolitik örgütlenme oldukları kadar aynı zamanda sosyal birlikteliğin özü itibarıyla bir aidiyet kategorisi ifade eder ve bu yönüyle kabile kavramı bir düzen tipolojisinden farklı anlamlarda da kullanılabilir. Kabileleri oluşturan soy-grupları zümrelerden farklı olarak sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı bağlamında otonomi oluşturmayan aidiyet kategorileri olarak değerlendirilmelidir. Nesep ve klan tipinden oluşan bu soy grupları özellikle sosyopolitik otonomileri yoksa(kabile veya şefliklerin alt-birimi olarak) zümrelerden daha büyük sayıda nüfusa sahip olabilir; ancak bir soy-grubu tek başına bir kabile topluluğu oluşturamıyorsa sosyopolitik örgütlenme açısından zümre tipi bir otonomi ifade edebilir ve bu tipolojinin özelliklerini taşır. Kabile ve şeflik altındaki nesep ve

klanların zümrelerden daha kalabalık nüfusa sahip olabilmemesinin temel sebebi ise, bu nüfusun otonomik bir sosyopolitik örgütlenmeye ihtiyaç duymadan çok daha büyük bir sosyopolitik örgütlenme içinde yer alabilmesi imkanındır.

Kabileler birkaç nokta dışında zümrelerle benzer özellikler gösterir; etnik köken ve dil sayısı, karar alma, çatışma çözümleme, tabakalaşma, emek uzmanlaşması ve kan-bağına dayalı sosyal yapı olarak birebir aynıdır. Ancak kabileyi zümreden ayıran en önemli yönü nüfus büyüklüğüne ek olarak üretim tarzı ve yaşam biçiminin değişim ile sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımında eşitlikçi(güç-dengesine dayalı) yapının yavaş yavaş çözülmeye başlamasıdır. Kabileler, avcı-toplayıcı üretim tarzından tarım tipi üretime giden süreçte çobanlık ve bahçe-tarımı gibi geçim yöntemlerini ve göçebelikten yerleşik hayata giden süreçte yarı-yerleşik (semi-sedantary) hayat ve yerleşik hayatı da içine alan sosyal düzen tipolojisidir. Kabileler üretim tarzı ve yaşam biçimindeki dönüşüm sürecinin her iki tarafında da görülebilen sosyal düzenlerdir ve tarihsel olarak da Neolitik Devrim sonrasında zümrelere oranla varlıklarını daha çok korudukları söylenebilir. Bu yüzden kabileler de doğal sosyal düzen kategorisinde değerlendirilebilir zira düzenin varoluşu ve sürdürülmesi itibarıyla içgüdüsel düzenin tüm özelliklerini taşır. Tıpkı zümrede olduğu gibi kutsal ve iktidar bu formasyonda da söz konusudur ancak tezahürleri düzen bağlamında görünür değildir.

Sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı açısından kabile ve zümrelerin arasında büyük bir fark yoktur; sadece kabile tipolojisinde *büyük-adam*(big man) olarak adlandırılan ve şeflikten(ve bilinçli düzenden) önce kan-bağı ilişkilerine dayanan, topluluğun geri kalan üyelerinden ayrılan yeni bir iktidar kullanma biçimi ortaya çıkmaya başlar. Büyük adam kabile üyelerinin akrabasıdır, sahip olduğu hiyerarşi kalıtsal değildir, kazanılmış-statüdür (Sahlins,1963) ancak gerontokrasiden farklı olarak büyük-adamın belirlenmesinde yaş ve prestij-hiyerarşilerinden farklı olarak güç tek başına kriter değildir. Özellikle Malezya ve Polinezya halklarında görülen büyük-adamlar, sosyopolitik örgütlenme hiyerarşisinin en tepesinde yer alırlar ve büyük-adam olmayı belirleyen temel kriter kişisel güçtür (Sahlins,1963:289). Ancak bu güç sadece avcı-toplayıcı zümrelerdeki kas gücü yada yaygın üretim tarzında gösterilen kabiliyetten ibaret değildir; aynı zamanda bilgelik, karizma ve liderlik vasıflarını da barındırır. Bir anlamda büyük-adam kurumu doğal sosyal düzende gerontokratik-hiyerarşiler ile prestij-hiyerarşilerin sentezlenmesidir ve zümrelerde daha açık şekilde görülebilen her ikisi arasındaki

güç-dengesinin yavaş yavaş tek bir merkezde toplanmasıdır. Antropolojik olarak büyük-adamlar şeflerden önceki hükümdar biçimleridir (Sahlins,1963:289). Büyük-adamları ortaya çıkaran gerçek koşullar, gerontokratik sistemde kan-bağına dayalı hiyerarşilerin ortak soy-atasına olan uzaklık-yakınlığa göre belirlenmesi ve iktidara erişimde soyağacı-önceliğinin belirleyici olmasıdır (Sahlins,1963:287-288). Büyük-adam sisteminde iktidar kullanımı prestij-hiyerarşilerine benzer şekilde elde edilir fakat gerontokratik-hiyerarşilerle konsensüs sağlamadan da kullanılabilir durumdadır. Bu, bir anlamda geçici hiyerarşilerin kalıcı güç ilişkilerine dönüşümün başlamasıdır ve nitekim tarihsel olarak büyük-adamlar'dan sonra şefler ortaya çıkmıştır. Bu açıdan büyük-adam olgusu iktidarın kurumsallaşma süreci için önemli bir aşamadır ve bu kabile tipi sosyal düzen içinde gerçekleşir.

Kabileleri sosyal düzenin dönüşümü bağlamında zümrelerden ayıran ikinci fark ise üretim tarzı ve yaşam biçiminin dönüşmeye başlamasıdır. Haviland(vd.)'ın taksonomisi hatırlanırsa (2008[2006]:584) kabilelerde hem göçebe hem de yerleşik yaşam biçimi, hem avcı-toplayıcılık hem yiyecek üretimi(bahçe-tarımı ve çobanlık olarak) bir arada görülebilir. Her biri 100den az üyesi olan birden çok zümre birlikte geniş bir coğrafi alanda göçebe avcı-toplayıcılık yaparak bir kabile oluşturabileceği gibi, her zümrenin(veya soy-grubunun) kendi köyünü kurduğu birden çok köyden oluşan yerleşik çoban ve/veya bahçe-tarımıyla uğraşan kabileler de söz konusu olabilir. Değişen üretim tarzına bağlı olarak mülkiyet kavramı ve ekonomik ilişkilerin özü de kabile formunda çeşitlenmeye başlar. Bu yüzden kabile topluluklarında özel mülkiyetin yoğun olmamakla birlikte ortaya çıkışından söz edilebilir. İktidarın üyelerden ayrışmaya başlamasıyla birlikte ekonomik ilişkilerin özü ve iktidarın bu ilişkilerdeki etkinliği de değişmeye başlar. Bu değişimler etnografik olarak farklılık gösterse de, doğal sosyal düzendeki iktidarın mülkiyet ve ekonomi üzerindeki etkinliğini aşacak bir düzeye ve tespit edilebilir bir farklılığa ulaşmaz.

Sonuç olarak; insanların içgüdüsel olarak(doğanın parçası olarak) beyninin neokorteks kapasitesi limitinde sayıda(doğanın sınırlılıkları içinde) kan-bağı olan insanlarla(doğanın seçkiselliği ile) doğduğu andan itibaren(doğası gereği) hayatta kalmak için(doğal telosa göre) bilinçsizce bir arada olduğu; doğal bir iktidar ve kutsalın var olmasına rağmen kutsal-iktidar simbiyotik ilişkisinin düzen bağlamında tezahür etmediği sosyal düzen tipi "doğal sosyal düzen" olarak tanımlanabilir. Doğal sosyal düzen bilinçsiz ve dışsal-müdahale olmaksızın oluşan düzenlerdir; bu yönüyle doğal sosyal düzen kurulmaz oluşur. Hayekçi anlamda bir cosmos olan

doğal sosyal düzen nomokratik yapıdadır. Bu düzen formunda insanları bir araya getiren doğa ve doğal-seleksiyonun belirleyicisi olduğu koşullardır ve bu koşullar insanı içgüdüsel olarak düzenin parçası olmaya iter. Dolayısıyla bu düzene telosunu veren de doğadır ve bu yüzden kendiliğinden-düzen olarak oluşan doğal sosyal düzen kontrol edilemez. Yine aynı sebeple, bir tür içgüdüsel sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanma biçimi olan doğal sosyal düzen içindeki iktidar çatışmaları düzenin telos kaybına yol açmaz.



3.3 TOPLUM: BİLİNÇLİ SOSYOPOLİTİK ÖRGÜTLENME VE İKTİDAR KULLANIMI

G.W.Leibniz'in *natura non facit saltus*(doğa sıçrama yapmaz) yasası (1916[1689]:IV/16) tüm sosyal bilimler için geçerli olduğu gibi doğal sosyal düzenin dönüşümü ve toplumun ortaya çıkışı için de geçerlidir. İnsan-türü doğal sosyal düzenden farklı bir sosyal düzene bir anda geçmemiştir ve sosyopolitik modernite açısından böyle bir geçiş zorunlu(veya tabii) değildir. Sosyal bilimlerde düzen sorunu toplum olgusuna indirgenmiş olsa da, toplum insan-türünün tek ve ilk sosyal düzen biçimi değildir; sadece bir tür sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanma biçimi olarak ortaya çıkmış ve yazılı tarihle birlikte insan-türünün yaygın sosyal düzen morfolojisine dönüşmüştür. Bu dönüşümün kendi özgül koşulları vardır, çünkü düzenin bu transformasyonu sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı biçiminin ve kapasitesinin değişimidir. Şurası açık ki sosyopolitik örgütlenmede iklim veya nüfus(ve hatta üretim tarzı) faktörlerinden bağımsız değişiklikler olmaktadır (Harris,2018[1977]:52) ve bugüne dek kabul edilemeyen klasik sosyal evrimci değişkenlerin birçoğunun, çağdaş etnografik delillerle desteklenmez olduğu yada çürütüldüğü görülmektedir. Bu tez, içgüdüsel sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı olan doğal sosyal düzenden, bilinçli içgüdüsel sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımına geçişin ve iki tür arasındaki farkın kutsal-iktidar simbiyozu olduğunu önermektedir. Bu hipoteze ulaşabilmek için(bu bölümde) ilk olarak bilinçli sosyal düzen olan toplumun özgül koşulları, sosyal düzenin varoluşu ve sürdürülmesi bağlamındaki genel çerçeve içinde tartışılacak ve toplumun ne olduğu ortaya konulacaktır. Bu tartışmaya binaen(bir sonraki bölümde) toplum ve doğal sosyal düzen arasındaki farkın kutsal-iktidar simbiyozu olduğu etnografik delillendirmelerle açıklanmaya çalışılacaktır.

Doğa ve kültür antropoloji için kadim bir antagonizma ifade etse de asıl zıtlık içgüdü ve bilinç arasında aranmalıdır. Doğanın olmadığı her yerde bilinç vardır ve bilincin olmadığı her yerde içgüdüler hakimdir. Birçok hayvan türü hiçbir zaman eylemlerini bilinçle yapmaz ve/fakat sadece içgüdüleri ile hayatta kalır. Doğal sosyal düzende(zümre veya kabilede) bir insanın sosyal düzenin parçası olması bilinçli bir eylem değildir; tamamen içgüdüsel olarak bu düzene katılır ve içgüdüsel bir determinizmle düzen sürdürülür. Bu determinizmi yaratan ve baskılayan zihinsel süreçler değil doğal-seleksiyondur. Ancak toplum bilinçli bir tasarı olarak, insanın

farkında ve kasıtlı şekilde kurduğu, parçası olduğu ve sürdürdüğü bir sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı biçimidir.

Bilinç ve toplumun creatio ex nihilo varoluşsallığı arasında bir ilişki vardır. Bu ilişkinin ilk boyutu bilincin farkındalıkla ilgili yönüdür. Bilinç, sözlük tanımıyla; “*nesnel gerçekliğin insandaki en yüksek yansıma biçimi, insanın nesnel dünyayı ve kendi varlığını anlamasındaki zihinsel süreçlerin toplamıdır*” (Frolov,1991[1984]:59). İçgüdülerden farklı olarak bilinç bilişsel ve eylemsel bir nedensellik içerir. İçgüdüler canlıda bir farkındalık yaratmaz çünkü içgüdü hayatta kalmak için var olan doğuştan gelen(kalıtımsal) bilinçsiz davranışlardır. Ancak bilinçsizlik ve içgüdü doğrudan eşanlamlılığa indirgenemez (River,2008[1920]) ama içgüdü ve bilinç antagoniktir. Bu yüzden içgüdüde farkındalık-hali söz konusu değildir; bilinç ise her şeyden önce nesnel dünyanın ve öz-varlığın anlaşılmasındaki farkında-olma durumudur. Dolayısıyla insanın dünyayı bilinçli bir şekilde değiştirmesi önce onu bilinçli bir şekilde kavramasına bağlıdır (Harris,2018[1977]:303). Toplumu yaratan bilincin, önce sosyal düzen bağlamında onu kavrayabilmesi gerekir. Bu yönüyle toplum onun yokluğunu fark edecek bilinç var olduktan sonra doğar; yani toplumu yaratan toplum-bilincidir. Bu yüzden toplumun doğuşu sosyal düzenin *cogito ergo sum* anıdır.

Bilincin ikinci yönü kasıtlı bağlantılıdır. Bilinç içgüdülere dayanmayan zihinsel bir sürecin ürünü olarak düşüncede ve eylemde farkındalıkla birlikte kasıtlılık halindedir. Dikkat edilirse J.Potts’un insan beyninin içsel ve dışsal etkilere bağlı olarak düzen inşasını kategori sınıflandırmasında *kasıtlı*(intentional) kriteri bilinçli-eylemi ifade etmektedir; bu yüzden Potts kasıtlı-dışsallığı rasyonelite ile özdeşleştirir (2013:32). Bu çerçevede bilinç düşüncede özneye olgu arasında, eylemde fail ile fiil arasındaki kasıt yaratır ve bu kasıt eylemi bir tasarıya dönüştürür. İçgüdüsel eylem, A.Ferguson’un formülündeki gibi “insan eylemlerinin sonucu ama insan tasarısı değil” (1772[1767]:205) iken; bilinçli eylem ise hem insan eylemlerinin sonucu hem de insan tasarısıdır. Çünkü bilinçli eylemde ve düşüncede sebep-sonuç ilişkisini öngörülebilirliği amaçla-araç arasındaki rasyonaliteyi yaratır.

Bilincin üçüncü boyutu ise doğrudan düzen kurgusuyla olan bağlantısıdır. T.Asad bilinci *kendini kurma ilkesinin özü* olarak kabul eder (2015[1993]:27). Çünkü bilinç, en başta nesnel gerçekliği anlamlı paternler olarak kavrama durumudur; bu durum Montesquieu’nun kavramsallaştırmasıyla *bilme-yetisidir*(faculty of knowing) (1758[1748]:4-5). Bu yeti insanın kendini, kendi ile dış-dünya arasındaki ilişkiyi ve

dış-dünyayı anlamlı bütünler olarak kavramasını sağlar. S.L.Collins'in ifadesiyle "bilinç şeylerdeki düzenin algılanması niteliği olarak ortaya çıkar" (1989). Bilincin nesnel gerçekliğin düzeninin algılanması basitçe "parça-bütün-telos" arasındaki ilişkinin kavranmasıdır. Bu yüzden ister sosyal bağlamda ister matematik veya mimaride bir düzen kurgusu için gerekli olan telos bilinçte üretilebilir. Telostaki bu bilincin etkinliğine bağlı olarak düzenin yapısı değişir. D.J.D'Amico'nun düzen tiplerini sınıflandırırken (bkz.Tablo:1) bilinçli etmen sayısı ile düzen tiplerinin büyüklüğü ve karmaşıklığı arasında kurduğu pozitif ilişki (2015:124) bilinç faktörünün düzen kurgusundaki etkisini göstermektedir. Ancak bilinç her düzenin gerek-şartı değildir; tasarımsal-düzenin temelini oluşturur. Doğal sosyal düzende olduğu gibi bilinçsiz bir süreç olan doğal-seleksiyonun sonucu olarak da düzen kurulabilir çünkü doğal sosyal düzen tasarımsal değildir. Dolayısıyla (doğada insan-türünün ayırt edici bir özelliği olarak) bilinç, insan ürünü bir düzenin gerek-şartıdır; genel anlamda bilinçsiz bir düzenden de bahsetmek mümkündür.

Toplumu kurmak bilinçli bir eylemdir ve bu bilinç farkındalık, kasıt ve kurgusal olarak toplumun kuruluşunda ve sürdürülmesinde ortaya çıkar. Doğal sosyal düzenden farklı olarak toplum bir tür kendiliğinden-düzen değildir, kurulu/oluşturulmuş bir düzendir. Bu yönüyle toplum doğal değildir, yapaydır. Durkheim, sosyal düzeni toplumla özdeş kabul ettiği için toplumu doğal olarak görür (1995 [1912],17), horda gibi toplum-öncesi sosyal düzenlerden söz etse de Durkheim'in kaçırdığı nokta, sosyal düzenin doğal kökeni ile toplumun kökenini aynı yerde aramaktır. Halbuki kökeni insanın evrimsel olarak insan-aşamasına ulaşmadan öncesine dayanan sosyal düzenin gelişimi, entelektüel unsur tarafından büyük ölçüde değiştirilmiş ve şekillenmiştir (Ellwood1909:404). Bu değişim, doğanın ürettiği sosyal düzene karşılık insanın bilinçle tasarladığı toplumun ortaya çıkışıdır. Toplum doğada hazır halde bulunamaz, onu tasarlamak ve kurmak gerekir. Hatırlanırsa, F.A.Hayekçi taksonomide cosmos "kendiliğinden", taxis "oluşturulmuştur" olduğu için cosmos bir *organizma* iken taxis bir *organizasyondur* (1982:52). İnsan tasarımı olması yönüyle toplumu ayıran ilk önemli özelliği yapay(doğal-olmayan), tasarımsal, bilinçli bir organizasyon olmasıdır.

Buna bağlı olarak, kendiliğinden-düzen olan doğal sosyal düzende dışsal-müdahalesizlik söz konusu iken, toplum tamamen dışsal-müdahaleyle kurulmaktadır. J.Potts'un taksonomisi hatırlanırsa(bkz.Tablo:3) *kasıtsız-dışsallığı*(kendiliğinden-düzen) doğal sosyal düzene, *kasıtlı-dışsallığı*(rasyonel)

bilinçli sosyal düzene(topluma) tekabül etmektedir. Bu ayrımında ortaya çıkan “doğal düzendeki dışsallık” insan-müdahalesi değil doğal-seleksiyondur; bilinçli düzendeki dışsallık ise düzenin ontolojik olarak doğada var olmayışı ve insan iradesinin kurucu müdahalesini kast etmektedir. Durkheim’a göre toplum kendi bilincine vardıktan sonra kendini oluşturan unsurlardan (ve kurucu-bilinçten) soyutlaşarak kendine has bir varlığa dönüşür (1982[1895]:82). Bundan farklı olarak G.Simmel’in bir süreç kategorisi olarak kavradığı toplumsallaşmada toplumu mümkün kılan şey bir bilinç durumunun taşıyıcısı olmasıdır (Aslan,2016:215). Durkheimcı yaklaşımda kurucu-bilinç bir kez tetiklendikten sonra önemini yitirir ama Simmel’e göre toplum bu bilinç durumu sürdürdüğü sürece vardır ve bilinç kaybolduğunda toplum diye bir şey kalmaz. Yani Durkheim için bilinç toplumun causa prima’sı iken Simmel için bilinç toplumun vis a tergo’sudur.

Toplumun kurucu-bilincinde evrimsel-rasyonalite yoktur, bunun yerine bir tür kurucu-rasyonaliteden söz edilebilir. Doğaya ve doğal-seleksiyonun belirleyiciliğine dayanmayan toplumu, bir insan tasarısı olarak kuran rasyonalite evrimsel-rasyonaliteye zıttır hatta (bir sonraki bölümde detaylı açıklanacağı üzere) evrimsel-rasyonaliteye göre irrasyoneldir. Toplumun temelindeki bu evrimsel-irrasyonelite, toplumun sosyopolitik örgütlenmesi ve iktidar kullanımı biçimlerini de dönüştürmektedir. Ama daha önemlisi oluşumları itibariyle birbirleri için irrasyonellik ifade eden iki sosyal düzen formu telos yönüyle birbirlerinden ayrışır. Evrimsel-rasyonaliteye dayalı doğal sosyal düzenin telosu salt anlamda canlı yaşamının devamlılığı iken; toplumun telosu(bir sonraki bölümde tartışılacağı üzere) kutsal-iktidar simbiyotik ilişkisine dayalıdır. Bu telos farkından dolayı bilinçli sosyal düzende her olgu yaşamsal değildir çünkü bu sosyal düzen formu varlığın zorunlu şartlarına göre oluşmamıştır. Tümü yaşamsal olmadığı için bilinçli sosyal düzende gündelik yaşamsal ihtiyaçları aşan birçok olgu ilk kez ortaya çıkar. (Anıtsal yapılar buna örnektir, çünkü toplum yaşamsal olmayan maliyetlere katlanabilmesi yönüyle doğal sosyal düzenden ayrılır ve bu yönü doğrudan kutsal-iktidar simbiyozu ile bağlantılıdır.)

Doğal sosyal düzen içgüdülerle oluşan(aidiyet kurulan) bir düzen formu iken, toplum bilinçle oluşan(kurulan ve aidiyet kurulan) ve sürdürülen bir sosyal düzendir. Nasıl ki doğal sosyal düzenin kökeninde(yada uzun bir evre olarak alındığında içinde) homo-sapiens’in primat-tarzı yaşamın sürdürülemezliği ile kendi davranışsal-modernitesine uygun bir dönüşüm yaşadıysa; toplumun kökeninde de

doğal-seleksiyonun belirleyicisi olduğu ve içgüdüsel olarak açığa çıkan evrimsel-rasyonalitenin yarattığı bir sosyal düzenin sürdürülemezliği yatmaktadır. Doğada verili olana karşı insanın en büyük tasarımı olan kutsalın iktidarla simbiyomuna kurgulu yeni bir düzen tasarımı, insanın primat-doğasını terk edişinden sonraki ikinci büyük kırılmadır. Bu, aynı zamanda sosyal düzenin paradigma değişimidir. Toplumun ortaya çıkışı doğanın belirleyicisi olduğu tüm değerler ve sistemler bütününe reddederek, insan-ürünü olan kutsalın belirleyicisi olduğu düzen bağlamında yeni bir paradigmanın doğuşudur. Bu yeni düzeni kuran ve dolayısıyla telosunu belirleyen doğa değil insandır; daha özelde kutsal ve iktidar simbiyotik ilişkisidir. Toplumda belirlenmiş/kurgulanmış telosun varlığı doğal sosyal düzendeki salt hayatta kalma ve üreme telosunu tamamen ilga etmez, içinde barındırır ancak öncelik sırası olarak öne geçer. Bunun anlamı toplumsal telos için(bu telosa içkin ve ikincil hale gelen) doğal sosyal düzenin telosundan vazgeçilebilir. Çünkü kendini *nihai değerlerin ortak sistemi*(common system of ultimate values) (Parsons,1937:407) olarak sunan toplum, uğrunda birçok şeyden vazgeçilebilir ve doğal sosyal düzende hiçbir zaman olmayan bir telos taşıdığını üyelerine kabul ettirerek, sosyal yaşamın en yüce nesnesine dönüşür.

Bir düzen için kurucu-iradenin(dışsal-müdahalenin) her zaman bir rasyonalite ifade edip etmediği ve bu kurucu-rasyonalitenin telosu belirleyip belirlemediği tartışılabilir. Ancak toplumda insanın kurucu konumu ve buna dayalı olarak telos-belirleyiciliğinin etnografik kanıtları vardır. Toplum en temelde insan üretiminden başka bir şey değildir (Berger,1973[1967]:13), bu yüzden insanın doğal düzen karşısındaki edilgen konumu toplum karşında etken bir durumdadır. Ancak L.Berger'in işaret ettiği gibi "toplum üreticisine geri dönen bir üretimdir" (1973[1967]:13). İnsan kurucusu olduğu toplumun parçası olduktan sonra toplum tarafından dönüştürülmeye başlar çünkü toplum kendini kuran bilinci aşar. Toplum birey üzerinden "dışsal-nesnel" bir yapı var eder (Yücedağ,2016:129) ve dışsallaştırmada bireyin aktif rolü nesnelleştirmeyle yerini aktörün de şekillendiği bir sürece bırakır (Yücedağ,2016:124). Daha basit ifadesiyle birey sebebi olduğu sürecin sonucunda dönüşür ve toplum insan bilincinin bir sonucuyken, insan bilincini şekillendiren ve sosyokültürel-olanı belirleyen bir dışsallık kazanır. Ancak bu dışsallık süreci Durkheimci anlamda bir soyutlama değildir, çünkü toplumu kuran bilinç(bir sonraki bölümde tartışılacağı üzere) kutsal-iktidar simbiyozuna dayandığı için toplum kuruluşu itibariyle bir dışsallık üzerine kurgulanır. Bu dışsallık içgüdülerin

değil bilincin(ve bilinçli tercihin) belirleyicisi olduğu toplumun doğal-özden uzaklaşmasıdır. Ancak bu dışsallık insanı kendi-üretimi olan toplum karşısında yeniden edilgen hale getirir ve bu dışsallığın içselleştirilmesi yoluyla insan yaratıcısı olduğu toplum karşısında ikincil konuma düşer ve toplum insanın yeni yaratıcısına dönüşür. Ancak bu durum Durkheim'in anladığı şekilde toplumun kendini oluşturan parçalardan soyutlanması değildir çünkü toplumu doğal-özden kopmak için bir dışsallık(doğaya göre) üzerinde tasarlayan da yine insandır. Fakat insan doğadan kopuşunun bedelini yarattıkları toplum tarafından yeniden yaratılmakla öder. Birkaç nesil sonra toplumsallaşma yoluyla "toplumsal alana belirli bir düzeyde mutlaka katılmış olan insan" (James,2013:10) atalarının bilinciyle kurulan toplumun, gerçekte tesadüfler yığını olan bir dizi şeyi zorunlu gibi göstererek (Berger&Luckman,2008[1966]:198) bilincini şekillendirmesine boyun eğmek zorundadır. Bu yüzden toplumsallaşma, P.L.Berger ve T.Luckman'ın ifadesiyle, "toplumun bireye oynadığı en büyük üçkağıttır" (2008[1966]:197).

Toplumun dışsallık üzerine kurgulanması önemli bir sorundur ve kutsal-iktidar simbiyozunun bu dışsallığı oluşturmaları bilinçli sosyal düzeni doğal sosyal düzenden ayıran en önemli fay hattıdır.(Bu tartışmaya ileride genişletmek üzere) Toplumun kuruluşundaki bu dışsallığın bir diğer önemli sonucu, insanın üzerinde yeni bir *habitus* yaratmasıdır. Aristoteles'in eserlerinde ilk kez geçen habitus kavramını M.Mauss modern sosyal bilimlere taşır (1935:271-293) ve P.Bourdieu felsefesinde merkezi bir kavrama dönüşür. Özellikle Weber, Parsons, Habermas'ınki gibi doğal düzen ayırımına girmeden toplumsallaşmayı inceleyen teorilerde sıkça geçen habitusu P.Bourdieu "içselleştirilmiş toplumsallık" olarak ele alır (1990[1980]). Ancak habitus Bourdieu'da nesnel dünyanın öznelleşmesi anlamını taşıırken, Berger ve Luckmann'da dışsallığın içselleştirilmesi anlamındadır (Yücedağ,2016:129). İçselleştirilmiş ve/veya öznelleşmiş toplumsallık olarak habitus bireyin günlük faaliyetlerindeki sosyopolitik, kültürel, ekonomik, dini birçok pratiği kapsar. Esasen, habitus yoluyla insan toplumdaki doğaya-karşı dışsallığı içselleştirmiş olur. Doğal habitatından(ve onun belirleyicisi olduğu düzenden) kopan insan habitusla toplumla yeniden yaratılmış ve ilk bakışta dışsal-nesnellik olarak duran yeni habitatına dahil olur.

Habitus kavramı toplumun dışsallık kurgusu için açıklayıcı bir modeldir çünkü habitusla belirli bir dışsallığın içselleştirilmesi kast edilmektedir. Çünkü toplumsal bağlamda sosyal eylem sosyalleşme yoluyla içselleştirilen temel

yatkınlıklarla doğar ve bunlarla düzenlenir (Swartz,2011[1997]:149). Bu içselleştirme ancak toplumda mümkün olur zira insan doğal sosyal düzene içgüdüleriyle katılır ve bu düzen evrimsel-rasyonaliteye dayandığı için içselleştirilmesi gereken tüm özellikleri insan içgüdüsel olarak sahiptir(insana içkindir). Doğal sosyal düzende insanın düzene dair içselleştirmesi gereken hiçbir şey yoktur ve insan varoluşsal olarak düzen içgüdüğü taşıdığı için düzen nosyonunu da içselleştirilmesine gerek yoktur çünkü doğal düzen insanın kalıtsal olarak yöneldiği bir yapıdır. Elbette ki kültür, dil ve kutsalın tarihsel olarak doğal sosyal düzen içinde ortaya çıkmış olması(yada bir ölçüye kadar doğal sosyal düzenle dolayimli oluşu) bu düzen içinde doğan bir insanın tüm bu sosyokültürel olguları kalıtsal(ve içgüdüsel) olarak öğreneceği anlamına gelmez. Ne var ki kültür, dil ve kutsal doğal sosyal düzende düzen bağlamında bir işlev görmez. Habitus düzen bağlamındaki pratiklerin ve en genel anlamıyla düzenin içselleştirilmesi olduğu için toplumsal yaşamla ilgilidir. Çünkü doğal sosyal düzende insan “ailenin doğal üyesi” iken, toplum insanın bilinçli olarak katıldığı bir süreçtir ve toplumsal aidiyet bilinçle “sonradan” kurulur. İnsan toplumda bireye dönüşür; bu yüzden klasik antropolojinin “ilkel” olarak nitelendirdiği insan doğal sosyal düzende yaşayan insandır. (İkellik kavramı farklı bir tartışma olmakla birlikte, doğal sosyal düzende yaşayan insanın açıklayıcı bir şeması değildir). Klasik antropolojinin ilkel insanı toplumla bireye(ve modern-insana) dönüşür ancak bu bireye dönüşme süreci C.G.Jung’un dört arketipinden biri olan *persona* oluşumudur yani insanın gerçekte olduğu şey değil kendinin ve başkalarının onun olduğunu düşündükleri şeydir (2005[1902]:55). Persona insanın toplumla kendi doğal özünden kopuşunun sürecidir. Ancak temeli insan bilincine dayalı(bilincin içselliği bakımından) yeniden içselleştirilmesine duyulan gereklilik sadece toplumun kendini oluşturan insanların üzerinde bir dışsal-nesnellik yaratmasıyla ilgili değildir; toplum bir kez kurulduktan sonra kurulu-düzenin içinde doğanların kurucu-bilinçle aralarındaki uzaklık içselleştirilmesi gereken asıl mesafeyi yaratır. Bu mesafe her insanın kendi personasında yeniden deneyimlenen toplumsallaşma şeklinde açığa çıkar.

Temelde içgüdü-bilinç farkında dayalı bir yeniden kurgulama olan toplumda, doğal sosyal düzendeki nomokratik yapı teleokratik bir yapıya dönüşür. Toplum, doğal sosyal düzenden farklı olarak bilinçli bir telos üzerine kurulmuştur, bu yüzden “aynı amaç hiyerarşisinin üyelerin üzerinde yarattığı zorunlu düzen” olarak teleokrasinin (Hayek,1982:15) toplumun özünü oluşturduğu söylenebilir. Teleokrasi

tüm bir yapının aynı amaca yönelik kurgulanmasıdır ve toplum kurucu-bilincin belirleyici olduğu telos için kurulmuş bir organizasyondur. Ancak teleokratik oluşu toplumda gelenek ve sosyal normların ikincil plana düştüğü anlamına gelmez. Aksine D.Hume'un dediği gibi "insan topluluğu prensipler üzerine kurulur" (1965[1738]:401). Bu prensipler, parçanın telosa göre bütün oluşturması olan düzende, her parçanın konumunu korumasını sağlayan güçtür. Bu gücü garanti eden, T.Parsons'un tanımıyla "ortak değerlerin nihai somutlaşmasında beliren eylemin normatif kuralları"dır (1937:404). Sosyal normlar olmaksızın, bir düzende telos kaybı olmasa dahi, parçaların özgül konumlarındaki değişiklikler düzensizliğe sebep olabilir. Bu yüzden M.Weber düzen için sosyal ilişkinin içeriği yaklaşık olarak belirlenebilir kurallara göre yönetilmesini temel ölçü olarak alır (1978[1922]:31). Doğal düzende düzeni koruyan doğal-seleksiyonun ve evrimci-rasyonalitenin yerini teleokratik bir taxis olan toplumda "öngörülebilirliği" sağlayan sosyal normlar alır. Bu normlar(bir sonraki bölümde tartışılacağı üzere) kurucu-bilinç gibi kutsal-iktidar simbiyozuna dayanır.

Doğal sosyal düzende evrimsel-rasyonaliteye dayalı nomokratik yapıdaki gelenek ve normlar, bilinçli düzenin teleokratik yapısında(Hobsawm ve Ranger'ın ifadesiyle) *icat-edilmiş geleneklere* dönüşür. İcat-edilmiş gelenekler, belirli değerler ve normlar aşılamaaya çalışan pratikler kümesidir (Hobsawm&Ranger,2006[1983]:2) ve tıpkı toplum gibi temelinde bilinç vardır. Doğanın içgüdüsel pratiklerinin yerini toplumun bilinçli geleneklerinin alması, bu gelenekleri yaratan bilinç aynı zamanda toplumun telosunu da oluşturan kurucu-bilinç olduğu için, toplum nomokratik olarak nitelendirilemez(yada başka bir deyişle sosyal normlar da telostan türediği için teleokratik özelliğini kaybetmez). Toplumda bu eylemin normatif uyumundan sapma hali(sosyal normlarının ihlali) durumunda, doğal sosyal düzendeki teamüllerden farklı olarak bu kez hukuk devreye girer. Weberci anlamda, toplumda ihlali cezalandırmak için yetkili özel bir grup eliyle(ve yasalara göre) müeyyide uygulama durumu *hukuki(law)* yöntemdir (1978[1922]:34). Bilinçli sosyal düzende sosyal normların çiğnenmemesinin garantisi üyelerin geri kalanı değil, bununla yetkili kılınmış ve iktidar kullanımına bağlı özel mekanizmalardır. Bu yüzden bilinçli sosyal düzende çatışmaları çözümüleme yolları resmidir.

Toplum doğal sosyal düzenin evrimsel ardılı değildir; toplum ve doğal sosyal düzen siyasal antropoloji açısından iki farklı sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı formudur. Ancak asıl-matrisleri gereği toplum doğal sosyal düzenden önce

görülemmez ancak doğal sosyal düzen içindeki bir topluluk mutlak suretle topluma dönüşecektir diye bir genelleme de yapılamaz. Dolayısıyla doğal sosyal düzenden topluma geçiş bir transformasyondur, evrimci bir ilerleme değildir.

Toplum, sosyal düzenin unsurları bakımından doğal düzenin aşımı ve genişlemesidir. Bu genişleme ilk olarak popülasyonda görülür. Doğal sosyal düzenin Dunbar Sayısı kadar sahip olduğu nüfus büyüklüğü toplumda aşılar. Bir insan toplumda beynin neokorteks büyüklüğü limitinde sayıda(150) insanla değil, 10.000ler hatta milyonlarca insanla birlikte yaşar. Zümre ve kabile gibi alt aidiyetleri toplumun içinde özgül sosyokültürel şartlara bağlı olarak çözülmeye başlar. Bireyin birincil sosyalleşme alanı(Dunbar Sayısı kadar insanı kapsayan) zümresi yada soy-grubu olmaktan çıkar. Toplumsal sosyalleşmede zümre veya kabile içindeki sosyalleşme yöntemleri değişir, enformel ve birebir sosyal ilişkilerin yerini formel ilişkiler alır. Doğal, verili, rastgele ilişkiler yerine bilinçli, kurulu ve seçkisel sosyal ilişkileri hakim olur. Çünkü toplum N.Çelebi'nin ifadesiyle "kamusallığın ve anonimliğin yeridir" (1987:86) ve bu anonimliği yaratan artan nüfusa bağlı olarak gelişen enformal ilişkilerdir.

Toplumsal nüfustaki bu büyümenin temelinde, üyelerin kan-bağına dayalı akrabalık ilişkilerinin aşılması ve (bir sonraki bölümde ele-alınacağı üzere) kutsal-iktidar bağına dayalı yeni bir yakınlığın/bağın(bonded) oluşması vardır. Şeflik ve devlet tipolojisinde ilişkilerin temelini genişlemiş soy-gruplarının aşılmasıyla etnisiteler hatta mutli-etnik yapılar toplumu oluşturur. Ancak etnisitelerinde bir soydaşlık olduğu düşünülürse, akrabalık ilişkilerinin aşılması aynı etnik gruba mensup kişiler arasında kan-bağı ilişkisinin tamamen yok olduğu anlamına gelmez. Bu gevşek kan-bağı ilişkisi toplumlarda sosyal birlikteliğin özünü değiştirirken; üretim tarzı ve yaşam biçimindeki köklü değişikliklere dayalı diğer faktörler nüfusta dramatik artışa sebep olur. Sosyal birlikteliğin özünün değişmesi sonucunda, doğal sosyal düzene içgüdüsel olarak ait olan(katılan) insanın toplumla aidiyet ilişkisinin temelini de bilinç oluşturur. Doğal sosyal düzene hayatta kalmak yalınkat amacıyla, içgüdüsel ve istemsizce(tercih etmeden) dahil olan insan topluma bilinçli, isteyerek ve hayatta kalmaktan daha kompleks amaçlar için dahil olur. Durkheim'in *kan-topluluğunun*(community of blood) yerini *menfaat-topluluğunun*(community of interest) alması olarak açıkladığı (1960[1893]:12) bu geçiş süreci, akrabalık yakınlığının temelini toplumsal çıkar yakınlığının aldığı bir dönüşüm yaşar. Ancak toplumun bir kez ortaya çıkışından sonra her birey topluma ait olmayı kendi

iradesiyle seçmez; tıpkı doğal sosyal düzende olduğu gibi kurulu toplumun içinde doğan insan için topluma ait olup olmamak bir tercih meselesi değildir. Fakat toplumun temsil ettiği sosyal düzeni kabul edip etmemek, (aşağıda tartışılacağı üzere) toplumsallaşma süreçleriyle birey için iradi bir tercihe meselesine dönüşür.

E.Service'ın sınıflandırması ve Haviland(vd.)'in açıklayıcı şeması hatırlanırsa (bkz.Tablo:5) toplumun şeflik ve devlet tipolojilerinde aranması gerektiği yukarıda da ifade edilmişti. Çünkü antropolojik olarak bu temel kategoriler arasındaki dramatik fark zümre-kabile'den şeflik-devlet grubuna geçişte yaşanmaktadır ve bu kategorilerden bağımsız olarak çerçevesi çizilen doğal sosyal düzenin özelliklerini zümre ve kabileler taşıırken; toplumun tüm koşulları da şeflik ve devlet tipolojilerinde bulunabilir. Ancak burada silikleşen bir ayrımın altı çizilmelidir: Zümre ve kabile tipleri sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı olarak birbirlerinden çok net sınırlarla ayrılmamaktadır, (yukarıda ifade edildiği gibi) kabilelerde *büyük-adam* kurumunun doğuşu iki tipoloji arasındaki en temel ayrımı oluşturur. Benzer bir durum kabile ve şeflikler için de söz konusudur; şeflik net bir biçimde sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımıyla alakalı bir kategori iken, kabile kendi içinde (nesep ve klan gibi) alt bölünmeleri olan ve daha çok sosyal birlikteliğin özüyle alakalı bir olgudur. Bu yönüyle farklı sosyal düzen tipleri içinde var olmaya devam ederler; hatta Roma İmparatorluğu'nda bile toplum kabilelerden(tribus) oluşur (Peck,1898:1604-1606). Şeflikler de sosyal birlikteliğin özü ve bir aidiyet kategorisi olarak birer kabiledir ve kabilelerin içinde doğar; bu yüzden literatürde sıkça karşılaşılan *kabile-şefi*(tribal chief) kavramı kabilelerle alakalı olduğundan çok şeflik tipolojisiyle alakalı düşünülmelidir. Çünkü şeflik bir sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı formunu işaret eder ve eğer bir kabilenin şefi varsa, o kabile sosyal birlikteliğin özü itibarıyla kabile vasfını taşısa da sosyopolitik örgütlenme olarak şeflik kategorisinde değerlendirilmelidir.

Klasik antropolojik yaklaşımda zümre ve kabileyi şeflik ve devletten ayıran en önemli fark üretim tarzı(geçim yöntemleri) ve yaşam biçimindeki değişimdir. Avcı-toplayıcılıktan tarıma geçiş ile(buna bağlı olarak) göçebe hayattan yerleşik hayata geçildiği kabulü, zümre-kabile ile şeflik-devleti birbirinden ayıran temel farkı oluşturur (Kottak,2002[1994]:289-339). (Yukarıda tartışıldığı ve tekrar bu tartışmaya dönüleceği üzere) Geçim yöntemleri ve yaşam şekilleri ile sosyal düzen arasındaki ilişki, L.H.Morgan'ın "geçim türleri – aile – mülkiyet" arasında kurduğu bağın (1877) F.Engels eliyle Marksist düşüncede merkezi bir konuma yerleşmesiyle popüler bir

açıklayıcı şemaya dönmüştür. Ancak düzen bağlamından bağımsız olarak geçim yöntemleri ve yaşam şekilleri arasında bir korelasyon olduğu etnografik ve arkeolojik bulgularla desteklenmektedir. Bu yüzden antropolojideki yaygın bakış şeflik ve devleti yerleşik hayat ve tarım tipi üretimle bağlantılı olarak düşünmektedir. Tarihsel olarak şefliklerin MÖ.4500lerde devletlerin ise MÖ.3500lerde ortaya çıktığı varsayılmaktadır (Kottak,2002[1994]:318). Her iki tipolojide Neolitik Devrim sonrasında belirir; bu yönüyle şeflik ve devlet tipi sosyal düzenin zümre ve kabileden farklı olarak iki yönü öne çıkar:

İlk olarak yerleşik hayata geçişle insan-mekan ilişkisi değişen bu bilinçli sosyal düzen tiplerinde köy ve kent kavramı ortaya çıkar; şeflikler bir veya birden çok köyün birleşiminden, devletler ise kentlerin(ve köylerin) birleşiminden oluşur. Yerleşik hayata geçişle sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı kişilere üzerinde olduğu gibi yaşanılan toprağa da bağımlı hale gelir. İktidar sadece onu oluşturan üyelerin üzerinde değil yaşanılan toprak üzerinde meşru bir güce sahip olur ve egemenlik kavramı bu *teratoryal iktidara* bağlı olarak ortaya çıkar. Mekan üzerinde iktidar sahibi olmak şeflik ve devlete iktidar kullanımı açısından yeni işlevler kazandırır ve sosyopolitik örgütlenmede bir genişleme yaratır. Zümre-kabile ve şeflik-devlet arasında teratoryal iktidara yönüyle en temel farklardan biri savaş olgusunun gelişimidir. Avcı-toplayıcıların küçük gruplar halinde çatışma yaşadıkları yani bir tür örgütlü-şiddet kullanımının avcı-toplayıcı göçebe yaşam tarzında da olduğuna dair kanıtlar olsa da; kitlesel anlamda örgütlü-şiddet olarak savaş toprağa bağlı olarak şeflik ve devletlere has bir özellik olarak ortaya çıkar (Harris,2018[1977]:57-62). Her ne kadar zümre ve kabilelerin, göçebe(yada yarı-göçebe) hayatlarında belirli bir teratoryal sınırı olsa da, kesin coğrafi bölgeleri iktidar alanı olarak sahiplenerek ve sosyopolitik örgütlenmesini bir düzeye kadar bu fiziki alanla ilişkilendiren şeflikler ve devletler, yaşadıkları alanı korumayı iktidarlarını korumakla özdeşleştirir ve toprağın/sınırların korunması egemenliğin sürdürülmesiyle bağlantılı hale gelir. Bu yönüyle savaş, kölelik, işgal, ordu gibi olgular yerleşik hayatla büyük ölçüde bağlantılıdır.

İkinci olarak üretim tarzındaki köklü değişim yeni üretim ilişkileri yaratır, üretim süreçlerini dönüştürür ve emek uzmanlaşmasını artırır. Tarımla birlikte doğa zenginliğin kaynağı olmaktan çıkar ve insan yeni bir habitat yaratır; doğadaki koşulları taklit ederek tohumlama ve sulama yoluyla yaşadığı çevrenin florasını değiştirir. Değişen insan-çevre ilişkisi insan-türünün doğayla olan ilişkisini(ve doğaya

olan ihtiyacını) zayıflatır ve hayvanların evcilleştirilmesiyle avcılığa olan(doğanın çeşitliliğine olan) ihtiyaç giderek azalır. Tüm bu gelişmeler günün büyük bölümünü yiyecek tedariki ile geçiren avcı-toplayıcı yaşamdan farklı olarak, tarımın gereği olarak çiftçi yaşamında doğan artı zaman kültürel ilerleme için fırsat sunar. Sosyokültürel antropolojideki genel eğilim bu fırsatı uygarlığın temeli olarak görür ve (Marksizim ve)anarko-primitiv ekol gibi eleştirel okullar da sömürünün ve sınıf çatışmasının temelini burada arar. Bu yüzden eleştirel yaklaşımlar avcı-toplayıcı üretime dayalı hayat tarzını tarım toplumlarına göre daha özgür olarak görür hatta tarihin orijinal libertenyenleri olarak kabul ederler(Mayor,2013). Tarım-tipi üretimin yarattığı üretime dayalı tabakalaşmanın sosyal sınıfların doğmasında etkisi olduğu açıktır ancak tek başına üretim sürecine dayalı tabakalaşma değil aynı zamanda iktidar kullanımı ve sosyopolitik örgütlenmeye dayalı tabakalaşmanın da bu süreçte etkisi vardır. Tarıma dayalı karmaşılaşan üretim süreçleri, insan gücüne olan ihtiyacın dönüşümü, Durkheimci anlamda dayanışma biçiminin dönüşümü ve Marksçı anlamda meta üretimi emek uzmanlaşmayı ve sosyal iş bölümünü artırır ve toplum bir kısmı üretim sürecinden koparak iktidar kullanımında tam zamanlı olarak görev almaya başlarlar. Yani ilk kez toplumda, bilinçli sosyal düzende, yöneticilik ve liderlik bir işe/mesleğe dönüşür.

Ancak tarım-tipi üretimin başka sonuçları da vardır.(Yukarıda tartışıldığı üzere)Karbonhidrat ağırlıklı diyet doğurganlık oranını ve çocuk emzirme sürelerini değiştirir ve bu da nüfusta dramatik bir artış yaratır. Benzer şekilde köy ve kentlerin insan yaşamı için doğanın vahşi koşullarına karşı korunak özelliği(Çatalhöyük örneğinde olduğu gibi bazen yerleşim yerinin kendisinin yapay bir korunağa dönüşmesi) nüfus artışını pozitif yönde etkiler. Bu yüzden şefliklerin nüfusu “1000 ila 10.000” arasında, devletler ise “10.000 ve üzerindedir”(sanayi-sonrasında milyonların üzerindedir) (bkz.Tablo:5) ve her ikisinde de Dunbar Sayısı ile sınırlanmış sosyal ilişki kapasitesinde birincil ve ikincil sosyalleşme alanlarının aşımı söz konusudur. Toplum, kişinin insan-türünün beyninin neokorteks büyüklüğünün birebir ve enformel sosyal ilişki kurabilmek için izin verdiği sayıdan fazla insanla sosyal ilişki kurduğu bir sosyal düzendir. Bu yüzden toplumdaki ilişkiler formeldir. Ancak sosyal düzen formunun değişmiş olması insanın nekorteks büyüklüğünü değiştirmede için milyonlarca insanla birlikte yaşayan toplumsal-insanın birincil sosyalleşme alanının büyüklüğü değişmez. Sadece bu alandaki insanlarla olan sosyal birlikteliğin “özü” değişir. Şefliklerde akrabalık ilişkileri sosyal birlikteliğin

özünü oluşturmaya devam etse de tek belirleyici değildir. Doğal sosyal düzendeki geçici statülerin kalıcılılaşmaya başlamasıyla birlikte bu statüler sosyal birlikteliğin içeriğine etki etmeye başlar. Şeflik toplumunda akrabalık ve kalıcı statüler hakimken, devletli toplumda sosyopolitik ve sosyoekonomik ilişkilere bağlı ortaya çıkan sosyal-sınıflar sosyal birlikteliğin özünü oluşturmaya başlar. Bu durum devletli toplumda kan-bağına dayalı birlikteliğin tamamen çözüldüğü anlamına gelmez; birkaç milyon nüfuslu bir topluma doğan kişi de aile, akrabalık, komşuluk gibi birincil-sosyalleşme alanlarına sahiptir ancak bu ilişkisellik toplumsal birlikteliğinin özünü oluşturmaz. (Devletli toplum bir veya birden çok etnisiteden meydana gelebileceği ve etnisitelerin de gevşek kan-bağı ilişkileri olarak bir tür soydaşlık olduğu unutulmamalıdır.)

Toplum sosyal düzen bağlamında doğadan ve doğal formasyondan kopuşu temsil eder. Değişen üretim tarzı, yaşam şekli, nüfus artışı, düzenin varoluş ve sürdürülme şekli(ve telosu) yönüyle toplum gerçek anlamda içgüdülerden bilince geçişin ifadesidir ve F.Tönnies'çi anlamda organik düzenin bilişsel düzene dönüşme halidir. Bu köklü değişim aynı zaman iktidar anlayışını ve iktidar kullanma biçimlerini de değiştirir. Bilinçli sosyal düzende kutsal-iktidar simbiyozunun sonucu olarak kutsal soyutlaşırken iktidar somutlaşmaya başlar ve doğal-iktidar aşıp bu simbiyoma dayalı yeni bir iktidar anlayışı doğar. Gerontokratik-hiyerarşiler ile prestij-hiyerarşileri arasındaki güç-dengesi yada büyük-adam tipi iktidar kullanımı yerine; merkezi, üyelerin geri kalanından kopmuş ve kalıtsallaşan bir iktidar türü ortaya çıkar. Bu dönüşüm ilk boyutu iktidarın meşruiyeti(ve kaynağı) ile ilgilidir. Doğal-iktidar, kaynağı doğa olan, doğal-seleksiyonun belirleyici olduğu ve doğal-eşitsizlikle şekillenen; yaş ve fiziki güç gibi biyolojik ölçütlere dayalı ve insan-türüne has olmayan bir iktidar şeklidir. Bilinçli sosyal düzende ortaya çıkan iktidar ise, kutsal-iktidar simbiyozuna dayalı, insan bilincinin tasarımı olan ve doğal iktidara göre kapsamı ve itaat ilişki biçimi değişmiş yapay bir iktidar formudur. Doğal iktidar içgüdüsel bir düzende yaşamsal ihtiyaçlarla sınırlıyken bilinçli sosyal düzendeki iktidar, B.Russel'in iktidar tanımında olduğu gibi "yaşamsal ihtiyaçları aşan arzuların karşılaması yönüyle" (1990[1938]:9-15) insan-türünün ayırt edici özelliğine dönüşür. Bilinçli sosyal düzen Weberci ussal-otoritenin (1947[1920]:328) doğduğu yerdir; iktidarın(doğal yada geleneksel değil) yasal ve rasyonel kaynağı olduğu sunusu, iktidarın içeriğini değiştirir.

Bilinçli sosyal düzendeki iktidarın ikinci boyutu, iktidarın kaynağının değişmesine bağlı olarak kapsamının da değişmesidir. Kaynağı insan zihni olduğu

için bu iktidar türü, doğanın canlı tür-varlıklara verdiği ve sosyal düzen bağlamında kullanılan güç olgusundan farklı olarak sadece insanlar ve sosyal ilişkiler üzerinde değil, fiziki mekan ve metafiziksel süreçlere de hükmeder. Bu iktidar türü B.Russell'ın ifadesiyle "ölü bir maddenin ve yaşamın insan dışındaki biçimleri üzerinde de etkili" (1990[1938]:35) olan bir kuşatıcılığa sahiptir. (Bir sonraki bölümde etnografik olarak temellendirileceği üzere) İktidara bu kuşatıcılığı veren kutsalla oluşturduğu simbiyozdur. Bir zümrenin genokratik ihtiyaçları yada bir kabiledaki büyük-adam sadece yaşayanlar üzerinde bir iktidara sahipken; bir şef veya kralın iktidarı ölüleri ve ruhları da içine alacak şekilde genişlemiştir ve sadece yaşamı değil ölüm-sonrasını da belirleyen/etkileyen bir otoriteleri(meşru iktidarlari) vardır.

Bilinçli sosyal düzende iktidarın kaynağı ve kapsamının değişiminin kaçınılmaz sonucu olarak iktidar kullanma biçimi ve kurumları da değişir. Bu bir anlamda, P.Clastres'çi bölünmüş-toplumdur yani yatay-iktidarın dikeyleşerek toplumun tamamından ayrışması halidir. Üretim süreçlerinden tamamen kopmuş ve iş bölümleri sadece hükmetmek(yönetmek) olan sosyopolitik tabakalar ortaya çıkar. Sosyopolitik örgütlenmedeki tabakalaşma iktidar ile toplumun üyelerinin ayrışmasına(bölünmesine) ve bu ayrışma üzerinde bürokrasi gibi ara-kurumların, kamusal-alan gibi sosyal düzlemlerin doğmasına sebep olur. (Başka bir tartışmanın konusu olmakla birlikte; MÖ.3.500lerde Mezopotamya'da ortaya esasen çıkan ilk devlet değil, ilk bürokratik-devlettir.) Doğal sosyal düzendeki geçici prestij hiyerarşileri, tam da avcı-toplayıcıların korktuğu biçimde (Auge,2010[1982]:34) bilinçli sosyal düzende kalıcı statülere dönüşür. Bu statüler sosyal ilişkilerin biçimini ve sosyal birlikteliğin özünü değiştirir. Hükümdarın belirlenmesi biyolojik katmanlarını kaybeder ve toplumun telosuna bağlı olarak normlaşır ve çeşitlenir(monarşi, aristokrasi, meritokrasi, demokrasi vb.). İktidar kullanımına bağlı olarak karar alma ve çatışma çözümleme mekanizmaları kurumsallaşır ve merkezileşir.

Değişen geçim stratejisi, yaşam tarzı ve iktidar kullanımına bağlı olarak bilinçli sosyal düzende mülkiyet anlayışı da değişir. Özel mülkiyetin genel olarak oluşmadığı, iktisadi hayatın özünü konsensüs-tipi paylaşmanın oluşturduğu, ekonomik ilişkilerin paylaşma ve hediyeleşmeye dayandığı ve iktidarın sosyoekonomik hayat üzerinde etkisinin olmadığı doğal sosyal düzenden farklı olarak; toplumda özel mülkiyet olgusu doğar, iktisadi hayatın özünü iktidara bağlı pay etme ve ekonomik ilişkilerin özünü ticaret oluşturur, iktidar sosyoekonomik

hayatın temel aktörüdür. Toplumda zenginliğin kaynağı doğa olmaktan çıkar, tarım-tipi üretimle birlikte insan-üretimi meta zenginliğin birincil kaynağına dönüşür ve bu da mülkiyet anlayışını değiştirir; esasen insanın mülkiyeti kavrama biçimini değiştirir. Doğada avlanan bir hayvanın yada toplanan bir meyvenin varlığı bir mülkiyet olarak kabul edilmez; edilse bile bu mülkiyetin kaynağı sorgulanmaz. Grubundan yirmi adım uzaklaşan avcı-toplayıcının gidip kendi başına edinebildiği bir meta mülkiyet bağlamında sorunsallaşmaz ve doğadan elde edilen herşey takas değeri açısından bir özdeşlik ifade eder. Ancak insan-üretimine dayalı yeni geçim stratejisinde zenginliğin kaynağı doğa olmadığı için metanın mülkiyet sorunu da başlar. Tıpkı iktidar anlayışında olduğu gibi, doğal formundan kopan mülkiyet anlayışının dönüşümü özel mülkiyet(ve yoksulluk) kavramını yaratır. Bu yüzden M.Sahlins'in dikkat çektiği gibi yoksulluk mülkiyetin azlığı değil bir ilişki biçimidir ve bu yüzden toplumsal bir statü olarak uygarlığın icadıdır (1972:37). Toplumsal yaşamla ortaya çıkan özel mülkiyet sentetik ayrışmalar yaratır; ancak bunlar sosyal düzenin transformasyonun sebebi değil sonucudur. (Özel mülkiyetin doğuşunun J.J.Rousseau'da ve J.Locke'da olduğu gibi doğal-durumdaki bozulmayla mutlak ilişkisi tartışmaya açık bir konudur.)

Doğal ve bilinçli sosyal düzenlerdeki temel fark zenginliğin kaynağının doğa olmaktan çıkmasına dayanır, bu durum mülkiyet anlayışını değiştirdiği gibi iktisadi yaşamı ve ekonomik ilişkilerin özünü de etkiler. Her iki düzen türünde de iktisadi hayatın temel ilkesi olan "sınırlı kaynakların sınırsız ihtiyaçlara göre bölüşülmesi" değişmez ancak bölüşme yöntemleri ve aktörleri değişir. Doğal sosyal düzende kaynakların grup üyelerinin ihtiyaçlarına göre konsensüs-tipi paylaşımı söz konusu iken, bilinçli sosyal düzende bu kaynaklar ihtiyaçlar arasında iktidar eliyle pay edilir. Paylaşmada iktidarın dışsal-müdahalesi zamanla paylaşma biçimlerini normlaştırır. İktidar eliyle yürütülen bu normatif paylaşırma(ve zenginliğin ikincil dağıtımı) ile iktidarın doğal sosyal düzendeki iktisadi hayattaki pasif konumu değişip bu sürecin bir tarafına dönüşür ve bunun sonucunda iktidara ait bir mülkiyet oluşur/irikir. Bu mülkiyetin özünü ise üyelerin kendi mülkiyetinden iktidara verdikleri pay olarak vergi oluşturur. Vergi vermenin köken itibarıyla iktidarın teratoryal egemenliğiyle de doğrudan bir ilişkisi vardır çünkü iktidar toprağın hakimi olarak bir anlamda fiziki mekanı üyelerine kiralar ve üyeler bu sosyopolitik örgütlenme ve fiziki mekan içinde yer almanın mülki bedelini öderler. İktisadi hayattaki bu değişimlere bağlı olarak bilinçli sosyal düzende ekonomik ilişkiler de değişir. Takas ve hediyeleşmenin esas

olduğu doğal sosyal düzendeki ekonomik ilişkilerin yerini ticaret alır ve iktidar bu yeni ilişkinin de tarafı ve belirleyicisi olur.

Ancak antropolojik olarak zümre-kabile tipinden şefliğe geçişte, doğal sosyal düzendeki mevcut ekonomik ilişkilerin dönüşümünü açıklayan şefliklere özgü önemli bir gelenek vardır: *potlaç*(*potlach*). Kökeni Kuzey Amerikalı Chinhook kabilesine dayanan ve birçok yerel halkta görülen potlaç köken itibariyle değiş-tokuşa ve armağana dayalı bir tür şenliktir (Mauss,2002[1925]:6-8). Yılın belirli dönemlerinde yapılan potlaçta sosyal düzenin tüm üyelerinin ortak üretimi(yada tedariki) olan yiyecekler yenilir ve karşılıklı hediyeleşmeler olur. Potlacın temelinde zenginliğin küçümsendiği mülkiyet birikimini engelleme amacı yatar ancak iktidarın kurumsallaşmaya başladığı sosyopolitik örgütlenmelerde bu şenlikler, iktidarla üyeler arasında bir sosyoekonomik ilişki biçimine dönüşür. Bu yüzden potlaç esas itibariyle şeflikle ilgili bir gelenektir (Barnett,1938:350). Şeflikle birlikte iktidar ile üyelerin arasında ayrışma ve iktidarın üyelerin tamamından kopup bir merkezde toplanması ile; potlaç iktidarın mülkünün, düzenli olarak üyelerin tamamına hediye vermeye zorlanarak yağmalandığı(talan edildiği) ve sonunda iktidarın mülksüz bırakıldığı sosyoekonomik bir ilişki biçimine dönüşür. Bu tören Türkçede *han-ı yağma*(yada talan) olarak da bilinen gelenekle benzerdir.³³ Bu yönüyle potlaç, iktidarın üyelerin geri kalanından ayrıştığı ölçüde, iktidarın mülkiyet birikimini engellemek için bir tür “iktidarı mülksüzleştirme” enstrümanına dönüşüerek; doğal sosyal düzenden bilinçli sosyal düzene geçişte iktidarın sosyoekonomik hayat üzerindeki değişen konumunu açıklaması için, şefliklere özgü sıradışı bir uygulamadır. Devlet tipi iktidar kullanımı biçimlerinde bu gelenek görülmez ve bunun yerine iktidarın kendine özgü mülkiyet alanı(hazine ve maliye) oluşur.

Toplumda tarım-tipi üretim tarzının dolaylı etkisi ile emek uzmanlaşmanın yoğunlaşması ve sosyal iş bölümünün artışı üretim tarzı içinde tabakalaşma yaratır. Bu tabakalaşma değişen mülkiyet ve iktidar anlayışı ile iktisadi ve ekonomik ilişkilerle birleştiğinde, bilinçli sosyal düzende kişiler ve gruplar arasında *sosyal sınıflar*(*social-class*) doğar. Bu sınıfların doğmasında iktidarın iktisadi ve ekonomik hayatta egemen hale gelişinin etkisi vardır. Toplumdaki mülkiyet farkının yaratıcısı iktidardır (Hume,1965[1738]:402). Ancak sınıflı yapı toplumun gerek-şartı değildir,

³³ Türklerdeki toy geleneği de bir tür talan yada han-ı yağmadır. Türkçe'deki “yiğitlik vurmakla ağalık vermekle olur” atasözünün önermesinde de bir tür han-ı yağma anlayışı olduğu söylenebilir.

özellikle devletli toplumlarda sosyopolitik ve sosyoekonomik örgütlenme biçimine bağlı olarak yaygın şekilde görülür. Sosyal sınıflar toplum kaynaklı bir eşitsizlik yaratır ve (Markist teorideki detaylarına girilmeden) bu eşitsizliğin tarihin vis a tergo olduğu olduğu düşünün yaygın bir görüş antropolojide de hakimdir. Ancak konumuz açısından bu eşitsizliğin bir diğer anlamı, sosyal düzendeki transformasyonun doğadan ve doğal formundan kopuşun ve başkalaşımın farklı bir çıktısı olmasıdır.

(Yukarıda tartışıldığı gibi) Doğal sosyal düzende doğal-seleksiyonun belirleyici olduğu doğal-eşitsizlik söz konusudur ve bu doğal sosyopolitik örgütlenme içinde meşru kabul edilebilir. Toplum, bilinçli sosyal düzen olarak, doğal eşitsizliğin sosyopolitik güce erişimdeki belirleyiciliğini yok ederken yeni eşitsizlikler yaratır ve bu eşitsizlikler sosyal sınıflar üzerinden görünür hale gelir. Toplum bir anlamda orman kanunlarının aşılmasıdır, yani (orman kanunu ile romantize edilen) doğal-seleksiyonun ve evrimsel-rasyonalitenin sosyal düzen bağlamında belirleyici olmaktan çıkarılmasıdır. Bu anlamda güçlü ve güçsüzün arasındaki sosyopolitik örgütlenme içindeki konumun farkı ve iktidara erişimde, doğuştan gelen özellikler üzerinde temellenen doğal-eşitsizliğin aşılmasının olumlu tarafları da vardır. Ancak toplum bu eşitsizliği bitirirken, diğer taraftan J.J.Rousseau'nun ifadesiyle (1761[1754]) yeni bir *yapay-eşitsizlik* yaratır. Bu yapay-eşitsizlik, sosyopolitik örgütlenme içindeki konumların ve iktidara erişimin belirlenmesinde toplumun kuruluşundaki telosun (ve teleokratik yapının) belirleyicisi olduğu yeni bir konumlanma biçimidir ve bu konumlanmada, kaynağı doğrudan sosyopolitik tabakalaşma olmayan (başka kaynakları da olan) sosyal sınıflar belirleyici durumdadır.

Toplumda insanlar toplumsal telosa olan yakınlıklarına ve sosyal sınıflarına göre sosyopolitik örgütlenme içinde konumlanır ve bu oranda iktidara erişir. Görünüşte kendini doğal-eşitsizliği bitiren bir yapı olarak sunan toplumun bireye oynadığı bir başka "uçkağıt" da yarattığı yeni yapay-eşitsizliklerdir. J.Rawls, doğa ve sosyalliği zıt olarak konumlandığı adalet kuramında "hak, özgürlük, refah" gibi olgular sosyal birincil değerleri oluştururken; "zeka, sağlık, enerji" doğal birincil değerleri oluşturur (2018[1971]:92) ve buna göre toplum doğal değerlere karşı kendi değerlerini üretir. Ancak bu üretilmiş değerler hem doğadan ve doğal-olandan kopuş anlamı taşıdığı gibi, hem de üzerine kurgulandığı dışsallığın içselleştirilmesi dayatmasıyla insanın doğal-özünde bulunmayan olguları insan toplumsal hayatının tabii bir parçasına dönüştürür.

Toplumun kuruluşundaki dışsallık sosyal normları da etkiler. Doğal sosyal düzenin nomokratik yapısında normların kaynağı içgüdülerle açığa çıkan evrimsel-rasyonalite iken; toplumun kurucu-rasyonalitesi ve yarattığı dışsal-nesnellik bilinçli normlar üretir. Bir açıdan sosyal normların düzenin telosuna göre yeniden üretilir ve bu kurucu-rasyonalite ile desteklenir. Bilinçli sosyal düzen olarak toplumda, telosun belirleyicisi kutsal-iktidar simbiyozu olduğu için, bu telos ve kurucu-rasyonaliteye dayalı üretilmiş sosyal normlar ahlakı(moraliteyi) oluşturur. Ahlakın sosyal düzendeki temel işlevi, parçanın telosa göre bütün kalmasını sağlamak yani düzenin sürdürülmesine katkı sağlamaktır. Toplum, üretilmiş normları olarak ahlakı insan yaşamına dayatırken, bir yandan da toplumsal telosla meşrulaştırılmasına gerek olmayan, iktidarın kurucu olduğu yasalar üreterek sosyal yaşamı çift yönden regüle etmeye çalışır. Bu açıdan yasa ve ahlak sosyal düzen bağlamında aynı kökten gelen aynı işlevleri olan olgulardır. Doğanın adaletsiz olduğunu düşünen Rawls, toplumla sağlanan adaletin insanların *orijinal-pozisyonları*'ndaki(origianal-position) bu doğal eşitsizliği “dezavantajlıların lehine” olacak şekilde yeniden düzenlediğini düşünür (2018[1971]:103). Ancak evrimsel-rasyonalitenin reddiyesi olarak toplumsal bilincin sağladığı adalet doğal-eşitsizliğin ortadan kaldırılmasından ibarettir; toplum yarattığı yapay-eşitsizlikleri yok etmez, zira bu eşitsizlikler toplumsal bağlamda bir adaletsiz olarak kabul edilmez. Ancak doğal sosyal düzen için de, örneğin bir avcı-toplayıcı için, toplumun ürettiği adalet anlayışı adaletsizdir. Dolayısıyla kurucu-rasyonalitenin evrimsel-rasyonaliteye göre irrasyonel olması gibi, toplumun ahlak ve yasa ile ortaya çıkan sosyal normları ve bunun sağladığı adalet duygusu da doğal sosyal için adaletsizlik ve eşitsizlikler yaratabilir.

Bilinçli sosyal düzende kutsalın konumu, kutsal-iktidar ilişkisiyle açıklanabilir. (İleride detaylı tartışılacağı üzere) Kutsal bilinçli sosyal düzende dine dönüşür. Din olgusu, antropolojik bir kategori olarak inanç-sisteminden farklı şekilde, kutsalın bilincinin kolektifleşmesinin ve kutsal deneyiminin sosyalleşmesinin en üst kurumu olarak bilinçli sosyal düzende ortaya çıkar. Bu anlamda dinin doğuşu ve toplum arasında bir korelasyon olduğu söylenebilir. Ancak(önceki bölümlerde de tartışıldığı üzere) bu Durkheim'in toplumsallaşma ile din arasında kurduğu ilişkiden farklı olarak, kutsal ve iktidarın simbiyotik ilişkisinin bir sonucudur ve ana öznelere toplum ve din değildir. Dinin toplumu yaratan bir özelliği olduğu söylenemez; sosyal düzen formlarının temel farklılığı(ve transformasyonun ana değişkeni) kutsalın dine, iktidarın devlete evriminden farklı olarak, kutsal ve iktidar simbiyotik ilişkisinin

görünür hale gelişidir. Bir anlamda dönüşümün temelini bu simbiyozun simbiyoteletik özelliği oluşturur.

Özetle; toplumsal hayatla değişen(üretim tarzı, yaşam biçimi, mülkiyet anlayışı, iktidar kullanımı vb.) ve ilk kez ortaya çıkan(sosyal sınıf, enformel ilişki, egemenlik, ülke, ordu, savaş vb.) olguların temelinde, içgüdüsel doğal sosyal düzenden bilinçli sosyal düzen formuna dönüşümün temel değişkeni olan kutsal-iktidar simbiyozu vardır. Kutsal-iktidar simbiyozunun tezahürleri bir değişken olarak ayrı ayrı bu kategorilerde görünür olmamasına rağmen, sosyal düzenin varoluşsallığını değiştirdiği için dolaylı olarak her birine etki eder. Benzer şekilde kutsal-iktidar simbiyozu toplumda ortaya çıkan tüm sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanma biçimlerinin(şeflik, devlet, konfederasyon, federasyon vb.) ayrı ayrı açıklayıcı şeması olmak zorunda da değildir. Bu yüzden devlet, kutsal-iktidarın simbiyozunun düzen bağlamında görünür olduğu bilinçli sosyal düzen olarak toplumda ortaya çıkan bir tür sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanma biçimi olarak ele alınmalıdır. Esas olan devletin doğuşu değil, onun üzerinde olduğu sosyal düzen formunun sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı bağlamındaki temel değişimi ve karakteristiğidir.

Buraya kadar yapılan tartışmaların sonucu olarak antropolojideki yaygın kabulü ile düzen tiplerinin tarihsel olarak ortaya çıkışı, yerleşim şekli ve yaygın üretim tarzları şöyle özetlenebilir:

DÜZEN FORMU	DÜZEN TİPİ	ORTAYA ÇIKIŞI	YERLEŞİM	YAYGIN ÜRETİM TARZI
Doğal Sosyal Düzen	ZÜMRE	MÖ.100.000ler	Göçebe	Avcı-toplayıcı
	KABİLE	MÖ.12.000ler	Göçebe/Yerleşik	Avcı-toplayıcı / Tarım
Bilinçli Sosyal Düzen	ŞEFLİK	MÖ.4.500ler	Yerleşik	Tarım
	DEVLET	MÖ.3.500ler	Yerleşik	Tarım

(Tablo:6: Düzen formlarının antropolojideki genel kabullere göre tasnifi)

Antropolojideki yaygın bu kategorilerin sosyal birlikteliğin özü ve aidiyet kategorisi olarak farklı anlamları olabileceği kabile-şeflik tipi arasındaki ilişki de açıklanmıştı. Aidiyet kategorisi olarak değerlendirildiğinde kabileler varoluşu itibariyle zümreler-birliğidir ve nesep/klan soy-gruplarına dayanır; şeflikler varoluşu itibariyle birer kabiledir ve etnisiteler genişlemiş bir tür soydaşıktır. Bu yüzden bu

tipolojiler salt sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı kategorileri olarak değerlendirilmelidir ancak tek başına doğal ve bilinçli sosyal düzen ayrımını açıklamadığı da unutulmamalıdır. Bu sebeple, kutsal-iktidar simbiyozunun değişkenliğine dayalı doğal sosyal düzen ve bilinçli sosyal düzen(toplumsal form) arasındaki düzenin koşulları itibariyle farklar şu şekilde özetlenebilir:



Özellikler	Doğal Sosyal Düzen	Toplum
Yapısı	Kendiliğinden/Cosmos	Oluşturulmuş/Taxis
Varoluş Şekli	İçgüdü	Bilinç
Kurucu Bilinç Türü	Evrimsel-Rasyonalite	Kurucu-Rasyonalite
Causa Prima	Evrimsel-Rasyonalite	Kutsal-İktidar Simbiyozu
Vis a Tergo	Doğal-Seleksiyon	Kutsal-İktidar Simbiyozu
Telos	Evrimsel-Rasyonalite	Kutsal-İktidar Simbiyozu
Kutsal	İnanç-Sistemi	Din Kurumu
İktidar	Doğal İktidar	Bilinçli(yapay) İktidar
Kutsal-İktidar Simbiyozu	Tezahür Etmemiş	Tezahür Etmiş
İktidarın Meşruiyeti(Otorite)	Doğa	Kutsal-İktidar Simbiyomu
İktidarın Kullanımı	Doğal güç-dengesi	Kurumsallaşmış İktidar
Karar Alma	Konsensüs	Merkezi
Hükümdarlık/İktidar Kullanım	Genatokrasi	Çok-çeşitli
Özel Mülkiyet	Yaygın Olarak Yok	Var
İktisadi Hayatın Özü	Paylaşma	İktidarın Pay Etmesi
Ekonomik İlişkilerin Özü	Takas-Hediyeleşme	Ticaret
İktidar Sosyoekonomik Etkisi	Yok	Var
Düzenin Üye Kapasitesi	Beynin korteks sınırları	Beynin korteks sınırı üstü
Sosyal Birlikteliğin Özü	Kan-bağına dayalı	Kutsal-bağı / Toprak-bağı
Düzene Aidiyetin Temeli	İçgüdüsel/Aile Üyesi	Bilinçli/Persona
Sosyal İlişki Biçimi	Enformel	Formel
Sosyal Tabakalaşma	Yok	Var
Sosyal Sınıflar	Yok	Var
Eşitsizliğin Kaynağı	Doğa	Kutsal-İktidar Simbiyozu
Sosyal Normlar	Doğa/Doğal Seleksiyon	Kutsal-İktidar Simbiyozu
Sosyal Yaptırım	Teamül	Yasa
Çatışma Çözümleme	Gayri-resmi	Resmi
Statüler	Geçici	Kalıcı
Sosyal İş Bölümü	Yok	Var

(Tablo:7: Doğal sosyal düzen ve bilinçli sosyal düzenin düzen unsurları farkları)

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DOĞAL VE BİLİNÇLİ SOSYAL DÜZEN FARKI:

KUTSAL-İKTİDAR SİMBİYOZU

Bu bölüme kadar aralarındaki sınır çizilmeye çalışılan doğal sosyal düzen ve bilinçli sosyal düzenin farkı düzenin unsurları üzerinden detaylı olarak tartışıldı ve Tablo:7'deki genel özete ulaşıldı. Tezin 2.bölümünde teorik olarak tartışılan kutsal ve iktidar simbiyotik ilişkisinin doğal sosyal düzen ve bilinçli sosyal düzen arasındaki farkı oluşturduğu (tezin 3.bölümünde) önerildi. Bu bölümde ise kutsal-iktidar simbiyozunun doğal ve bilinçli düzen arasındaki temel fark olduğu önermesi, bilinçli sosyal düzenin kuruluşunda kutsal-iktidar simbiyozu ve sosyal düzenin transformasyonunda kutsal-iktidar simbiyotelesisi olarak iki aşamalı şekilde ele alınacaktır. Bilinçli sosyal düzenin kuruluşunda kutsal-iktidar simbiyozu tartışması kendi içinde; (1) simbiyozun bilinçli sosyal düzenin bilinci olması, (2) simbiyozun kutsal ağırlıklı tezahürleri sosyopolitik örgütlenme ve din kurumunun evriminde görüngüleri ve (3) simbiyozun iktidar merkezli tezahürlerinin iktidar kullanımı ve devlet kurumunun evriminde görüngüleri yönüyle üç aşamalı olarak yapılacaktır. Sosyal düzenin transformasyonunda kutsal-iktidar simbiyotelesisinin varlığı tartışması ise Göbeklitepe örneği üzerinden yapılacak ve Göbeklitepe kutsal-iktidar simbiyozunun sosyal düzen bağlamında tezahürlerinin görünür hale geldiği bir arkeolojik delil olarak tartışılacaktır.

Doğal ve bilinçli sosyal düzen formlarını birbirinden ayıran temel değişken kutsal-iktidar simbiyozudur; yani toplumun ortaya çıkışı için sunulan ve doğal sosyal düzen ile toplumun temel farkı olarak öne sürülen diğer tüm değişkenler olmaksızın da, bilinçli sosyal düzen olarak toplum kurulabilir ancak köken itibarıyla kutsal-iktidar simbiyozunun belirleyicisi olduğu bir sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımına dayanmayan bir toplum olamaz. Başka bir ifadeyle doğal sosyal düzenden farklı olarak adına toplum denilen sosyal düzen formunun temel değişkeni devlet, yerleşik hayat ve/veya tarım-tipi üretim değildir. Bu tezin temel dayanağı, (1) antropoloji ve arkeolojideki mevcut kategorilerin üzerinden üretim-tarzı ve yerleşik hayata geçişin sosyal düzenin transformasyonu için evrensel açıklayıcı şema olmadığını ortaya konulabilmesi ve (2) kavramsal sınırları bu tartışmadan bağımsız şekilde (ve önce) çizilen bilinçli sosyal düzen olarak toplumun kökeninde kutsal-iktidar simbiyozunun

tezahürlerinin görünür hale geldiğini antropolojik ve arkeolojik olarak delillendirilebilinmesidir.

Modern insan davranışının gelişiminde demografik veya geçim temelli değişikliklerle etkisi yadsınamaz bir gerçekliktir (McBrearty&Brooks,2000; Marean vd.,2007; Powell vd.,2009; Premo&Khuln,2010) ancak sosyal düzenin dönüşümünde nüfusun tek başına bir değişken olmadığı hatta sosyal dönüşümün bir sonucu olduğu bir önceki bölümde tartışılmıştı. M.Harris'in karbonhidrat ağırlıklı beslenme ve doğurganlık arasındaki ilişkiyle (2018[1977]:35-36) hakim üretim tarzı ve nüfus arasındaki ters bir korelasyon olduğunu ortaya koyması göstermektedir ki; insan-türü artan nüfusu doyurmak için tarım-tipi üretime geçmedi, tarım-tipi üretime geçtikten sonra nüfusta dramatik bir artış yaşandı. Sosyoloji ve antropolojideki yaygın görüş, özellikle Marksist düşüncenin etkisiyle, üretim tarzındaki dönüşümün ve yerleşik hayata geçişin sosyal düzenin transformasyonun temel değişkeni olduğunu varsaymaktadır. Bu dönüşüm Neolitik Çağ ile birlikte yaşandığı için, sosyal bilimlerde bu çağın sonuçlarının abartılı genellemesine dayanan bir *neolitik takıntı* olduğu söylenebilir. Ancak Göbeklitepe örneğinde olduğu gibi (bir sonraki bölümde arkeolojik olarak delillendirileceği üzere) üretim biçimi ve ilişkileri ve yerleşik hayata geçiş sosyal düzenin tek açıklayıcı şeması değildir. Toplum ve sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımının en üst belirleş biçimi olarak kabul edilen devlet, yerleşik hayat ve tarım-tipi üretimle doğrudan bağlantılı değildir. Geçim stratejisi olmayan devletin de; göçebe bir toplumun da (topluluk değil) varlığından söz edilebilir. Bu yüzden neolitik takıntıdan kurtulup, devletin üzerinde doğduğu bilinçli sosyal düzen olarak toplumun evrensel açıklayıcı şeması bu maddi koşullardan bağımsız olarak; kutsal-iktidar simbiyozunda ve onun sosyal düzen bağlamında tezahür eden görüngülerinde aranmalıdır.

Kutsal ve iktidar *ordinatio ad unum* olarak toplumda görünür hale gelir. Bilinçli sosyal düzenin bilinci, kurucu-rasyonalitesi ve telosu kutsal-iktidar simbiyozu tarafından şekillenir. Toplum, kutsal-iktidar simbiyozunun sosyal düzen bağlamında tezahürlerinin görünür olduğu bir sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı biçimidir; fakat bu, (önceki bölümde de tartışıldığı üzere) doğal sosyal düzende kutsal ve iktidarın simbiyotik bir ilişki içinde olmadığı anlamına gelmez. Bu simbiyoz ancak tezahürleri üzerinden kavranabilir olduğu için, bu tezahürlerin (birkaç istisna dışında) neredeyse tamamının toplumda var olması; toplumla kutsal-iktidar simbiyozu arasında kurulan nedensellik ilişkisinin temelini oluşturur. Kutsal-iktidar

simbiyozunun tezahürleri kutsal-merkezli ve iktidar-merkezi olmak üzere iki temel şekilde tespit edilebilir; simbiyozun kutsal ağırlıklı görüngüleri bilinçli sosyal düzende sosyopolitik örgütlenme bağlamında ve din kurumunun evriminde; iktidar ağırlıklı görüngüleri ise bilinçli sosyal düzende iktidar kullanımı bağlamında ve devlet kurumunun evriminde tespit edilebilir.

4.1 BİLİNÇLİ SOSYAL DÜZENİN KURULUŞUNDA KUTSAL VE İKTİDAR SİMBİYOZU

4.1.1. Toplumun Kurucu Bilinci Olarak Kutsal-İktidar Simbiyozu

Kutsal insan-türünün ayırt edici bir özelliğidir, (önceki bölümlerde tartışıldığı gibi) bazı hayvan türlerinde ritüelistik davranışlar gözlemlense de; kutsalın varlığı evrimin bugünkü konumu itibariyle hala insan-türüne özgü bir sorunsaldır. Ancak düzen nosyonu insan-türünün ayırt edici özelliği değildir; doğada birçok canlı içgüdüsel olarak bir sosyal düzen içinde yaşar ve bu yönüyle düzen, varlığın zorunlu bir şartı olarak tüm türlerde belirir. Kutsalın sosyal düzen bağlamında ayırt edici yönü ise, iktidarla simbiyotik bir ilişki içinde içgüdüsel sosyal düzeni bilinçli sosyal düzene dönüştürmesi ve iki düzen formu arasındaki farkı teşkil eden simbiyozu oluşturmasıdır. Dolayısıyla kutsal ile düzen nosyonu arasında doğrudan varoluşsal bir ilişki kurulamaz ve tek başına kutsal (iktidarla simbiyoz oluşturmadan) içgüdüsel-bilinçli sosyal düzen ayırımında temel değişken olarak da kabul edilemez. Ancak kutsal ile insan sosyal düzeni arasında (varoluşsal olmayan) bir ilişki vardır. (Önceki bölümde tartışıldığı gibi) Hem doğal sosyal düzende hem bilinçli sosyal düzende kutsal vardır ve (kurumsallaşma düzeyine bağlı olarak) inanç-sistemi ve din şeklinde görünür hale gelir. Ancak doğal sosyal düzenin oluşmasını ve insanın bunun bir parçası olmasını sağlayan temel değişken doğal-seleksiyon ve evrimsel-rasyonalite olduğu için; insan diğer tüm canlılarla benzer koşullarda doğal sosyal düzenin parçası olur ve doğal sosyal düzenin varoluşu diğer tüm canlı türlerinin sosyal düzenin varoluşuyla aynı prensiplere dayanır. Bu yüzden içgüdüsel sosyal düzen ile kutsal arasında varoluşsal bir ilişki olduğu söylenemez; keza iktidarla simbiyotik ilişki içinde olmadan bilinçli sosyal düzen ile de kutsal arasında varoluşsal bir ilişkiden söz edilemez. Ancak kutsalın sosyal düzen bağlamındaki temel ayırt ediciliği, sadece insan-türünün sosyal düzeninde bir unsur olarak kutsalın var olmasıdır.

Kutsalın varlığı insan sosyal düzeninin(düzenin her iki formunun), M.Sahlins'in primat ahlakı olarak (1960) ve C.Boehm'in primat tarzı otorite(2001)

olarak işaret ettiği insan-olmayan sosyal düzenlerle ayrışmasının temel sebebidir. Doğal sosyal düzende tek belirleyici olmamakla birlikte, kutsal sosyal normları ve prensipleri belirler. Bu yüzden kutsalın, varoluşsallığında bir etkisi bulunmayan bu düzen formunda belirleyiciliği, düzenin sürdürülmesinde görünür hale gelir. Radcliffe-Brown “ilkel” insanın bizim anladığımız şekliyle doğal hukuk tarafından değil ahlaki yada ritüel hukuku tarafından yönetilen bir sosyal düzen içinde yaşadığını söyler (1952:130) ve bu yüzden sadece “ilkel zihin” değil insana dair tüm fenomenler kutsal etrafında açıklanabilir (1952:130). R.R.Marett’e göre ise din “ilkel” insanın sosyal varlığının merkezindedir ve din olmaksızın insan da kavranamaz (1932:6). Bu iddialı önermeler, kutsalın kurumsallaşma düzeyini inanç-sistemi ve din olarak ayırt etmeksizin, kutsalın insan sosyal düzenindeki (kurucu değil) yürütücü gücüne işaret etmektedir. Nitekim kutsalın sosyal norm ve prensipleri belirleyerek var-olan düzenin sürdürülmesindeki etkisi; en başta kutsalın insan zihninde varoluşun bilinci olarak kavranmasıyla alakalıdır. Ancak doğal sosyal düzende kutsalın özünde taşıdığı bu bilinç, sosyal düzen bağlamında kurucu-bilince dönüşmemiştir fakat verili düzenin kavranışında ekili olmaktadır. Bu yüzden, dini semboller bütünü olarak gören C.Geertz, dinin(en genel anlamda sosyalleşmiş kutsalın [doğal sosyal düzen bağlamında inanç-sisteminin]), “varoluşun genel düzenine ilişkin kavramlar formüle ettiğini” söyler (2006[1966]:4). Kutsalın ürettiği bu kavramlar, M.Sahlins’çi anlamda primat-ahlakının aşılması yönüyle doğal sosyal düzende kutsalın sosyal normların belirleyicisine dönüştürür ve C.Boehm’ci anlamda primat tarzı otoritenin aşılması yönüyle kutsal-iktidar simbiyozunun iktidar kullanımı(ve doğal iktidarın aşımı) bağlamında görünür hale gelmesini tetikler. Bunun için, oluşumu yönüyle değil ama sürdürülmesi yönüyle kutsal, insan sosyal düzeninin ayırt edici bir özelliği kabul edilebilir.

Kutsalın varoluşun genel düzeniyle alakalı boyutu, sosyolojik metodun odaklandığı gibi, düzenin sürdürülmesinde kutsala temel bir işlev yüklemiştir. Düzenin yaratıcısı olmadığı durumda bile kutsalın sosyal normların belirleyicisi olması, insanın anlam arayışının bir sonucu olarak ortaya çıkışıyla bağlantılıdır. Kutsal varoluşa dair bir bilinç olarak kavrandığında, insan-türünün varoluşunun en temel özelliği olan sosyal düzenle de ilintili hale gelir. Çünkü kutsal bir anlam yaratacaksa bu ilk olarak insanın ikinci olarak düzenin varoluşunu açıklayıcı olmalıdır. Bu yüzden kutsal insanın ortaya çıkışında ve hayatta kalmaya devam etmesinde önemli bir rol oynar (Rapport,1971:42). İnsan yaşamına dair her olgunun

kutsalla açıklanabilir olması veya insana ve düzene dair her detayın kutsalın konusu kabul edilmesi, kutsalı varoluşu kuşatıcı bir hale getirmiştir. P.Winch'e göre ister barbar olsun ister medeni tüm insan toplumlarında üç unsur mutlaka vardır; bunlar din, evlilik akdi ve ölü gömme geleneğidir (1964:324). Her üç unsur da doğrudan kutsalla ilgilidir, çünkü kutsal insan varoluşunun tüm aşamalarında açıklayıcı bir şema olarak belirir; bu yüzden din kurumu insan hayatının her aşamasında belirleyici olmaya çalışır ve yine bu sebeple kutsal sosyal düzenin sürdürülmesinde etkilidir. Kutsal sosyal düzene süreklilik katar ve kolektifleşen bilinç ve deneyim olarak dine dönüşmesiyle, sosyal düzene kattığı bu süreklilik düzenin belirleyicisi/kurucusu konumuna geçer.

Kutsalın doğal sosyal düzen içindeki varoluşsal ikincil konumu, bilinçli sosyal düzen olarak toplumda birincil niteliktedir. İktidarla simbiyotik bir ilişki içinde kutsal, toplumun kurucu-bilincine dönüşür. Kutsal, toplumsal bağlamda yaygın olarak dine kurumsallaşmıştır ancak din ve toplum, tıpkı devlet ve toplum gibi eşanlı değildir. Kutsal doğal sosyal düzende yaygın olarak inanç-sistemi şeklinde görünür olduğu gibi, toplumda yaygın olarak din şeklinde görünür. Tıpkı Durkheim gibi kutsalı bir davranış kategorisi olarak gören (ve sosyal işlevine odaklanan) W.E.Paden (Kuşçu,2011:181) kutsal ile düzen arasındaki ilişkiye odaklanır ve *kutsal düzen*(sacred order) nosyonunu önerir (2000b). Paden, *mana modeli* ile kutsal düzen nosyonunu ikiye ayırarak (2000b:207) kutsalı “bireyin ve topluluğunun yaşamının bağlı olduğu her sistemde” bir yapılandırma-gücü(structuring force) olarak tanımlar (2000b:221). Buna göre kutsal düzeni, din olgusundan daha geniş bir alan olarak dinin de içinde doğduğu bir alandır ve esas olanın kutsalın “yapılandığı” düzenin kendisidir (Paden,2000b:221). Kutsal düzen nosyonu, kutsalın sosyal düzenle ilişkisini toplumsal bağlamdan daha geniş bir şekilde ele alması ve dini kutsalın düzenle olan ilişkisinin sonucu(ardılı) olarak görmesi yönüyle önemlidir. Buna göre din olgusu, kutsalın bir kurumsallaşma düzeyi olarak, bir sosyal düzen kategorisi olan toplumla varoluşsal bir ilişki içinde değildir. Başka bir deyişle kutsal-iktidar simbiyozunun bilinçli sosyal düzenin kurulmasındaki etkisi, kutsalın dine kurumsallaşmış olmasıyla bağlantılı değildir; tıpkı iktidar kullanımı kategorisi olarak devletin toplumla eşanlı olmadığı gibi.

“Din toplumsaldır” diyen Durkheim (1964[1915]:423) dini toplumsallıkla eşanlılığa indirir ancak toplum ve din arasındaki neden-sonuç ilişkisini tersten kurgular. Durkheim’da dinin tek işlevi sosyal yapıya süreklilik katmasıdır

(Philips,2001:238) bu yüzden dinsel-olan her şey bir bakıma toplumsaldır ancak toplumsal olan her şey dini değildir. Dayanışmanın toplumsallığın kökenindeki yerine vurgu yaparken; Durkheim dayanışmanın başlangıçta dinsel bir organizasyon olduğunu söyler (1960[1893]:11) çünkü bu dinsellik toplumsallığa hizmet etmektedir. Ancak toplum bir kere ortaya çıktıktan sonra, tıpkı dayanışma olgusunda olduğu gibi, dinsellik de toplumsallığa göre ikincil plana düşer. Durkheim’cı yaklaşımda toplum doğanın insanı yarattığı biçim olarak en genel anlamıyla “insan sosyal düzeni” demektir (1982[1895]). Ancak Durkheim için bile toplumsal yapıların(segmentlerin) dönüşümüyle(1982[1895]:113). dinin kurumsallaşma düzeyi arasında bir ilişki vardır ve din bu dönüşüme paralel olarak gelişmişlik düzeyi farkları gösterebilir.

Esas olan Paden’ci yaklaşımda olduğu gibi kutsalın düzenle ilişkisidir ve/fakat bu ilişki (Paden’de olduğu gibi) sadece kutsalın düzen içindeki işleviyle alakalı değildir; aksine düzenin varoluşsallığı boyutuyla ilgilidir. Kutsalın doğal sosyal düzende düzenin sürdürülmesi yönüyle oynadığı işlev, Durkheim-Paden sentezinin kavrayış biçimiyle açıklanabilir ancak kutsalın bilinçli sosyal düzendeki rolü, sadece Durkheimci anlamda toplumsallığa hizmet etmesiyle bağlantılı değildir. Bu yüzden sosyal düzenin sürdürülmesi itibariyle (Durkheim’cı anlamda) “din toplumsaldır” (ve doğal sosyal düzende “kutsal sosyaldır”) ancak kutsalın bilinçli sosyal düzenin varoluşuyla ilgili konumu itibariyle düşünüldüğünde “toplumsal olan dinidir” demek daha doğru bir genelleme olacaktır.

İçgüdüsel sosyal düzen “doğal” iken, bilinçli sosyal düzen olan toplum “kutsal” bir nitelik taşır. Çünkü esas olan doğa-kutsal ikilemidir; her toplumda doğal(naturalist) ve tinsel(sipiritualist) kavramsallaştırmalar vardır (Radcliffe-Brown,1952:130) ve bu kavramsallaştırmalar birbirinden ayrı alanları oluşturur. Doğaya dayanan sosyal düzen içgüdülerle oluşurken; kutsala dayanan sosyal düzen bilinçle kurulur ve bilinçli sosyal düzen olarak toplumun kurucu-bilinci kutsal-iktidar simbiyozudur. Kurucu-bilinç bu simbiyozun tezahür ettiği ilk zemindir çünkü doğal sosyal düzen ile toplumu ayıran temel fark iki düzenin varoluş şekliyle alakalıdır. (Önceki bölümde tartışıldığı gibi) Kutsal, insan hayatında varoluşsal bir bilinç olarak ortaya çıkar ve bu yüzden inançtan önce bir kavrayış sorunu olarak gelişir. Çünkü M.Eliade’in tespit ettiği gibi, gerçek ve anlamlı bir dünya bilinci kutsallığın keşfiyle yakından ilişkilidir (Yıldırım,2009:81). Doğal sosyal düzende insanın varoluşuyla bağlantılı olarak ortaya çıkan bu bilinç ve kavrayış zamanla sosyal düzenle (hatta en

genel anlamda düzen sorunuyla) bağlantılı bir hal alır. Çünkü düzen varlığın zorunlu bir koşulu olarak insanın varoluşu kavrayışındaki temel meselelerden biridir ve varoluşa dair tutarlı açıklamalar üreten kutsal, insanda bilinç ve deneyim olarak anlam ve fayda üretmeye devam ettiği ölçüde kolektifleşerek düzenin tamamına uyarlanabilir hale gelir. İnsanın, doğal sosyal düzenin oluşumundaki dışsal-müdahalesizliğin sonucunda düzen karşısındaki edilgen konumunu, kutsalın yarattığı bilinçle etken konuma dönüştürebileceği yeni bir düzen inşası; oyunun kurallarını doğanın değil (insanın onu ve ötesini[metafiziksel-olanı] kavrayış biçimi olarak) kutsalın belirlemesinden geçer. Bu, insanın sosyal düzen karşısındaki konumunun değişmesi ve içgüdüsel olarak değil bilinçli(tercih edilebilir ve kasti) olarak aidiyet kurulabilecek insan-üretimi yeni bir gerçekliğin inşa edilmesi demektir. Kaçınılmaz olarak bu aynı zamanda, insanın doğa karşısındaki konumunun da değişmesi demektir ve (Göbeklitepe örneğinde tartışılacağı üzere) insan-türü doğa karşısında maddi koşulları değiştiği için bu bilince sahip olmaz; bu bilince sahip olduğu için maddi koşullarını da değiştirebilir.

Kutsalın dine kurumsallaşmasındaki en temel faktör, içinde barındırdığı anlam ve faydanın sosyalleşmesi yani düzen bağlamında görünür hale gelmesidir. Çünkü kutsalın kendini nesnelerde ifşa etmesinden çok dünyanın biçimlenmesindeki rolü esastır (Paden,2000:183). Bu yüzden kutsal tek başına sosyal düzenin sürdürülmesinde işlev görüp düzene süreklilik katabilirken; ancak iktidarla simbiyotik bir ilişki içinde olduğunda(ve olduğu sürece) sosyal düzenin kurucu unsuruna dönüşebilir. Nitekim doğanın düzenine karşı insanın düzeni ancak kutsalın kurucu-bilince dönüşmesiyle mümkün olmuştur. Bu yüzden W.E.Paden ifadesiyle, “biz toplumuz” fikrinde din sadece üretilen bir şey değil aynı zamanda üreticidir (2008[1992]:67); hatta dinin üretiminin bu süreçle köken itibarıyla hiçbir ilişkisi yoktur denilebilir.

Doğal sosyal düzenin causa priması evrimsel-rasyonalite olduğu için, kutsal-iktidar simbiyozunun yarattığı bilince dayalı yeni sosyal düzenin inşası bir anlamda evrimsel-rasyonalitenin reddedilmesi ve sosyal düzeni yaratan nedenselliğin insanın üreticisi olduğu bir gerçeklik zeminine oturtulmasıdır. Bu durumun düzenin sürdürülmesi açısından anlamı ise orman kanunları(doğal-seleksiyonun romantik ifadesi) yerine kutsalın kanunlarının seçilmesidir; yani doğal-seleksiyonun sosyal düzenin vis a tergo’su olmaktan çıkarılmasıdır. Bu yüzden toplumun kurucu-bilinci olarak kutsal-iktidar simbiyozunun sosyal düzen kurgusu

doğaya karşıtlık ifade eder, dolayısıyla toplumun inşası doğadan ve doğal-olandan kopuş anlamına gelir. Yine bu sebeple, bilinçli düzenin kurucu-rasyonalitesi evrimsel-rasyonaliteye göre irrasyoneldir çünkü kutsal doğaya göre irrasyoneldir.³⁴ Y.N.Harari'nin deyişi ile “*bir maymunu, ölümünden sonra gideceği maymun cennetindeki sınırsız muzla kandırarak elindeki muzı vermeye asla ikna edemezsiniz*” (2015[2012]:37) ama kutsalı olan insanı edebilirsiniz çünkü maymun evrimsel-rasyonaliteye göre yaşar; bilinçli sosyal düzendeki insan ise kutsal-iktidar simbiyozunun yarattığı bilincin rasyonalitesine göre yaşar. Dindar bir insan için cennetdeki muzlar için elindeki muzı vermek araçsal-rasyonalite olarak kabul edilebilir ancak bu örnek evrimsel-rasyonalite ile açıklanabilir değildir; zira hayatta kalmak için elindeki son muz o olabilir. Farklı bir örnek olarak, monarşilerde hanedan ailesine gösterilen saygının da bu tür bir irrasyonelite taşıdığı söylenebilir. Monarşilerde 50'li yaşlarda lordlar/paşalar çocuk yaşta tahta oturan bir monarkın elini öpüp hürmet gösterir, önünde boyun eğer. Doğanın belirleyicisi olduğu bir sosyal düzende bir insan biyolojik olarak üstün olduğu ve 30-40 yaş küçük bir çocuktan korkmaz, itaat etmez ve önünde boyun eğmez; ancak 19.yüzyılın çok-uluslu imparatorluklarında 13-14 yaşlarında tahta oturan monarklar bu saygıyı görmüştür. Çünkü bilinçli sosyal düzen bir düzen içinde yaşamının(müşterek-varoluşun) bilincini değiştirdiği için doğanın belirleyicisi olduğu hiyerarşileri de değiştirir ve yeni(doğaya göre yapay) hiyerarşiler yaratır. Bir avcı-toplayıcı için mantıksız kabul edilecek çoğu şey toplumsal bilinçte mümkündür. Dolayısıyla evrimsel-rasyonaliteden kopuş doğal-olanın (Marx'ın kavramıyla[Engels,1949:451]) *yanlış-bilincinin* oluşturmasıdır.

Toplumsal insan kurucu-bilincin evrimsel-rasyonaliteye göre irrasyonelliğinin farkındadır ancak doğal-seleksiyonun belirleyici olduğu bir sosyal düzende doğal-eşitsizliklerin kişinin hem doğaya karşı zayıflığı hem de sosyal düzen içindeki dezavantajlı konumunun ortadan kalkmış olmasının bedelini, bu irrasyonel yeni gerçekliğe inanmış görünerek öder. Bu yüzden bilinçli sosyal düzendeki birçok gelenek, insan sosyal düzeninin doğal kökenini hatırlatarak neden bu irrasyonelitenin kabul ettiklerini pekiştirme niteliğindedir. Han-ı yağma geleneğinde hükümdarın bir gecede mülksüz bırakılması sadece iktidar kullanımı bağlamında bölünmüş bir toplumda iktidar ile itaat edenler arasındaki konumlarına dayalı karşılıklı-çıkarın bir

³⁴ (Tezin 2.bölümünde tartışıldığı gibi) Kutsal, bir bilinç olarak doğup içselliğin-dışsallaşması yoluyla tinsel anlamlar yüklenerek insan zihninde ikincil-içselleştirmeye varoluşsalığın karşısında irrasyonelleşir.

göstergesi değildir. Aynı zamanda üyelerin doğal-olamayan biçimde iktidarın toplumdan ayrışmasına izin verişinin karşılığı olarak, hükümdarı, yine doğal-olmayan mülkiyetten arındırıp; iktidarın tüm toplulukta eşit ölçüde yatay olarak dağıldığı mülkiyet kavramının olmadığı doğal asıl öze bir hatırlatma anlamı da taşır. Diğer bir örnek olarak şeflerinin kutsal güçleri olduğuna inan Yukarı Nil'deki Latuka halkında sıradışı bir gelenektir. (Bir sonraki alt-başlıkta tartışılacağı üzere) Latuka halkı şefleri yağmur duası yapar ancak bunun sonucunda hasat olmazsa halk şefi öldürür (Frazer,1925[1890]:87). Halk kutsal olduğuna (yani kutsal-iktidar simbiyozunun şahsında tezahür ettiğine) inandığı yada böyle görüldüğü hükümdarları, han-ı yağmadaki gibi taleplerine karşılık veremediğinde, kutsallarını yok etme pahasına hükümdarı öldürür. Peki Latuka halkı hükümdarlarının gerçekten kutsal olduğuna mı inanıyor yoksa kutsala dayalı bilinçli sosyal düzen bağlamında kurucu-bilincin irrasyonelitesine geçici olarak göz mü yumuyor? Örnekleri çoğaltılabilecek bu gelenekler göstermektedir ki; toplum bir bakıma, bu irrasyonelliğin farkında olduğunu ama neden göz yumduğunu bu ve benzeri törenlerle kendine ve hükümdara hatırlatır. Bu da aslında, toplumun evrimsel-rasyonaliteye karşı yanlış-bilinç olarak kurucu-rasyonalitenin bilinçli yada bilinçsiz farkındalığını gösterir. (Belki de toplum-sözleşmesinin nicel kaynağı bu karşılıklılığa dayalı törenlerde yatıyor olabilir.)

Bilinçli sosyal düzenin kurucu-bilincinin doğadan uzaklaşmasının ve evrimsel-rasyonaliteye göre irrasyonellik ifade edişinin temelinde kurucu-bilincin dışsallığı sorunu yer almaktadır. İçgüdüsel olarak doğal sosyal düzenin parçası olmayı bırakıp bilinçle ait olunan ancak içgüdülere dayanmadığı için içsel olmayan kurgusal bir düzenin koşullarını kutsala göre belirlemek, kutsalın ikincil-içselleştirme sürecinde yüklendiği tinsel içeriğin sosyal düzen bağlamında kabul edilmesi demektir. Bunun kabulü aynı zamanda tinsel içerikle insan zihninde içselleşen kutsalın, doğal-olandan farklı bir gerçeklik olarak içsel olmadığının da onaylanması(dışsallığın teyidi) anlamına gelir. Çünkü kutsal daima doğal gerçekliğin düzeninden tamamen farklı bir gerçeklik olarak tezahür ettiği için (Eliade,1963[1957]:10) kutsalın gerçek mahiyeti bir tür (M.Gauchet'in ifadesiyle) dışsallık-odağı yaratır ve kutsala dayalı bir düzen tasarısı da kaçınılmaz olarak dışsallaşır. İçgüdüsel sosyal düzenin primat tarzı yaşamın sürdürülemediği noktada insana özgü koşullarla farklılaştığı ve bu farklılaşma kutsalın ayırt edici özelliğinden kaynaklandığı için; bilinçli düzenin inşasında doğada bulunmayan kutsal ve onun

dışsallığı idealize edilir. Çünkü içsel olan doğa ideal olan değildir ve kutsalın ifade ettiği dışsal-ideali sosyal düzen bağlamında taklit edebildiği ölçüde ideal olan mümkün kılınabilir. M.Gauchet'in dışsallığın-kurumsallaşması olarak tanımladığı bu süreç (2011[2000]:33-67), aslında dışsallıkla idealize edilen kurgusallığın içselleştirilmesi ve düzen bağlamında taklit edilmesidir.

Bilinçli sosyal düzenin kurucu-bilincinde, insanın içgüdüsel olarak asla kuramayacağı ve parçası olamayacağı, ancak kutsal bilinciyle keşfedilip anlaşılabilir olan, doğa-dışı ve bu yüzden ideal bir düzen tasarısının yatar. Bu tasarım temelde H.A.Rommen'in kavramsallaştırmasıyla bir *doğaüstü düzen*(supernatural order) (1998[1936]:xxxv) fikrine dayanır. Doğaüstü düzen kutsala dayalı dışsallığın sosyal düzen bağlamında idealize formudur. Bu dışsallığı idealize eden şey Y.N.Harari'nin ifadesiyle "tartışmasız doğruların, yaşamın ve evrenin anlamı insanüstü ezeli bir kanuna dayanıyor olmalı fikridir" (2016:235). Kutsala dayalı sosyal düzen kurgusunun dışsal kaynakları olması ve bu dışsallığın idealize edilmesi, yeni sosyal düzenin kurucu-bilincini oluşturur ve bu dışsallığın-kurumsallaşması olarak bilinçli sosyal düzen kurulur. Kutsalın kendini gösterme biçimleri dünyanın ontolojik temellerini oluşturur (Tuğrul,2010:64) ve bilinçli sosyal düzen bir tür kutsalın kendini gösterme biçimi olarak doğa karşısında ideal olanı inşa eder. Böylece sosyal düzen ortaya çıkışı itibarıyla doğaüstü düzenin bir taklidi ve toplum kutsalın ve sosyal düzenin kökeni olarak sunulan dışsallığın içselleştirildiği yere dönüşür.

Doğada, kutsal-iktidar simbiyozunun kurucu-bilincini oluşturduğu türden bir düzen söz konusu değildir; benzer şekilde tinsellik de doğayla özdeşleştirilebilir bir olgu değildir. (Bu yüzden kutsal doğada ve doğal-olanda ancak tezahür edebilir fakat asla özünü oluşturmaz.) Ancak her ikisi de bir numen olmasına rağmen; doğaötesi nesne ve sosyal düzen birbirinin gerçekliğine destek olur (Paden,1999:107). Var olmayan bir doğaüstü düzen esas alınarak idealize edilen dışsallığa benzeme çabası, yeryüzünde doğanın ürettiğinden farklı bir sosyal düzenin kurulmasını sağlar ve bu düzenin meşruiyet kaynağını oluşturur. Bu noktadan itibaren sosyal düzene dair tüm olgular, ideal dışsal düzenin birer yansıması olarak gelişir(veya böyle kabul edilir). Örneğin Antik Yunan mitolojisinde tanrılar pantheon'unda her tanrının yaşamla ilgili bir konudan sorumlu olması, toplumsal iş bölümünün dışsal ideal kökenini oluşturur. Tanrıların bile aralarında görev dağılımı varken insan sosyal düzeni iş bölümü olmadan sürdürülemez hale gelir. Benzer şekilde (bir sonraki bölümde tartışılacağı üzere) kült merkezlerinin

etrafına inşa edilen ilk şehirler, kutsalın tarif ettiği kozmosun bir yansımasıdır (Eliade,2014[1949]:361). Monoteist dinlerle birlikte, St.Augustinus civitas dei'sinde olduğu gibi, düzenin tanrısal bir lütuf olarak tanrının kurallarına göre kurulduğunda ideal olana erişilebileceği fikri de bir dışsal idealleştirmedir. Benzer şekilde üretim biçimleri ve ilişkilerindeki köklü değişimlerin de doğaüstü ideal düzenle açıklanabilir sebepleri vardır. Örneğin monoteist dinlerde tarım tanrılarının bir başı olarak kabul edilir (Tuğrul,2010:68) ve bu dinlere göre insanlığın ilk ataları olan Adem ve Havva cennette avcı-toplayıcı bir hayat yaşarlarken Tanrı Adem'i meyve toplamaktansa alın teri dökerek yiyeceğini kazanması için cennetinden kovar(Harari,2016:89) ve Adem yeryüzünde tarım-tipi üretime geçer. Avcı-toplayıcılar üzerinde etkili olamayan ancak çiftçilerin kurgu ağlarını genişleten Y.N.Harari'nin ifadesiyle "büyük tanrılara dair hikayelerin" (2016:166) özünü oluşturduğu daha karmaşık yapıları monoteist dinlerin tarım-tipi üretim yapanlar arasında kitlesel işbirlikleri kurmada etkili olmasının sebebi belki de budur.

Kutsala dayalı olarak doğaüstü düzenin zihinsel kurgusu sürecinde, idealize edilen dışsallığın da kaynağının insan zihni olduğunu unutmamak gerekir. Zira kutsalın ikincil-işselleştirmesine bağlı olarak sosyal düzen bağlamında kavranan dışsallık hayali bir odaktır. Esasen insanları ihtiyaçları olan sosyal düzenin şartlarını belirleyip, bu kez işini şansa(ve doğaya) bırakmamak için, bu şartlara göre bir doğaüstü düzen tasarısı yaratmış ve var olan arasında uzaklık bulunana bu tasarıya benzeşmeyi hedeflemiştir. M.Gauchet'in de işaret ettiği gibi, din ve devlet kurumları bu uzaklığın üzerinde kurulan köprüler olarak ortaya çıkmıştır. Modern antropolojinin dine bakışının özünü oluşturan "her topluluğunun taptığı dini kendi yarattığı ve tanrıya atfedilen yaratma eyleminin insandan kaynaklandığı" fikri (Guthrie,2000:225-226), kutsala dayalı ideal düzen tasarımının her toplumun sosyokültürel özgünlüğüne bağlı olarak çeşitlilik göstermesiyle teyit edilebilir. Benzer bir çeşitlilik dinler ve tanrılar arasında da görülebilir; MÖ.500lerde Yunan filozof Xenophanes'in "Etopyalıların tanrıları siyah ve düz burunluyken, Trakyalılarınki mavi gözlü sarışındı" tespiti (Harvey,1997[1995]:4) bu duruma iyi bir örnektir. Bu yaklaşım L.Feuerbach din eleştirisinin de özünü oluşturur (1881[1841]). Dinlerin asıl yaratıcısının insan zihni olduğu yaklaşımı, kutsal-iktidarın belirleyicisi olduğu doğaüstü düzeninin de insan tasarımı yönünü öne çıkarır. Ancak burada şerh düşülmesi gereken önemli bir ayrım söz konusudur: Bir toplulukta yerleşik kutsal fikrinin ortaya çıkışı ile dine kurumsallaşması ve buna dayalı bir doğaüstü düzen

tasarımının kurgulanması eşanlı değildir. Dolayısıyla her iki olgu da insan-üretimi olsa bile, kutsalın ve doğaüstü düzenin diyakronik olgular olması; kutsal-iktidar simbiyozuna dayalı bilinçli sosyal düzenin inşasında ihtiyaç duyulan olguların kutsalın içinde üretilerek dışsallık olarak idealize edilmesini mümkün kılmamaktadır. Kutsalın dogmatik yapısının sonucu olarak, bilinçli sosyal düzeni inşa edenlerin atalarının kutsal kurgularıyla sınırlı kalması, bilinçli sosyal düzenin irrasyonelitesini en baştan kabul etmek anlamına gelir. Bu irrasyonelite kabulünün yarattığı içsel çelişki kurucu-bilincin ortaya çıkışından sonra geçen her yüzyılda, toplumsallaşan birey için giderek artar.

Durkheim'in ifadesiyle "dinin anlatıma kavuşturduğu ortak ülkü toplumsal yaşam okulunda öğrenilir" (1995[1912]:425) yani kutsala dayalı olarak idealize edilen dışsallığın sonucu olan doğaüstü düzenin yansıması olarak kurulan bilinçli sosyal düzenin telosunu belirleyen kutsallık toplumda içselleşir. Başka bir ifadeyle habitus sadece toplumsallaşmanın değil kutsalın da içselleşmesi sürecidir çünkü kutsal-iktidar simbiyozu bilinçli sosyal düzenin kurucu-bilinci ve telosunu oluşturur. Toplumda doğan her insan, toplumu ve yerleşik kutsallığı eşanlı olarak özneleştirir. Bu yüzden her habitus bir bakıma *kutsal habitusu* (Karadeniz,2018:385) olarak nitelendirilebilir. Toplumda bireyleşen insanın, ayrı ayrı hem toplumu hem yerleşik kutsalı içselleştirmesine gerek kalmadan; toplumun kurucu-bilinci ve telosu olarak kutsallık toplumsallaşma görüntüsüyle bireyde aynı anda içselleşir. Bu yüzden din siyasal toplumsallaşma sürecinin bir faktörüdür (Sayarı&Bilgin,2013:116); esasen faktörlerin biri değil temel faktörüdür. Kutsal-iktidar simbiyozunun bilinçli sosyal düzende, habitusla yarattığı *kolektif bilinç* toplumsallıkla ve C.Jung'cu anlamda *kollektif bilinçaltı*(1958[1939]) ise bu toplumsallığa içkin dinle bağlantılıdır. Her toplumsallaşma, aynı zamanda o toplumun kurucu-bilincini oluşturan kutsala da bir mistik katılımdır. İnsan toplumun bireyi olurken yerleşik dinin cemaatine de dönüşür. Bu yüzden M.Eliade geleneksel toplumda insanı homo religiosus olarak tanımlar (1963[1957]:15).

W.James'in *bölünmüş-benlik*(divided-self) yaklaşımına göre bireyin "maddi, sosyal ve ruhsal" olmak üzere 3 parçalı benliği vardır ve din bu benliklerin birleşmesinde rol oynar (1902:166-177). Fakat James'in bu kuramında Durkheimci *homo duplex* kavramına ünlü Fransız yazar Alphonse Daudet üzerinden atıf yapması önemlidir (1901:167); zira Durkheim'in toplumsallık ve bireysellik arasındaki benlik ikilemine atıfla kullandığı homo duplex kavram, bireyin benliğinin

toplumsal bağlamla birlikte bölünüşüne dikkat çeker. Buna göre benliği bölen toplumun kendisidir; dolayısıyla din bölünmüş benliklerin birleştiricisi olarak bir anlamda habitusla aynı amacı gerçekleştirir; toplumsallığın içselleştirilmesine katkı sunar. Din, toplumsallığın dışsallığını bireysel içselleştirmede bir aracı olarak; en genel anlamda sosyal düzeni değil, bilinçli sosyal düzen olarak toplumun içselleştirilmesiyle ilgilidir. Zira içgüdüsel olarak oluşan doğal sosyal düzenin içselleştirilmeye ihtiyacı olmadığı ve bu düzen formunda habitus kavramının Bourdieu'cu anlamda geçerli olamayacağı yukarıda da tartışılmıştı. Dolayısıyla bölünmüş benliklerin birleştiricisi olarak dinin içselleştirilmesinde aracılık ettiği sosyal düzen içgüdüsel sosyal düzen olamaz; ancak içselleştirilmeye ihtiyacı olan toplumsallaşma olabilir. Bu anlamda din, “toplumun bireye oynadığı üç kağıdı” unutturmaya çalışan bir faktördür ve “kristalize” toplumun daha kolay hazmedilmesini sağlar. Bu yönüyle dinin(kurumsallaşmış kutsalın), düzen nosyonunda görünür olduğu boyutu toplumla(bilinçli sosyal düzen) bağlantılıdır.

Kutsal-iktidar simbiyozunun belirleyicisi olduğu toplumun kurucu-bilinci aynı zamanda bilinçli sosyal düzenin telosunu da oluşturur. Evrimsel-rasyonaliteye dayalı olarak doğal sosyal düzenin telosu; hayatta kalmak, üremek ve bunun için bir arada yaşamak gibi evrimi mümkün kılmak için gerekli asgari koşullardan ibaretken; bilinçli sosyal düzende kutsal-iktidar simbiyozu yeni ve doğal olmayan bir telos üretir. Bu telosa göre evrimsel-rasyonalitenin sonucu olan hayatta kalmak, üremek ve hatta bir arada olmak yalınkat amaçları bile vazgeçilebilir konuma gelir. Sosyal düzenin birincil varlık amacı olan müşterek-varoluşsallık bilinçli sosyal düzenin telosu olmadığı için, telosun düzenin kendisini aşan yeni bir boyutu ortaya çıkar. Bu yüzden, düzenin nihai amacının düzenin kendisinden daha önemli hale geldiği için, bilinçli sosyal düzen nomokratik değil teleokratik bir yapıdadır ve (önceki bölümde tartışıldığı üzere) sosyal normların belirleyicisi bu telos olduğu için, normların varlığı düzenin teleokratik yapısını değiştirmez(onu nomokratik kılmaz).

Bilinçli sosyal düzenin evrimsel-rasyonaliteye dayalı telosu aşması ve (buna bağlı olarak) telosu düzenin ontolojisinden daha önemli bir toplumsal ölküye dönüşmesi, bu telos için varlığın zorunlu şartlarını bile vazgeçilebilir kılmıştır. Örneğin bir avcı-toplayıcı av sırasında yada zümresinin geri kalanını korurken ölebilir ancak kutsalı uğruna ve onu mümkün kılmak için toplumun ürettiği irrasyoneliteye dayalı bir gerekçeyle ölmeyi kabul etmez. Tıpkı muz cenneti uğruna elindeki muzdan vazgeçmeyen maymun gibi; doğal sosyal düzende, varlığını

sürdürmek için diğer insanlarla bir arada yaşayan bir insan, düzen için kendi varlığından yada evrimsel dürtülerle soyunu devam ettirmekten vazgeçmez. Ancak bilinçli sosyal düzen formunda yaşayan milyonlarca insan kutsalları için ölmüş ve düzen istediği için üremekten vazgeçmiştir. Manastır hayatına giren bir Hristiyan keşişin yada bir kilise papazının bekaret yemini etmesi ile günahlarının bağışlanması için Haçlı Seferlerine katılıp ölen bir askerin eylemleri evrimsel-rasyonelitleyle açıklanamaz. Çin Halk Cumhuriyeti vatandaşlarının doğum kısıtlama yasalarına riayet etmesi de evrimsel açıdan rasyonel değildir; ancak toplumsal açıdan rasyoneldir çünkü aksi ihtimalde idamla cezalandırılır. Toplumsal telos, içgüdüsel olarak ait olunan doğal sosyal düzenin mümkün kıldığı temel varoluşsal gerçekleri asgari düzeyde dahi garanti etmez.

Öte yandan bilinçli sosyal düzenin telosu sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı olarak düzenin kümülatif varoluşsal amaçlarını da değiştirir. Kutsalın sınırlarını genişlettiği sosyal düzenin telosu, hayatta kalmak ve üremek temeline kurgulu içgüdüsel düzenin hiçbir zaman hedeflemeyeceği yeni ülküler yaratır. Örneğin hiçbir avcı-toplayıcı zümrenin yada kabilenin, değil yaşadığı gezegenin tamamını ele geçirmek, komşu köyleri bile zapt etmek gibi bir mefkuresi yokken; monoteist monarşilerin 17.yüzyılda gezegenin tamamına hükmetme ideallerinin ardında kutsal-iktidar simbiyozuna dayalı toplumsal telos vardır. Bu örnekler çoğaltılabilir, ancak özü itibarıyla kutsal-doğayla antagonizmasının sonucu olarak, kutsal-iktidar simbiyozuna dayalı düzenin doğal ve evrimsel bir gerçekliği olmadığı söylenebilir.

Bilinçli sosyal düzenin teleokratik özellikte olması, düzenin normatif yapısını da değiştirir. Kutsal, doğal sosyal düzende sosyal normaların belirleyicisi iken; bilinçli sosyal düzende kutsal normlaşır. Bunun sonucu olarak varoluşu itibarıyla bilinçli sosyal düzende günah ve suç iki farklı olgu değildir çünkü sosyal normlar düzene tehdit olan kutsala da tehdittir ve tam tersi şekilde kutsal için tehdit olan düzen için de tehdittir. M.Douglas'ın ortaya koyduğu gibi sol eli kullanma, renkli göz, ikizler gibi anomaliler ve kirlilik düzen için bir tehdit olarak varsayılmıştır ve bu yüzden zamanla günah kabul edilmiştir (2002[1966]:64). Örneğin totemistik klanlarda totem hayvanını öldürmenin yasak olması (Freud,1965[1913]), o hayvanın kutsal sayılmasından daha çok sosyal düzenin kimliğini sembolize etmesiyle alakalıdır. İlk toplumların kutsaldan başka yasalarının olmaması, kutsalın düzenle ve düzenin kutsalla özdeşleştirilmesi ve suç ile günah kavramlarının ayrı olguları ifade

etmemesinin sebebi; bilinçli sosyal düzenin kurucu-bilincinin kutsal-iktidar simbiyozuna dayalı olmasıyla birlikte kutsalın dine evrimine bağlı olarak kutsal-profan zıtlığının artmasıdır. Tıpkı kutsal gibi profanın sınırlarının da dine evrim sürecinde belirginleşmesi, kutsal-ötekinin tayin edilmesini kolaylaştırmıştır. Kutsal için öteki olanın düzen için öteki olarak kabul edilmesi, sosyal norm olarak kutsalın merkeze yerleşmesi anlamına gelir. Doğal sosyal düzenden bu köklü dönüşümün temelinde kutsal-iktidar simbiyozunun düzen bağlamında görünür olması yatmaktadır.

4.1.2. Sosyopolitik Örgütlenme Olarak Kutsal-İktidar Simbiyozu

Kutsalın dine dönüşümü ve sosyal düzen bağlamında bir kurucu-bilinç oluşturmaya doğrudan doğruya iktidarla kurduğu simbiyotik ilişkiye bağlantılıdır. Buraya kadar kutsalın insan-türünün ayırt edici bir özelliği olarak, insan sosyal düzenini diğer canlı sosyal düzenlerinden ayıran temel fark olduğu ve kutsal-iktidar ilişkisinin tezahürlerinin sosyal düzen bağlamında görünür hale gelmesiyle birlikte toplumun kurucu-bilinci, rasyonalitesi ve telosunu oluşturduğu tartışıldı. Toplum, bilinçli sosyal düzen olarak, bilinçli bir sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı biçimidir. (Yukarıda ifade edildiği gibi) Kutsal-iktidar simbiyozunun kutsal merkezli tezahürleri ağırlıklı olarak sosyal düzenin sosyopolitik örgütlenme boyutunda ve din kurumunun evriminde görüngüler yaratır; simbiyozun iktidar merkezli tezahürlerinin görüngüleri ise iktidar kullanımı ve devlet kurumunun evriminde görülebilir. Bu alt-bölümde kutsal-iktidar simbiyozunun kutsal olgusu merkezli tezahürlerinin görünür olduğu sosyopolitik örgütlenme bağlamında toplumdaki kutsal-iktidar simbiyozu tartışılacaktır.

Antropolojideki yaygın yaklaşımda sosyopolitik örgütlenmenin dönüşümündeki temel değişkeninin üretim-tarzı ve mekansal hareketliliğe bağlı olarak kategorize edildiği yukarıda da tartışılmıştı. Bu hakim yaklaşımın E.Service'ın siyasal antropolojide sosyopolitik örgütlenme modelleri taksonomisinde de görülmektedir. Ancak sosyopolitik örgütlenmenin dönüşümünde; nüfus, üretim-tarzı, mülkiyet, yerleşik hayat, savaş, akrabalık ilişkileri gibi sebeplerden daha genel bir açıklayıcı şema üretilmek istendiğinde, siyasal antropoloji disiplininin de kurucuları arasında olan H.J.S.Maine'in klasik dönemde ortaya koyduğu yaklaşım en kapsayıcı olduğu söylenebilir. İlk sosyopolitik örgütlenmelerin uzun bir akrabalık ilişkisi üzerine organize edildiğini söyleyen Maine (Lewellen,2003:8), akrabalığı toplumsallığın

temeline antropolojik perspektiften yerleştiren ilk kuramcılardandır. (Tezin 1.bölümünde de bahsedildiği üzere) Maine'e göre toplumlar kan-bağına dayalı bir yakınlık üzerine kurulu iken (1908[1861]:42) mekansal yakınlığa(local contiguity) dayalı bir örgütlenmeye geçince modern toplum doğar (1908[1861]:114). Maine'ci prototipe göre sosyopolitik örgütlenmenin temel iki safhası kan-bağından toprak-bağına(mekansal yakınlığı) geçiştir. Yani insan-türü kan yakınlığına göre akrabalık üzerine kurgulu sosyopolitik örgütlenmeden, mekansal yakınlığı göre aynı toprakta yaşamak üzerine kurgulu yeni bir sosyopolitik örgütlenmeye geçmiştir ve bu geçiş modern toplumun doğuşudur. Bu prototip, sosyopolitik örgütlenmenin dönüşümünü aidiyet ilişkilerinin ve sosyal birlikteliğinin özünün değişimiyle ilişkili olarak kabul eder. Bu aynı zamanda göçebelikten yerleşik hayata geçişi de sosyopolitik örgütlenme bağlamında açıklayıcı bir şema sunar. Bu prototip E.Service'in taksonomisiyle birleştirilerek düşünüldüğünde:

Kan-bağına dayalı		Toprak-bağına dayalı	
ZÜMRE	KABİLE	ŞEFLİK	DEVLET
MÖ.100.000 – 10.000		MÖ.10.000 - günümüz	

(**Tablo:8:** H.J.S.Maine'in prototipinin E.Service'in taksonomisiyle sentezi)

Maine'ci prototipin başarısı, tek bir kuramda aidiyet ilişkilerindeki değişim ile mekansal hareketlilik arasındaki ilişkiyi bir bütün olarak açıklayabilmesidir. Buna göre, göçebe (mekansal-yakınlığın belirleyici olmadığı) akraba topluluklar, yerleşik hayata geçişle akrabalık bağlarını aşarak toprak(mekan) bağıyla birbirine bağlanırlar. Bu yaklaşımı destekler şekilde A.L.Palmisano tüm toplumlarda sosyal kurumların gelişiminde etkili üç prensip olarak “kan, alan ve eylemi” olduğunu söyler (2012:48). (Tezin 3.bölümünde tartışıldığı üzere) Doğal sosyal düzenlerin aidiyet ilişkilerinin özünü kan-bağının oluşturmaktadır ancak yerleşik hayata geçişle gelişen toprak-bağı ve bunun kan-bağı ile yarattığı zıtlık, sosyopolitik örgütlenme için E.Service'in taksonomisi de dahil olmak üzere doğrudan açıklanabilir bir şema sunmamaktadır. Zira sosyal birlikteliğin özünü akrabalık ilişkilerinin oluşturduğu kabile tipi topluluklarda yerleşik, yarı-yerleşik ve göçebe yaşam tarzına dair farklı etnografik örnekler bulunabilir. Her ne kadar şeflik ve devlet tipolojileri doğrudan yerleşik hayatla özdeşleştirilmiş olsa da; yarı-yerleşik şefliklerin de varlığı tartışılabilir yada tam zıt bir örnek olarak göçebe avcı-toplayıcıların tarım-tipi üretime geçmeksizin yerleşik hayata geçmiş etnografik örnekler de verilebilir. Dolayısıyla

doğal-bilinçli sosyal düzlem ikileminde ele aldığımız sosyal düzen sorunu için tek başına kan-bağından toprak-bağına geçişin evrensel bir açıklayıcı şema olduğu söylenemez. H.J.S.Maine'in prototipinde eksik olan bağlanma biçimi(ara-form) kutsal-bağıdır. Şayet linear bir sosyal düzen transformasyonundan söz edilecekse, bu dizilim “kan-bağı – kutsal-bağı – toprak-bağı” şeklinde düşünülmelidir. Ancak insan sosyal düzenleri daima linear bir transformasyon izlemez fakat doğal sosyal düzeni bilinçli sosyal düzenden ayıran fark olarak, düzenin sosyopolitik örgütlenme boyutunda kutsal-iktidar simbiyozuna dayalı bir kutsal-bağı aidiyet kategorisi önerilebilir.

İnsan sosyal düzeninin sosyopolitik örgütlenme biçimi olarak kutsala dayalı bir ara-formun varlığını ilk öneren L. de Heusch'dur. Heusch, arkaik toplumdan devleti topluma geçişte iktidarın kutsallaştırıldığı bir ara-form olduğunu söyler ve bunu *kutsal krallık* olarak tanımlar(1987:26). Heusch'un işaret ettiği kutsal krallık devlet öncesinde iktidarın kutsallaştırılmasıyla oluşan bir geçiş dönemidir(1987:15). Bu yaklaşım iktidarın kutsallaşmasının sahip olduğu tarihsel potansiyel (Heusch,1987:26) yönüyle önemlidir ancak Heusch için doğrudan bir sosyopolitik örgütlenme kategorisi olmayan bu ara-form bu yaklaşıma göre kutsal ve iktidarın simbiyotik ilişkisinden kaynaklanmaz ve daha önemlisi “iktidarın kutsallaştırılmasının sahip olduğu tarihsel potansiyel” sosyal düzenin transformasyonunda temel değişken olarak sunulmaz.³⁵ Ancak kutsalın bir aidiyet biçimi olarak iktidarla bir bütün olarak ele alınması yönüyle Heusch'un kuramı oldukça önemlidir ve Maine'ci prototipin genişletilmesi için fırsat sunar.

Bilinçli sosyal düzende kutsal-iktidar simbiyozunun sosyopolitik örgütlenme boyutuyla tezahürü, kutsal-bağına dayalı yeni bir örgütlenme biçimi üretmesidir. Tarihsel olarak kan-bağına dayalı sosyal birliktelik ve sosyopolitik örgütlenme biçimi aşıldığında, yani doğal sosyal düzenden bilinçli sosyal düzene geçişte, toprak-bağına dayalı mekansal yakınlık üzerine kurgulanmış sosyal birliktelik ve sosyopolitik örgütlenmeden önce kutsal-bağına dayalı bir ara-form ortaya çıkmıştır. Kutsal-bağına dayalı bu yeni sosyopolitik örgütlenme biçimi, toprak-bağına geçişten sonra da varlığını sürdürmüştür. Dolayısıyla doğal sosyal düzen kan-bağına dayalı (yani akrabalık ilişkilerin sosyal düzenin temelini ve sosyal birlikteliğin özünü oluşturduğu) sosyopolitik örgütlenme iken; bilinçli sosyal düzen, kutsal-bağı ve

³⁵ L.Heusch'un entelektüel olarak kutsal-iktidar simbiyozuna en yaklaşan düşünür olduğu söylenebilir.

toprak-bağına dayalı bir sosyopolitik örgütlenme biçimidir. Kutsala-dayalı bağlanma hem sosyopolitik bir örgütlenme şekli hem de yeni bir aidiyet ilişkisidir. Çünkü kutsal bir aidiyet kategorisidir, bağlanma ve bağımlılık biçimleri üretir. Bu açıdan kutsalın, F.Schleiermacher'ın kavramsallaştırmasıyla yarattığı “mutlak bağımlılık hissi” (feeling of absolute dependence) (Finlay,2005), sosyal düzenin temelini oluşturan birlikteliğin özünü (yakınlık ilişkisini) dönüştürür. Birlikte yaşamamanın nedenselliğini “akraba olmaktan” ve “aynı toprakta yaşıyor olmaktan” farklı olarak, aynı kutsala inanmak olarak değiştirir.

Kutsal-iktidar simbiyozunun bir sonucu olarak kan-bağından kutsal-bağına geçiş, aralarında akrabalık ilişkisi bulunmayan ancak mekansal(teratoryal) yakınlığın da gelişmediği yada mekansal yakınlığın örgütsel bir anlam ifade etmediği tüm sosyopolitik örgütlenmelerde görülebilir. Tarihsel olarak bu duruma en belirgin örnek Antik Yunan dünyasında polislerin yükselişinden önce kurulan amfiktinyonik birliktir(amphictyonic league). Amfiktinyonik Birlik, ismini mitolojik bir kral olan Amphictyon'dan alan, Antik Yunan şehir devletleri ve birliklerinden önce, bir tür komşular-birliği olarak aynı dine bağlı, ortak tapınakları olan kabilelerin/klanların birliğidir ve ilk kez Tanrıça Demeter merkezli olarak kurulmuştur (Willis,1911:885–886). Ortak bir dini inancı paylaşan kabile/klanlar ortak bir tapınak(ve o tapınağın sahibi olan tanrı/tanrıça) merkezinde şehir-devletinden farklı yeni bir tür sosyopolitik örgütlenme kurmuşlardır. Bunların en ünlülerinden olan Delfi Tapınağı merkezli (Delphic) birlikte 12 farklı kabile/klan yer alır. Bir diğer örnek Türkiye'nin Ege Denizi kıyılarında kurulu 13 şehirden oluşan İyonya Birliği(ligi) ise Tanrı Poseidon'un merkez-tanrı kabul edildiği bir tür amfiktinyonik birliktir. İyonya Birliğini oluşturan şehrin temsilcileri sadece Panionium denilen ve birlikteki hiçbir şehrin doğrudan sınırlarında bulunmayan kutsal-alanda(şehirde) dini şölenler için bir araya gelirdi (bkz.Recent Finds in Archaeology: Panionion Sanctuary Discovered in Southwest Turkey,2015). Amfiktinyonik birliği oluşturan şehirler ortak etnik kökenden gelse de (etnisiteler genişlemiş akrabalık ilişkileri olarak tartışılabilir) aralarında üzerine sosyal birliktelik kurgulanabilecek bir kan-bağı ilişkisi yoktur. Aynı şekilde bu şehirler benzer coğrafyalarda yaşasa da, mekansal yakınlıkları bir sosyopolitik örgütlenme ifade etmez çünkü her bir şehrin egemen olduğu toprağı birbirinden ayrıdır. Bu şehirleri bir araya getiren temel faktör ortak bir tanrıyı ve tapınağı kutsal kabul ediyor olmalıdır; yani kutsal-bağıdır. Bu bağ üzerine yeni bir sosyopolitik örgütlenme geliştiren Yunan

şehirleri, kümülatif olarak kutsal-iktidar simbiyozunun görünür hale geldiği bir örnekleme oluşturur.

Yine kutsal-iktidar simbiyozunun sonucu olarak oluşan kutsal-bağına dayalı sosyopolitik örgütlenmenin tarihsel bir sonucu da kutsal savaş fikridir. Tarihteki ilk kutsal savaş fikrinin bu amfiktionik birlikler döneminde ortaya çıkmıştır. MÖ.6.yüzyılda Delfi Amfiktionik Birliği(Amphictyonic League of Delphi) Kırha şehir-devletine kutsal savaş ilan etmiştir ve MÖ.596-585 yılları arasında yaşanan Cirraean Savaşı tarihteki ilk kutsal savaş olarak kayda girmiştir (Clinton,1851:92). Antik Yunan'daki kutsal savaş kavramının, temeli ortak-tapınak ve ortak-tanrı/tanrıçaya dayalı amfiktionik birliklerle olan bu doğrudan bağlantısı (Skoczylas,1985,7-9), kutsal-bağının sosyopolitik örgütlenme kategorisi olarak ne denli belirleyici olduğunun bir göstergesidir. Bu bağlantı şaşırtıcı değildir çünkü savaş sadece siyasal bir enstrüman değil her şeyden önce dinsel bir eylemdir (Harris,2018[1977]:174) ve ortaya çıkışı itibariyle bilinçli sosyal düzenin kurucu-bilincini oluşturan dışsal ideal doğaüstü düzenin bir yansıması olarak kutsal düzenin bir görünür olma biçimidir. Tarihte bunun en iyi örneklerinden biri de, batıda İnciden sonra en çok okunan kitaplar olan Homeros'un *İlyada* ve *Odyseia* destanlarında anlattığı(2014a,2014b) tanrıların taraf olduğu ünlü Troya Savaşıdır. Homeros'un anlatımına göre savaşın 10 yıl sürmesi ve ünlü Troya atı hilesiyle şehrin zor bela ele geçirilmesinin sebebi, tanrıların bu savaşta taraf olarak fikirlerini sürekli değiştirmesidir. Tanrıların kararsızlığı ve kendi aralarındaki rekabetleri savaşın uzamasına ve görkemli Troya'nın yok olmasına sebep olmuştur. Ancak yok olan şehirden sağ kurtulan son Troyalı Aenamas, Romalı şair Vergilius'un destanında Roma'nın kurucusu Romüs ve Romülüs'ün atası olarak sunulması (Aslan,2018) oldukça önemli bir detaydır. Çünkü yanan görkemli bir şehirden sağ kalan son kişinin başka bir medeniyetin temellerini atması, aslında alegorik olarak, sosyal düzendeki bir kişinin düzenin mikro-kozmosu olarak düzenin kurucu-bilincinin taşıyıcısı olabilmesi ve kurucu-bilincin aktarılabilirliğine işaret eder. Kurucu-bilinç yeniden mayalandığında farklı coğrafyalarda tekraren bilinçli sosyal düzeni mümkün kılabilir.

Kan-bağından kutsal-bağına geçişin görünür olduğu bir başka düzlem, E.Service'in taksonomisindeki eksik-parça olan klan(clan) tipi sosyopolitik örgütlenme tipolojisiyle alakalıdır. Klan, Durkheim'in yaklaşımında olduğu gibi(1964[1915]:12) çoğu zaman kabile altında kategorize edilir ve kabilelerin alt

grupları(sub-tribe) olarak sayılır. Ancak klan, neseple(lineage) birlikte kabileyi oluşturan soy-grupları türlerinden biridir. Klan ve nesebi ayıran temel nokta ise, neseplerin gerçek bir soy-atasına dayanırken, klanlar hayali/kurgusal bir soy-atasına dayanan soy-grupları olmasıdır (Kottak,2002[1994]:295). Kabile kavramını ilk kez kuramsallaştıran M.Fried bu ikilemi kabile ve klan arasında görür ve gerçek bir soy-atasına dayanan soy-gruplarının tamamını kabile olarak kabul eder(1975:7). Ancak her iki yaklaşımda da, klanların gerçek yada algılanan bir soy-atasına dayalı soy-grupları olduğu (Chisholm,1911,419-421) kabulü değişmez. Bu yüzden Durkehim “klan dini” kabul ettiği totemizmi insanlığın ilk dini olarak tanımlarken (1964[1915]:12), totemin klanlar için kurgusal soy-atasının kutsal kimliğinin bir tezahürü olarak görür. Klanların gerçek-olmayan ve totemlerle tezahür eden soy-ataları inanç-sistemlerinin merkezinde yer alır. Bu yüzden klanlar, neseplerden farklı olarak, gerçek soy-atasına dayalı soy-birliğinin aşılıp/dönüşüp kutsal bir ataya bağlanması yönüyle, kan-bağına dayalı sosyopolitik örgütlenmenin kutsal-bağına dayalı yeni bir formasyona dönüşmesinin antropolojik açıklayıcısıdır.

Nesep soy-gruplarıyla özdeşleştirilebilir olan atalar kültü veya atalara tapma (ancestor-worship)(Clark&Palmer,2016) soy-birlikteliğinin gerçek bir ataya dayandığı aidiyet ilişkilerinde, kan-bağına dayalı bir kutsallık biçimi olarak gelişir. Esasen atalara tapma türeyiş makro bilinmezliğine karşı kan-bağı ilişkilerinin mikro direncidir. Fakat bu inanç-sisteminin gerçek atalar üzerine kurgulu kutsallık düşüncesinin, uzun kan-bağı ilişkileri karşısında pes ettiği noktada totemistik hayali ve kutsal atalar ortaya çıktı. Bu hayali/kutsal atalar hem kan-bağının bilinmezliği ve soy-atasından uzaklığın artmasıyla doğan köken sorununa karşı pragmatik bir çözüm üretirken; hem de sosyal düzenin kökeninin dışsal doğaüstü düzene dayandırılması gibi, sosyal birlikteliğin temelinin de kutsallaştırılarak dışsal-odaklı bir hale getirilmesi anlamını taşıyordu. Bu yüzden kan-bağından kutsal-bağına geçişin önemli sonuçlarından ilki; kan-bağına dayalı sosyal birlikteliğin kutsala karşı direnci olan neseplerdeki gerçek ataların yerini hayali kutsal ataların almasıyla, kutsal-bağının kan-bağını kutsallaştırması olmuştur.

Kutsal-bağına geçişle kan-bağına dayalı tüm sosyopolitik kurgu ve akrabalık kategorileri hemen çözülmemiştir; bunun yerine akrabalığın kutsallaşarak gerçek soy-atalarının mitik karakterlere dönüşümü yaşanmıştır. Bu bir anlamda, E.Cassier’in A. de Gobineau’ya atıfla açıkladığı “kahramana tapınmadan ırka tapınmaya geçiş” sürecindeki gibi (1984[1946]:230) kan-bağı odağının tek bir soy-

atasından kan-bağının kendisine dönüşümüdür. Esas olan kan-bağı ilişkileri olduğu için, bu ilişkiler dışsal bir doğaüstü düzen ve kökenle de desteklendiği sürece varlığını koruyabilir. Örneğin Gana'daki Ga halkı yaşamın ve ölümün üzerinde etkili güç olan *jok*'un klanın atalarıyla bağlantılı olduğuna inanırdı (George,2008:27) ancak bu atalar (bir sonraki bölümde detaylı ele alınacağı üzere) yaşayanlara ruhsal bir güç bahşeden mitik karakterlerdi. Diğer taraftan Maori halkı için “ata/büyükbaba” anlamına gelen *tupuna* bir ruh olarak yaşayanların atalarıyla bağını temsil eder ve canlı/cansız her şeyin içinde tezahür edebilirdi (2014[2013]:50). İlk ruhsal güçlerin atalarla bağlantılı olarak gelişimi atalar-kültünde de görülse de, bu ataların kimliğinin kutsallaşması, kan-bağından kutsal-bağına geçiş sürecinin bir sonucudur. Zamanla bu kimlik unutulup, ruhsal güçlerin kaynağı belirsizleşmeye başlamış ve (bir sonraki bölümde tartışılacak olan) mana olgusunda olduğu gibi soyutlaşmıştır. Bu soyutluk ruhsal gücün kaynağı olarak tanrılar fikrinin ortaya çıktığı bir sürece evrilmiştir denilebilir.

Kutsal-bağı toprak-bağının(mekansal yakınlığın) ortaya çıkışından sonra da varlığını korumuştur; nasıl ki etnisitelerin genişlemiş soydaşlık olarak ele almak mümkünse ve nasıl ki kan-bağı kutsal-bağının içinde tamamen çözülüyor ise; toprak-bağına geçişten sonra da kutsal-bağı tamamen aşılmaz ve kan-bağı ile varlığını sürdürülmeye devam eder. Esasen modern toplum kan-kutsal-toprak bağının sentezinin aidiyet kategorisini oluşturduğu bir sosyopolitik örgütlenmedir. Ancak tıpkı kan-bağında olduğu gibi, kutsal-bağı ardılı olduğu durumda toprak-bağının da dönüştürür veya toprak-bağının kutsal-bağından sonra ortaya çıktığı duruma, kutsal-bağı mekansal yakınlığın kurgulanmasını doğrudan etkiler.

Toprak-bağının, yani mekansal yakınlığın bir aidiyet kategorisi olarak gelişiminin temelinde insan-mekan ilişkisinin evrenselliği yatmaktadır. İnsanın varoluşsallığı bir yerde/alanda/mekanda olmaya bağlıdır (Relph,1976). İster göçebe, yar-yerleşik yada yerleşik yaşam tarzında olsun, insan mekanla varoluşsal bir ilişki içindedir ve bu yüzden mekan aidiyet duygusu yaratır. Ancak yer/mekan doğal olduğu kadar iktidar tarafından üretilmiş yapılardır (Cresswell,2008:136) çünkü özellikle yerleşik hayata geçişle birlikte, iktidarın egemenliğe dönüşümündeki en temel unsur teritoryal bir kurguda gelişmiş olmasıdır. Bu bakımdan, şeflik ve devlet tipolojilerinde olduğu gibi, bilinçli sosyal düzenin bir ön-koşulu olmamakla birlikte, yerleşik hayata geçmiş ve iktidar kurgusunu belirli bir fiziksel mekan üzerinde yapmış sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı biçimleri, diğerlerine göre daha

gelişmiş bir sosyal düzeni ifade ederler. Bu yüzden medeniyetin kökeninde yerleşik hayatın temel bir değişken olarak kabul edilmesi anlaşılabilir ancak sosyal düzenin transformasyonu için genelleştirilebilir değildir. J.J.Rousseau'nun veciz deyişinde olduğu gibi; *"tarihte ilk kez bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip 'burası benimdir' diyen ve buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen o ilk insan medeni toplumun kurucusudur"* (1761[1754]). İnsan sosyal düzeninin toprağa olan bağımlılığı, kutsal-iktidar simbiyozunun egemenlik olgusuyla birlikte belirli bir fiziki mekanda iktidarın kurumsallaşarak devletin ortaya çıkışıyla doğrudan bir ilişkisi vardır.

Ancak toprak-bağı köken itibariyle kutsal-bağına içkindir çünkü bir fiziksel mekanla kurulan aidiyet ilişkisinin özünün; o fiziksel mekanda kutsal-iktidar bağlamında bir hak iddia etmekle ve fiziksel mekanın sosyal düzene meşruiyet sağlamasıyla bağlantısı vardır. Çünkü sadece iktidarın devlete kurumsallaşması için değil; kutsalın dine evrimi içinde fiziksel mekanın (sabit uzayın) katalizör görevi gördüğü söylenebilir. Kutsalın yeryüzünde bir iz düşümü ve merkez tayini olan *axis mundi* anlayışı (Eliade,2014[1949]:361-362) bir düzeye kadar her kutsallıkta vardır. Hatta (kutsal-iktidar simbiyozunun tezahürlerinin düzen bağlamında görünür hale gelmediği) doğal sosyal düzen tipolojisi olan avcı-toplayıcı zümreler bile (bir sonraki bölümde detaylı açıklanacağı üzere) yerleşik hayata geçmeden önce megalitik mimariler ile tapınaklar inşa ederek (Bridge,2017[2015]:16-19) fiziksel mekanda sosyopolitik bir merkez yaratmışlardır. Ancak sosyopolitik nirengiler olan bu yapılar aynı zamanda birer *axis mundi* olması yönüyle göçebe doğal sosyal düzenler için bile özünde kutsal-iktidar simbiyozunu taşımaktadır. Yani yeryüzünde iktidar için fiziksel mekanda kurgulanan ilk merkezîyetler birer temenos olması yönüyle aynı zamanda kutsal-merkezlerdi ve insan-mekan ilişkisinin özünü kutsal-iktidar simbiyozunun tezahür ettiği (yada etmeye başladığı) sosyopolitik örgütlenme biçimi oluşturmaktadır.

Antik Yunanda *otokon*(autochton) kavramıyla ifade edilen insan-mekan arasındaki ilişkinin özünü de kutsallık oluşturur. Antik Yunan mitolojisinde MÖ.5.yüzyılda ortaya çıkan otokon efsanesi insanların yaşadıkları bölgede yaşayan ilk insanların soyundan geldiği düşüncesine dayalıdır (Blok,2009). Aynı zamanda toprak-bağına içkin bir kan-bağı ilişkisinin de izlerini taşıyan otokon, "aynı toprağın ürettiği insanlar" anlamında mekansal birlikteliğin soydaşlığa dönüşmesi halidir. Ancak her otokonun temelinde bir tanrı yatar ve insanın o topraktan türemesini de,

buna bağı olarak aynı toprağın insanların soydaş hale gelmesinin de sebebi kutsal-öznenin varıldığıdır. Yani bu örnekte kutsal insan-mekan ilişkisinin temel belirleyicisidir.

Fakat kutsalın toprak-bağı ve insan-mekan ilişkisini biçimlendirdiği daha somut arkeolojik bulgular da söz konusudur. Mezopotamya'da keşfedilen ve Göbeklitepe'yle yaşı olan MÖ.9600-8500 tarihleri arasında çanak-çömleksiz neolitik çağda(PPNA) inşa edilen ve tarım-tipi üretime dayalı yerleşik hayatın ilk sitelerinden biri olan Jebr el Ahmar'de sivil mimarinin kümeler halinde merkezdeki kült alanı etrafında kurulduğu gözlemlenmiştir (Hayden,2017:32). Yani tarihin bilinen ilk şehirlerinde, mekansal tasarımın merkezini kutsal oluşturmaktadır. Neolitik sitelerde kült alanların yerleşimin merkezini oluşturmalarına tek örnek Jebr el Ahmar değildir, (bir sonraki bölümde detaylı tartışılacağı üzere) Eriha, Tell 'Abr, Nevali Çori örneklerinde de benzer bir durum görülebilir.

Kutsal-bağına dayalı sosyopolitik örgütlenmenin en önemli ve en istisnai açıklayıcı şeması, kan-bağına dayalı akrabalık ilişkilerini aşmış ancak yerleşik hayata henüz geçmemiş bir topluluğun aidiyet kategorisinin kutsal-bağına dayalı olduğunun arkeolojik veya antropolojik tespitidir. İnsanların akraba olmadığı ama aynı mekanda da yaşamadığı(hatta mekansal yerleşime geçmediği) bir durumda birlikte yaşamlarının merkezini ortak kutsalın oluşturduğu bir örnek; kan-bağından kutsal-bağına geçişin tarihsel olarak da mümkün olduğunu ispatlayacaktır. Şuana kadar bilinen tüm maddi-kültür bulguları ve arkeolojik veriler arasında bu duruma uyan tek örnek Türkiye, Şanlıurfa'da keşfedilen Göbeklitepe'dir ve bir sonraki bölümde, sosyal düzenin transformasyonunda kutsal-iktidar ilişkisi tartışmasında detaylı olarak incelenecektir. Göbeklitepe, bu bölümde tartışılan diğer örneklerden farklı olarak, kan-bağına dayalı akrabalık ilişkilerinin aşıldığı(genişlediği) ancak toprak-bağına dayalı mekansal yakınlığın henüz kurulmadığı, yerleşik hayata geçişten önce inşa edilen bir temenos olarak; kan-kutsal-toprak bağı diziliminin tarihte en az bir kez var olduğunu göstermesi yönüyle; kutsal-iktidar simbiyozu açısından diğer sonuçlarından bağımsız olarak, kutsal-bağına dayalı sosyopolitik örgütlenme biçiminin ortaya çıkışı ve dönüşümü için arkeolojik bir delil niteliğindedir.

4.1.3 İktidar Kullanımı Olarak Kutsal-İktidar Simbiyozu

Kutsal-iktidar simbiyozunun iktidar olgusu merkezli tezahürleri, bilinçli sosyal düzende iktidar kullanımı bağlamında görünür hale gelir. Bu tezahürler

doğrudan iktidar kullanma faaliyetinde görülebileceği gibi, hükümdarın(lider) şahsiyetinde(kişilik tiplerinde) de görülebilir. Diğer canlı türlerinde de görülen doğal iktidardan farklı olarak, kutsal-iktidar simbiyozuna dayalı bilinçli sosyal düzendeki iktidar; doğrudan kutsalla bağlantılıdır ve iktidar kullanımı kutsal(dinsel) bir faaliyettir. Toplumun ilk ortaya çıkışı itibarıyla iktidar kullanımı faaliyetinde ve hükümdarın şahsiyetinde birleşen kutsal-iktidar simbiyozunun ilk görünür biçimi mana modeli olmuştur.

Mana, Melanezya ve Polinezya halklarında görülen yaşam ve sağlık veren ruhsal kuvvettir. E.B.Tylor'ın insanlığın ilk dini olarak kuramsallaştırdığı animizm'den farklı (pre-animistik bir teori) olarak ilk kez R.R.Marett tarafından önerilen *animatizm*(animatism) diniyle bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır. R.R.Marett dinin ilk aşamasının evrensel bir ruh inancı değil, farklı kültürlerde *mana*, *wakan*, *kalou* gibi farklı isimlerle görülen insanüstü bir güce duyulan korkudan kaynaklandığını iddia eder (2013[1910]:12). R.R.Marett manayı *korkunçluğun gücü*(power of awfulness) olarak tanımlar; bu korkunçluk huşu ve meraktan oluşur (2013[1910]:12-13). Mana sıradan bir ruh inancı değildir, zira Polinezya halkı Maori'lerde *hau* ormandaki canlıların özellikle hayvanların ruhu olarak kabul edilirken (Mauss,2002[1925]:14), mana ise her canlıda ve nesnede tezahür edilebilen farklı bir güçtür (Mauss,2002[1925]:48). Mana herkeste ve her şeyde açığa çıkabilir olan bir güçtür. Kutsal-iktidar simbiyozuna dayalı bir olgu olan mana, kutsaldaki ruh ve iktidardaki güç olgularının bir sentezidir. Mana taşlar, hayvanlar, gökgürültüsü, fırtınalar, kan, insan kemiği kalıntıları gibi çok çeşitli nesnelerin içinde belirebilir (Marett,2013[1914]:2-17). Mana sahibine toplumsal ve siyasal bir güç verir (Ringgren,1992); aynı zamanda tinsel bir varlık olarak (ve animatizm dininin merkezini oluşturması yönüyle) bir kutsallık taşır. Dolayısıyla mana bir kutsal-iktidar gücüdür; ister kişide ister nesnede tezahür etsin taşıyıcısına taşıdığı gücün hem kutsal hem iktidar (ve sosyopolitik örgütlenme) vasfı yükler.

Mana evrensel olmamakla eleştirilir (Hobing,1936), nitekim Melanezya ve Polinezya kültüründe mana olarak nitelendirilen gücün bir benzeri Afrikalı Nuer'lerde *kuaar* olarak ortaya çıkar (Evans-Pritchard,1940:172-173); Sudan'da yaşayan Dinka halkı *atiep* denilen ruhlara inanır (George,2008:27) veya Gana'daki Ga halkı her insanın *susuma*(soul) ve *mumo*(spirit) olarak iki tip ruhu olduğuna ve insan ölünce *mumo*'nun bir hayalete(sisa) dönüştüğüne inanırlar (George,2008:27). R.R.Marett'in önerdiği konsept sosyokültürel özgüllüklerinden bağımsız olarak, toplumda (politeist

ve monoteist dinlerden önce) ilk din formlarıyla birlikte ortaya çıkan sosyopolitik ve iktidar gücünün kutsalla iltisaklı olması yönüyle bir evrensellik ifade edebilir. Bu güç birçok toplumda bir nesnede tezahür ettiği gibi hükümdarın şahsında da görünür hale gelebilir. Tıpkı kendini kutsal olarak sunan bir nesnenin aynı zamanda sosyopolitik bir niteliğe sahip olabileceği gibi (Paden,1999:106), ruhsal gücün tezahüründen kaynaklı olarak bir hükümdar iktidarla bağlantılı olduğu kadar kutsalla da bağlantılı olabilir. Çünkü varoluşu itibarıyla bilinçli sosyal düzende kutsal iktidarın birincil kaynağı ve meşruiyetidir. Bu yüzden sadece iktidarı üretmez aynı zamanda ona meşruluk vererek devamlılık katar.

Klan ve şefliklerle birlikte, bilinçli sosyal düzende ortaya çıkan ruhsal bir gücün hükümdara kutsallık ve iktidar vermesi temelde toplumdaki mevcut ruhsal güçlere dair inançla alakalı olarak gelişen bir kutsal-iktidar simbiyozudur. Çünkü bu güçler tek başına bir siyasi erek yaratmaz aynı zamanda hükümdara ve iktidarın ontolojisine bir kutsallık yükler. Bu yönüyle kutsal, erken siyasi aktörler için bir güç temeli oluşturur (Piscitelli,2018[1988]) ve ruhsal güçlerden kaynaklanan iktidar, iktidar sahiplerini aynı zamanda “kutsal kişilik tipleri”ne (Cox,2004[1992]:158) dönüştürür. Örneğin Nijerya’da Binilerin kralı *oba* otoritesini kutsal bir ruh olan(ruhtan da öte tanrısal bir varlık olan) *osenobua*’dan alır (Grzymala-Busse,2012:421-442). Afrikalı Azende halkında şefin *avure* denilen güce sahip olduğuna inanılır ve bu yüzden şeflik kurumu *ira avure* olarak tanımlanır(Evans-Pritchard,1976[1937]:66). Benzer şekilde Afrikalı Nuer’lerde leopar derili şef kutsal sayılır ve gücünü *kuaar*’dan alır; bu ona kutsal bir yetke kazandırır hatta şefin seküler bir otoritesi yoktur bu yüzden tüm otorite eylemleri aslında bir ritüeldir (Evans-Pritchard,1940:153). Şeflik tipi bir sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımının en başında olan kişi olarak Nuer şefinin, sosyopolitik bağlamda sahip olduğu iktidarın içindeki kutsallık iktidarı da aşkın bir durumdadır.

Hükümdarın şahsında ve iktidar ontolojisinde tezahür eden ruhsal güçlerin temel işlevi düzenin sürekliliğinin sağlanmasıdır. Bu bir bakıma, idealize dışsal olan doğaüstünden kaynaklı ve onun yansıması olan sosyal düzenin, doğaüstüne yaklaşmak ve bu ölçüde idealize olmak için, kaynağı doğaüstü olan bir iktidarın sosyal düzeni sürdürmesi sorunudur. Örneğin Omaha şefleri düzeni bir arada tutmak için doğa-üstü güçlerini kullanır (Hocart,1970[1936]:140). Şeflerin şahsında görünür hale gelen bu gücü ruhlar ona düzeni sürdürmesi için verir ve hükümdar bunu sürdürdüğü sürece bu gücü korumaya ve onun bahsettiği kutsallık sıfatı içinde

kalmaya devam eder. (Yukarıda da örnek verildiği gibi) Latuka halkı büyücü kabul ettikleri şeflerini, yaptığı yağmur duası sonucunda hasat olmazsa öldürür (Frazer,1925[1890]:87).

Hükümdarın(iktidar sahibinin) şahsında tezahür eden kutsal-iktidar simbiyozu kişiye kutsal ve iktidar verirken aynı zamanda bilinçli düzenin kuruluşundaki kurucu-bilincin her hükümdarın şahsında yeniden tezahür etmesini sağlar. Bir anlamda bilinçli sosyal düzenin mikro-kozmozunu olan hükümdarın şahsında düzen yeniden inşa edilir ve bunun için hükümdar ile kurucu atalar/ruhlar arasında bir bağlantı kurgulanır. Böylece hükümdar hem kutsal-iktidarı temsil eder hem de düzenin geçmişini ve kurucu-bilincini şahsında özneleştirir. Örneğin Binilerin kralı oba'ların ilk ve ilahi kral oduduwa'nın soyundan geldiğine inanılır (Grzymala-Busse,2012:421-442); böylece varoluşsal olarak kutsalla ve kurucu-bilinçle (soydaşlık üzerinden) bir bağlantı içinde kabul edilir. Bu aslında hükümdarın tesadüfen iktidara erişmediğini; dışsal idealize doğaüstü düzenin bir yansıması olarak hükümdarın kutsal bir takdirin (ve bağlantının) sonucu iktidara eriştiği fikrini pekiştirir. Bu bağlantı hükümdara ontolojik olarak anlam yükler ve şahsiyetini de kutsallaştırır. Nil halklarından Shillouk krallarının da hanedanlığın kurucu atası olan *nyikang* adlı ruhla bağlantılı olduğu kabul edilir; bu ruh *reth* adı verilen bir varlıkta da vücut bulabilir (Heusch,1987:13). Bu durumda da hükümdar geçmişi ve bugünüyle düzeni şahsında içselleştirerek kutsal-iktidar gücüne sahip olmuş olur.

İlk kez klan ve şefliklerle birlikte ortaya çıkan atalarla bağlantılı kabul edilen tüm ruhsal güçler düzenin kurucu-bilincine yapılan bir atıftır. Bu ruhsal güçlerin soyut-kurgusal bir ataya dönüşmesi (yukarıda tartışıldığı gibi) sosyal düzende aidiyet ilişkilerinin özünü kutsal-bağının oluşturduğunun bir göstergesidir. Bu gücün geçmişle olan bağlantısı, sosyal düzenin sürekliliğine bir atıf olduğu gibi gündelik varoluşsalılığı da destekler çünkü bilinçli sosyal düzende yaşam (doğal sosyal düzende de olduğu gibi) kutsalın belirleyicisi olduğu düzene içkindir. Örneğin Afrikalı Zulu ve Luapula halkı üremede atalarının ruhları/gölgeleri olan *isithunziler*'in katkıda bulunduğuna inanırlar (Sahlins,2017[2013]:120); onlar için atalar sadece düzenin kurucu-bilinci değildir ve sadece düzenin sürekliliğini değil varoluşun sürekliliğini de destekler.

Kutsal-iktidar simbiyozunun iktidar kullanımında ve hükümdarda tezahürünün bir diğer önemli sonucu (ve kanıtı), klan ve şefliklerle birlikte zümre ve

kabilden farklı olarak, iktidar yaşamın ve canlıların üzerinde değil ölümün ve tinselliğin üzerinde de etkili bir hale gelir. Örneğin Kongo'daki Pende halkında siyasal iktidarın sahibi yaşamın ve ölümün efendisiydi ve toprak mülkiyeti de dahil bir çok hak sunan *kifu-mu* adlı güce sahipti (Heusch,1987:19). Kifu-mu'nun hükümdara verdiği iktidar bilinçli sosyal düzenin sadece canlı üyelerini değil, ölenleri ve henüz doğmamışları da içine alacak şekilde genişlemiştir. Benzer şekilde, Melanezya'lı şeflerin gücünün kökeni tamamen güçlü hayaletlerle iletişim kurdukları ve hayaletlerin etkisini taşıyabilecekleri doğaüstü gücü kullandıkları inancında yatar (Frazer,1925[1890]:84). Malay bölgesinin kralları *rajaha*'ların doğaüstü güçlere sahip olduğuna inanılır ve bu güçleri yönettiği için saygı duyulurdu(Frazer,1925[1890]:88). Yani *rajaha*'lar maddi dünyaya hükmettiği gibi tinsel dünyaya da hükmedebilirler. İktidarın dünyayı ve yaşamı aşan boyutu hükümdarı sadece kutsal bir kişilik tipi olmaktan çıkarıp, O'na rahipvari bir yekte de yükler. Bu sebeple J.G.Frazer'ın tespit ettiği gibi birçok Afrika şefi büyücülükten gelmektedir (1925[1890]:88). Örneğin Wagogo ve Lendu insanların şefler yağmur-yağdırma gücü vardır, Yukarı Nil'de şefler aynı zamanda şağlatıcılardır (Frazer,1925[1890]:84-85) ve/veya Azande şefleri kahindir ve şağlatıcı olarak da çalışır, şağlatıcılık yaptığı zaman *binza* olarak bilinir (Evans-Pritchard,1976[1937]:66). Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür ancak tüm bu büyücü-kral/büyücü-şef tipolojilerinde hükümdara yüklenen anlam sadece onun şahsını değil iktidar kullanımının(yönetme) da mahiyetini değiştirir.

Ruhsal güçlere dayalı iktidarın hükümdarın şahsında tezahür etmesiyle hükümdara yüklenen büyücülük anlamları temelde iktidar kullanma işini dinsel bir faaliyete dönüştürür. Kutsal-iktidar simbiyozunun sadece iktidarla bağlantılı değil kutsalla bağlantılı bazı tezahürleri de hükümdarın şahsında ve iktidar kullanımında bu şekilde görünür olur. Kutsalın siyasal aktörler için oluşturduğu güç temeli ritüellerde açığa çıkar (Piscitelli,2018[1988]); bu sebeple, klan ve şefliklerde hükümdar ritüelstik bir rol oynar ve hatta ritüelin merkezinde yer alır. Dolayısıyla ilk toplumsal yapılarda hükümdarların çoğunluğu için büyüsel bir seremonide performans göstermek önemli bir görevdir (Frazer,1925[1890]:83). Örneğin Nuer şefi birçok ritüelin merkezinde doğrudan yer alır ve bu ritüelsitik performans iktidarının toplumsal meşruiyetini güçlendirir (Evans-Pritchard,1940:173).

Ritüeller kutsalla ilgili olduğu kadar iktidarla da bağlantılıdır; bu yüzden dini olduğu kadar siyasi bir faaliyettir. Peru'daki Huaricanga kentinin geç arkaik dönemindeki(MÖ.3210-2130) bulgular, Antik Peru'da ritüellerin iletişimsel gücünün

erken hükümdar için bir güç temeli ve farklı sosyal gruplar arasındaki müzakere zeminini oluşturduğuna işaret etmektedir (Piscitelli,2018). Ritüellerin bu sosyopolitik işlevi, toplumun ilk varoluş biçimiyle, kutsalın ve iktidarın ifade edildiği sosyal alanların da bir bütün olarak gelişmesine sebep olmuştur. Bu bütünlüğe dayalı olarak hükümdar ve baş-rahip(dinin başı) olguları da köken itibariyle tek bir kişinin şahsında birleşmiştir. Çünkü ritüellerin temel prensibi o ritüeli yöneten kişinin topluluğun lideri olmasıdır (Hocart,1970[1936]:86). Temelde kutsal-iktidar simbiyozuna dayalı bu içiçeliğe bağlı olarak (farklı bir tartışmanın konusu olmakla birlikte) kutsal ve iktidara ait alanlar ve kurumlar keskin bir sınırla ayrılamaz. Başka bir ifadeyle toplumun ilk varoluşu itibariyle cemaatsel alan ve kamusal alan bir bütünlük arz eder. Sosyal alanda ve mekanda kutsalın ve iktidarın sınırlarının nerede başlayıp bittiğine dair toplumca kabul edilmiş ayrışmalar yoktur. Fiziksel mekanda nerenin iktidara ait nerenin kutsala ait olduğuna dair bir bölünme tahayyül edilmez, bu yüzden saray ve tapınaklar ortaya çıkışı itibariyle ya bir bütün yada içiçe geçmiş durumdadır. Yine bu sebeple seremonik eylemde kutsalla ilintili olan ritüel ve iktidarla ilintili olan tören arasında da bir ayrım yapılamaz. Doğrudan sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımıyla alakalı olan her tören kutsal bir vasıf taşır ve bu yönüyle ritüelistiktir; benzer şekilde kutsala dair her ritüelin de sosyopolitik bir anlamı ve işlevi vardır. Tıpkı hükümdarın şahsında birleşen roller gibi, ritüellerde hükümdara (büyücü/şaman/baş-rahip vasfını kullanırken) yardım eden kişiler, iktidarın kullanımı sırasındaki yardımcılardan oluşur. Ritüelistik roller ve statülerin kalıcılığıyla; iktidar kullanımındaki aracı roller ve statüler de kalıcılışı. Yani köken itibariyle din kurumundaki ruhban sınıf, devletteki ilk bürokratik sınıfla aynı işlevde ve yapıda gelişir denilebilir. Büyücü şefe ritüelde yardım eden kişiler ritüel rollerinin dağılımında elde ettikleri konumlarını sosyopolitik örgütlenme içinde de korurlar çünkü hükümdara kutsal-iktidarı veren aynı ruhsal güç onların da konumlarını belirlemiştir. Bir ruhsal güce dayalı ve bu sayede meşru bir iktidar, doğaüstü ideal düzenin yansıması olarak, sosyal düzenin belirleyicisi olma vasfını tüm tezahürlerinde sürdürür. Bu yüzden bilinçli sosyal düzenin inşasında; hükümdarın şahsında, yardımcılarında, sosyal alanda, fiziki mekanda ve seremonik eylemde, kutsal ve iktidar ile bunların kurumsallaşmış hali olan din ve devlet bir bütünlük ifade eder.

İktidar kullanımında hükümdarın şahsında birleşen ve beliren kutsal-iktidar simbiyozu kişiye Weber'ci anlamda karizmatik-otorite (1947[1920]:328) verir.

Yunanca “kutsal hediye” mealinde yorumlanabilecek olan *kharisma* kelimesinden türeyen karizma kavramı (Paul,2014:67) kişinin varoluşsal olarak sahip olduğu düşünülen, sonradan kazanılamayan Tanrısal bir güce işaret eder. Sonraları bu kavrama hristiyanlıkta kutsal-ruh ile bahşedilen sıra dışı güç anlamında bir içerik yüklenmiştir (Browning,1898). Karizma aslında bir tür manadır, kişiye kaynağı belirsiz(yada tinsel) maddi olmayan ve maddi olarak(doğada ve doğal-olanla) meşrulaştırılamayacak bir güç verir. Weber’in karizmatik otoriteyi kişinin kıymeti kendinden menkul koşullarına dayandırmasının temelinde de, bu tinsel kaynağın kişide dışavurumunun otorite yaratması yatmaktadır. Dolayısıyla bilinçli sosyal düzenin kuruluşu itibariyle, klan ve şefliklerde olduğu gibi, hükümdarlık bir tür karizmatik otorite kullanımıdır.

Özetle, kutsal ve iktidar simbiyozunun bilinçli sosyal düzende iktidar kullanımı ağırlıklı görünür olan tezahürlerinin, iktidar ontolojisini ve iktidar kullanımı biçimi, süreçleri, aktörleri, yapıları ve işlevlerini değiştirdiği ve bu değişimin zümre ve kabilden farklı olarak ilk kez klan ve şefliklerde görünür hale geldiği söylenebilir.

4.1.4 Kutsal ve İktidar Simbiyozunun Tezahürlerinin Ayırışması

Buraya kadar, kutsal ve iktidar simbiyotik ilişkisinin sosyal düzen bağlamında tezahürlerinin görünür hale geldiği bilinçli sosyal düzende simbiyozun üç farklı odaktaki çıktıları tartışıldı. Toplumun kurucu-bilinci olarak, kutsal merkezli sosyopolitik örgütlenme ve iktidar merkezli iktidar kullanımı bağlamında; bilinçli sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı olan toplumun kuruluşunda ve ilk ortaya çıkışın kutsal-iktidar simbiyozunun varlığı delillendirilmeye ve açıklanmaya çalışıldı. Ancak bu simbiyozunun görüngüleri, toplumun ilk ortaya çıkışı itibariyle yani klasik antropolojideki taksonomilerle düşünüldüğünde, doğal sosyal düzen tipoloji olarak zümre ve kabilelerin aşılıp, şefliklerin doğuşu itibariyle ele alınmış oldu. Ancak şeflikler tarihin ilk bilinçli sosyal düzenler ise, aradan geçen 6-6,5 milenyum içinde toplumun aynı kaldığı savunulamaz. Kutsal-iktidar simbiyozunun varlığının teorik tartışmasında(tezin 2.bölümünde) kutsal-iktidar simbiyozunun tezahürlerinin görüngülerinin değişerek simbiyozun hep var olmaya devam ettiği önerilmiştir. Nasıl ki doğal sosyal düzende kutsal-iktidar simbiyozu yok denilemez ise ve ancak tezahürlerinin görünür olmadığı söylenebilir ise; modern toplumda da kutsal-iktidar simbiyozu yoktur denilemez.

Toplum ilk ortaya çıkışı itibariyle, kutsal-iktidar simbiyozunun tezahürlerinin görünürlüğünün toplamı olarak kutsal ve iktidarın, din ve devletin, düzen ve doğaüstü düzenin, dışsallık ve içselliğin iç içe geçtiği kurgusal (doğal-olmayan) bir sosyal düzendir. Bu düzende iki önemli kurum olarak, kutsalın kurumsallaşmasıyla din, iktidarın kurumsallaşmasıyla devlet ortaya çıkar. Ancak din ve devlet toplumun ilk ortaya çıkışı itibariyle, tıpkı düzenin diğer ikili unsurları olduğu gibi, birbirine içkindir. Arkeolojik ve antropolojik olarak din ve devlet kurumunun yapısal olguları, kutsal-iktidar simbiyozuna bağlı olarak ortaya çıkışı itibariyle bir bütünlük arz eder. Bilinçli sosyal düzende insan topluma bağlı olmakla hem yerleşik dinin cemaati hem sosyopolitik örgütlenmenin vatandaşı olur, bağlı eylem biçimi olarak sosyal düzen içindeki ilişkileri hem siyaset hem ibadetle ilgili bütünlük arz eder, düzendeki seremonik eylemde ritüel ve tören bir bütündür, düzenin lideri hem hükümdar hem rahip(kutsal-lider) konumundadır, iktidar kullanımına bağlı tabakalaşma olarak bürokrasi aynı zamanda kutsala bağlı tabakalaşma olan ruhban sınıfıyla bir ve ortaktır, sosyal normların biçimi olan günah ve suç tek bir olgudur ve iktidar ile kutsalın ayırt edici mimarileri saray ve tapınak tek bir yapıdır(veya içiçedir). Bu bütünlük durumu ilk ortaya çıkışı itibariyle toplumda din ve devletin, tek bir varoluşsallığı değil ancak içiçe geçmiş yapısalılığına işaret eder. Bu yüzden toplum ayrı ayrı din ve devletin içinde doğduğu bir sosyal düzen formu olarak, esasen din ve devletin yapısal ayrışma yaşadığı bir zemini ifade eder. İlk ortaya çıkışı itibariyle din ve devlet yapısal-ichiçeliği şöyle özetlenebilir:

	DİN KURUMU	DEVLET KURUMU
BAĞLI EYLEM BİÇİMİ	İbadet	Siyaset
LİDERLİK	Rahip	Hükümdar
ÜYELERİ	Cemaat	Vatandaş
SEREMONİK EYLEM	Ritüel	Tören
TABAKALAŞMA	Ruhban	Bürokrasi
NORMLARIN ÖZÜ	Günah	Suç
AYIRT EDİCİ MİMARİ	Tapınak	Saray

(**Tablo:9:** İlk ortaya çıkışı itibariyle toplumda din ve devlet yapısal içiçeliği)

Fakat bu içiçelikler moderniteye kadar bir bütünlük arz etmemiştir; Kartezyen Düalizm ve Fransız İhtilali ile vücut bulan laisizm/sekülerizm, toplumunda varoluşsal olarak içkin bu olguların olgusal değil kavramsal ayrışmasıdır. Olgusal

ayrışmaları çok daha erken bir tarihte yaşanmıştır ve bu ayrışmalar tarihte ilk devlet ve siyaset kurumlarının doğuşunun temelinde yer almaktadır. Tarihsel olarak ilk devletin MÖ.3500lerde Mezopotamya'da ortaya çıkışının ayırt edici özellikleri, esasen bu özelliklerin(Tablo:9) din kurumundan ayrışmaya başlamasıdır. Sümer medeniyetinde doğan sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı biçimini öncüllerinden ve diğerlerinden ayıran temel farkı, bu biçimin kurumsallaşmasının bir sıçrama yaratması değil, temel yapısal özellikler bağlamında din kurumundan ayrılmış olmasıdır. Yazının icadının bu ayrışmadaki etkisi, tarım-tipi üretim ve yerleşik hayata geçişin sosyal düzenin transformasyonundaki etkisiyle eşdeğer bir düzeydedir. İlginçtir ki devletin kökeninde yazının temel değişken olduğu yaygın bir önermeye dönüşmezken; tarım ve yerleşik hayat toplumun kökeninde birincil faktör olarak algılanagelmıştır. Ancak bunlar (yukarıda delillendirildiği üzere) sosyal düzen bağlamında ikincil etkili unsurlardır. Çünkü devlet ortaya çıkışı itibariyle hakim inancın seküler tezahüründen başka bir şey değildir(Safran,2003:1). Dolayısıyla Mezopotamya'da doğan ilk devlet prototipi de, din kurumundan yapısal özerklik kazanmış sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı biçiminden başka bir şey değildir.

Özde din ve devletin yapısal ayrışmasının devleti yarattığı gibi, dünyevi ve uhrevi olanın ayrışmasının da siyasetin kurumunun kökenini oluşturduğu söylenebilir. MÖ.3500lerde Sümer'de yaşanan ayrışma MÖ.750lerde Antik Yunan'da da farklı bir şekilde tezahür etmiştir. Yunan medeniyetinde din ve devlete bağlı birincil eylemin birbirinden net bir şekilde farklılaşması, ibadet ve siyaseti iki ayrı olgu haline getirmiştir. Bu ayrışmanın temelinde dünyevi(bu dünya yaşamıyla ilgili olan) ve uhrevi(ölüm sonrası yaşamla ilgili olan) arasında, sosyal normlar ve moralite açısından anlamlı bir farkın tanımlanabilmesi yatmaktadır. Bu bağlamda Antik Yunan kültüründe, bazı gizemli inançlar için kendinden geçmiş(ekstatik) ritüel biçimini ifade eden *orgion* olgusu (Luck,2006[1985]:504) önemli bir rol oynar. Orgion Yunan mitolojisinde Tanrı Dionisos için yapılan hayvan kurban edildiği ve maskelerle dansların yapıldığı bir ritüel şeklidir (Madeleine,2003). Ancak tiyatronun da kökenini oluşturan bu ritüeller zamanla dünyevi olanla ve bedensel hazlarla daha bağlantılı hale gelmiş ve tanrılardan bağımsız olarak da bir anlam ifade etmeye başlamıştır. İngilizce'de grup seks partisi anlamına gelen *orgy* kelimesinin kökeni orgion'a dayanır. Orgion kavramı köken itibariyle kutsal bir eylemin zaman içinde yaşamsal ihtiyaçlara(ve arzulara) kutsalın deneyimlenmesinden daha çok hizmet

eder hale gelişini göstermesi yönüyle önemlidir. Aslında antik dünyada insan zihninde dünyevi ve ilahi olan ayrımı, orgiastik ve ilahi olan düalizminden ibarettir. Bu düalizmin Yunan kültüründe ortaya çıkması ile bugün bildiğimiz anlamda siyaset kurumunun Antik Yunan polislerinde doğuşu arasında bir ilişki olduğu önerilebilir.

Bugün kavradığımız biçimiyle toplum kutsal-iktidar simbiyozunun kurucusu olduğu ve bu simbiyozun tezahürlerinin sosyal düzen bağlamında görünür hale geldiği bilinçli sosyal düzendir. Ancak bu simbiyozun tezahürleri, neolitik çağdan itibaren olgusal içkinliklerin ayrışmasıyla, moderniteyle birlikte kavramsal ayrışmayla ve laisizm/sekülerizm olgularıyla (önceki bölümde tartışıldığı üzere) kutsalın kimliğinin değişmesiyle günümüze bir kopukluk olarak ulaşmıştır. Modern toplumda kutsal-iktidar tezahürlerinin daha az görünür olması onun yok olduğu anlamına gelmez. Aksine kutsal ve iktidarın varoluşsal birlikteliği, kutsal ve iktidar olgularının ayrı ayrı kimlikleri değişse bile sürmektedir. Tarihte toplumun, devletin, dinin kökeni olarak kavradığımız kırılımlar, aslında kutsal-iktidar ilişkisinin tezahürleri üzerinden yaşadığı dönüşümlerdir. Olgusal ve kavramsal boyuttaki ayrışma ve yeni kimlikler bu ilişkinin Fransız İhtilali ile birlikte modern toplumun bir gerçekliği olmaktan çıktığını yada Nuer'lerdeki kutsal-iktidar simbiyozunun toplumsal bağlamdaki belirleyiciliği ile Sovyetler Birliği'ndekinin aynı olmadığını da düşündürebilir. Fakat özde her ikisi de aynıdır sadece kutsal-iktidar simbiyozunun tezahürlerinin görünürlük düzeyleri değişir yada kutsalın kimliği sosyokültürel olarak değiştikçe simbiyozun çıktılarını sosyal düzen bağlamında etkileyebilir. Ancak köken ve evrensel asıl özü itibarıyla kutsal ve iktidar arasındaki varoluşsal dolayım, Göbeklitepe'nin inşasından Sovyetler Birliği'nin çöküşüne kadar hep aynı kalmıştır.

G.Simmel'in "toplumu mümkün kılan nedir?" sorusunun (1910) cevabı kutsal-iktidar simbiyozunun tezahürlerinin sosyal düzen bağlamında görünür olabilmesidir. Bu tezahürlerin kutsalı ve iktidarı bilinçli sosyal düzenin temelinde kurucu-bilinç ve telosa dönüştüren olasılık toplumu mümkün kılabilir. Ancak toplumun createo ex nihilo varlığı ve tarihsel olarak dönüşümler geçirerek modern formuna ulaşmasında kutsal-iktidar simbiyozunun, tıpkı doğal sosyal düzende de var olup tezahürlerinin sosyal düzen bağlamında tezahür etmediği için görülemeyişi gibi, var olduğu ve toplumu mümkün kılmaya devam ettiği hatırlanmalıdır.

4.2 SOSYAL DÜZENİN TRANSFORMASYONUNDA KUTSAL VE İKTİDAR SİMBİYOZU

4.2.1 Sosyal Düzenin Transformasyonunda Kutsal-İktidar Simbiyotelesisi ve Arkeolojik Kanıtı Olarak Göbeklitepe

Kutsal-iktidar simbiyozu bilinçli sosyal düzeni doğal sosyal düzenden ayıran temel farktır. Bu simbiyoz bilinçli düzenin bilincini, kurucu-rasyonalitesini ve telosunu belirler ve “kan-bağından toprak-bağına geçişle” iki aşamada düşünülen aidiyet kategorilerinin değişiminde bir ara form olarak *kutsal-iktidar bağı/yakınlığı/aidiyeti* yaratır. (Yukarıda tartışıldığı gibi)Kutsal-iktidar simbiyozunun bilinçli sosyal düzenin kuruluşundaki temel değişken olduğunu etnografik deliller desteklemektedir ve sosyal düzenin kutsal-iktidar simbiyozuna dayalı transformasyonu siyasal antropoloji için “satır arası bir kategori” olan klanlarda görünür hale gelmektedir. Bu alt-başlıkta ise kutsal-iktidar simbiyozunun “kan-bağından toprak-bağına (mekansal-yakınlık) geçişte, tarihsel ve arkeolojik bir ara form olarak kutsal-iktidar bağı Göbeklitepe örneği üzerinden delillendirilmeye çalışılacaktır. Bu delillendirme bir geçiş sürecini açıklayacağı için, Göbeklitepe’yi kutsal-iktidar simbiyozunun simbiyotelesis yönüyle bağlantılı düşünmelidir (bu yüzden başlık olarak simbiyotelesis kavramı kullanılmıştır). Şanlıurfa Türkiye’de keşfedilen Göbeklitepe antik tapınağı, tarihsel olarak insan-türünün doğal sosyal düzenden bilinçli sosyal düzene geçiş evresinde, kan-bağı yakınlıklarından kutsal-iktidar bağı temelli aidiyet kategorisine dönüştüğünü ve yerleşik hayatla ortaya çıkan toprak-bağı (mekânsal-yakınlığın) içinde kutsal-iktidar bağının varlığını koruduğunun arkeolojik delilidir. Bu önermeyi desteklemek için ilk olarak Göbeklitepe’nin mimari yorumlaması yapılarak, maddi-kültür kanıtlarına dayalı olarak ulaşılan sonuçlar, siyasal antropoloji açısından değerlendirilecektir. Aslında takip edilen bu metot (tezin girişinde özetlendiği gibi) hem siyasal antropoloji için arkeolojik delillerin kullanımı anlamı taşıırken; hem de bir tür siyasal arkeoloji metodu olarak da adlandırılabilir.

Mimari en genel tanımıyla insan-türünün varoluşsal ihtiyaçları için fiziki yapı tasarlama ve kurma bilimi/sanatıdır. Mimarinin tarihi insan-türünün mağara gibi doğal oluşumları terk edip yapay barınaklarda yaşamasıyla başlar ve barınak yaşamı yerleşik hayata geçişten öncesine dayanır. Zira göçebe avcı-toplayıcılar da barınaklar da yaşamıştır. S.Fujimura’nın Tokyo’da *homo erectus*’a ait 500.000 yıllık barınak keşfi(BBC News,2000) ve H.de Lumley tarafından Fransa, Nice’de

keşfedilen MÖ.200.000 ila 400.000 yılları arasına tarihlenen *Terra Amata* antik barınak kalıntıları (Hadfield,2000) mimarinin spekülatif kökenlerini işaret eder. Arkeolojik açıdan delillendirilebilir ilk barınaklar MÖ.14.000lere dayandırılır (Bridge,2017[2015]:11) ancak bugün kavradığımız şekliyle bir mimariden Neolitik Çağ ile söz edilebilir (Glancey,2000:14-17).

Mimari bir maddi-kültür kanıtı olarak arkeolojik metodun temel veri kaynaklarından birisidir ancak daha da önemlisi arkaik mimari kalıntılardan (yada ayakta olan tarihi mimarilerden) yorumlama yoluyla antropoloji ve hatta siyaset bilimi için de çıkarılacak sonuçlar vardır. Mimari yapıları yorumlamak temelde biçimi (yada formu) yorumlamaktır çünkü mimarideki anlam biçime içkindir. A.Frutiger'ın dikkat çektiği gibi biçim düzenle; biçimsizlik (non-form) ise düzensizlikle ilintilidir (1989[1928]:17-18) ve bir mimarideki düzen (biçim) temelde mutlaka bir fikir ve/veya anlama dayanır (Erzen,2015:76-78). Bu fikir ve temel, mimariyi var eden insanın varoluşsal ihtiyaçlarına göre oluştuğu için, mimariler kendini inşa edenler hakkında dedüktif bir bilgi kaynağı olarak kullanılabilir. Fakat mimariler sadece insanın yaşamsal veya gündelik ihtiyaçlarına indirgenemez; ruhsal ve entelektüel ihtiyaçlar da mimariyi şekillendirir (Gympel,2013[1996]:6) ve bu yönüyle her mimari ait olduğu sosyokültürel yapıya dair ipuçları barındırır (Tekel,vd.,2016:526). Dolayısıyla bir mimarinin *işlevsel* (yaşamsal) anlamı olduğu gibi; bir düzeye kadar biçimi içeriksel araçlara dönüştüren (Kaur&Bakde,2012:6) *sembolik* (düşünsel) anlamı da vardır ve çoğu kez her iki alan bir arada bulunur. Ancak işlevsel anlamın salt biçimden çıkarılması daha kolayken; sembolik anlamı yorumlamak için biçimi bağlamla birlikte düşünmek gerekir. Örneğin Umberto Eco'nun *Gülün Adı* romanında geçen alegorik manastırın *Aedificium* adını verdiği kulesinin hiç penceresi olmaması ve manastırın kütüphanesi bu kulede bulunması (1986[1980]), Ortaçağ Avrupasında kilisenin bilgi tekeline ve skolastik seçkinciliğe yaptığı sembolik bir göndermedir. Penceresiz bir kule tek başına hiçbir anlam ifade etmezken, bağlamıyla birlikte düşünüldüğünde biçimin içeriksel araçsallaştırması anlaşılabilir hale gelir.

Dolayısıyla işlevsel ve sembolik anlamlar bağlamla (tarihsel kontekst ve özgül şartlarıyla) bir bütün olarak düşünüldüğünde mimari sadece arkeolojik olarak değil, kutsal-iktidar simbiyozu bağlamında da yorumlanabilir. Yani mimarideki işlevsel ve sembolik anlam bütünü, onu inşa eden sosyal düzenin (tarihsel koşullarına bağlı olarak) sosyopolitik örgütlenmesi ve iktidar kullanımı ile yerleşik kutsallık anlayışı arasındaki sentezi barındırabilir. Örneğin mimarinin işlevsel ve

sembolik anlamlarını analiz ederek sosyopolitik yoruma ulaşma metodunu M.Piscitelli takip ederek, Antik Peru'daki Huaricanga antik kentinde ritüeller ile iktidar arasındaki bağlantıyı arkeolojik deliller üzerinden incelemiştir (2018). Bu perspektifle yorumlandığında Göbeklitepe'nin, kutsal-iktidar simbiyozuna dayalı sosyal düzenin dönüşümü bağlamında somut veriler sunduğu görülecektir.

Göbeklitepe, 1995 yılında Şanlıurfa, Türkiye'de Alman arkeolog K.Schmidt tarafından keşfedilmiş, yapılışı MÖ.9600 ila 8200 yılları arasında inşa edilmiş (Dietrich&Schmidt,2010:82), T şekilli steller ve farklı çaplarda (şuana kadar ortaya çıkarıldığı şekliyle) 20 dairesel odadan oluşan bir kült/ritüel alanıdır (Schmidt,2007[2006]). Şanlıurfa merkezine 18 km. uzaklıkta ve platodan 15-20 metre tepelikte keşfedilen Göbeklitepe'nin konumunun keşfinden önce de kutsal sayıldığı ve yöre halkının adak, kurban, çaput bağlama gibi bazı ritüeller gerçekleştiği bilinmektedir (Kervankıran,vd.,2021). Göbeklitepe'nin merkezini 3.tabakasından çıkarılan her biri kireçtaştan yapılmış dairesel odalar oluşturmaktadır; bunlar A yapısı 15 ila 10 m. ebatlarında elips şekilli olmak üzere B yapısı 15, C ve D yapısı 30 metre çapında dairesel odalardır (Schmidt,2007:417). Buna ek olarak çevresinde (2 yapının daha [E, F] üzeri açılırken) "14" dairesel odanın (E-Q) varlığı keşfedilmiş ve yüzey-altı radyo taramasında bu yapıların toplam sayısının "20" olabileceği saptanmıştır (Schmidt,2008,2009,2010a,2011). Göbeklitepe'nin tüm odalarının merkezinde birbirine karşılıklı dikilmiş kireçtaştan yapıma T şeklinde 2 stel (dikilitaş) bulunmaktadır. Odaların iç ve dış duvarlarında ise merkezdekilerden daha küçük olmak üzere 10-12 stel bulunur ve Göbeklitepe'nin tamamında boyları maksimum "6" metreyi ve ağırlıkları maksimum 15 tonu bulan monoblok 200den fazla stel bulunmaktadır (Özdöl,2011:182) ve bunların şuana kadar "43"ü toprak üstüne çıkarılmıştır. Bunun tek istisnası, yüzey-altı radyo taramasında keşfedilen "7" metre uzunluğunda (Schmidt,2010b:241) ve "50 ton" ağırlığında bir steldir (Schmidt,2000:48). Göbeklitepe kompleks yapısının en karakteristik özelliğini oluşturan T şekilli stellere, Şanlıurfa sınırları içinde keşfedilen Nevalı Çori neolitik sitesinde (Güler,vd.2013:297) ve Göbeklitepe'den sonra 1997'de keşfedilip 2019 yılında kazı çalışmaları başlayan Karahantepe'de de görülmektedir (Karul,2021; Çelik,2011). Ancak Göbeklitepe ve yakın çevresine özgü bu mimari parçaya başka hiçbir Neolitik site veya tapınakta rastlanmamıştır. Bu stellerin üzerlerinde yoğun bir şekilde vahşi hayvan yontmaları ve kompozisyon niteliğinde stilize kabartma bulunur. Göbeklitepe'ye özgü bu sembolizmin içeriği kesin olarak

çözömlenememiştir (Scham,2008), bu yüzden Göbeklitepe'nin ne tür bir inanç sistemine ait olduğu, hakim kutsallık anlayışının ne olduğu, kimler tarafından nasıl yapıldığı spekülâtif durumdur. Bu spekülasyonların temelinde Göbeklitepe'nin inşa edildiğı çağ itibariyle Neolitik Çağ'ın başlarında yani tarım-tipi üretim ve yerleşik hayata geçilmediğı bir dönemde inşa edilmesi ve tarihsel bağlamı dışında diğerk arkeolojik bulgularla Göbeklitepe'yi inşa eden halkın avcı-toplayıcı göçebeler olması yatmaktadır. G.Childe günümüze yerleşik Neolitik Çağ kalıplarını sorgulatan bu yönüyle itibariyle National Geographic Göbeklitepe'den "dinin doğduğı yer" (Mann,2011), A.Collins "Tanrı fikrinin doğduğı yer" (2018[2014]), Der Spiegel "Aden Bahçesi" (Schulz,2006) olarak söz etmiş ve Türkçe popüler kaynaklarda "tarihin sıfır noktası" olarak adlandırılmıştır.

Göbeklitepe'yi arkeoloji ve antropoloji açısından eşsiz kılan yönü, MÖ.9.milenyumda çağının şartlarına uymayan büyüklük ve kompleks yapıda inşa edilmiş olmasıdır ancak Göbeklitepe tarihin ilk temenos'u (kutsal alanı) değildir. Duvarlarında gergedan çizimleri bulunan Washington'daki Pyhton Mağarası ritüelistik alan olarak MÖ.70.000lere tarihlenmektedir; İspanya'daki Sima de los Huesos mağarasındaki toplu insan kemikleri bu doğal yapının bilinçli bir gömü-alanı kökeninin 70.000 yıldan çok daha geriye gittiğine işaret eder (Robins,vd.2007:2-6). Ancak doğal oyuk ve barınaklardan farklı olarak insan-üretimi ilk mimari temenosların, Üst-Paleolitik (MÖ.50.000-10.000) çağda yaygın olan mamut kemiklerinden yapılmış mimariler (Lakovleva,2015) olması muhtemeldir. Doğal taş ve malzemelerden inşa edilen ilk tapınaklar ise dev taşları kullanarak basit yığma tekniğı ile inşa edilen *megalitik mimari* örnekleridir. Stohenge'in de içinde olduğı bu mimari tipi, tek parçadan oluşan dev kayaların tekli veya çoklu yığılmasıyla oluşur ve bilinen en eski örneklerinden biri MÖ.7200lere ait Sicilya'da keşfedilen 15 ton ağırlığında bir monolit (tekli taştan oluşan megalitik) örneğidir (Lodolo&Ben-Avraham,2015). Megalitik mimari doğal malzemelerin işlenmeden kullanılmasıyla oluşan ve bugün dünyada on binlerce örneğı görölen Mezolitik ve Neolitik döneme özgü bir mimari türüdür. Ancak doğal yapı malzemelerinin işlenmesine ve daha estetik biçimsel kurgulamaya dayanan temenos mimarisinin, Safar antik kentindeki Ur-Nammu zigguratı örneğinde olduğı gibi, MÖ.5000lerde Mezopotamya'ya ortaya çıktığını varsaymaktaydı (Lichter,2014:120). Sümer medeniyeti ile birlikte ortaya çıkan zigguratların mimari özellik taşıyan ilk temenoslar olduğı varsayımı, bugün

anladığımız şekliyle gelişmiş tapınakların doğuşunu sosyopolitik örgütlenme olarak şeflikten devlete geçiş sürecine (ilk devletlerin şafağına) tarihlendirmektedir.

Göbeklitepe ise ilk yapılışı MÖ.9600lere tarihlenen (Schmidt,2010:217), kökleri megalitik mimarinin öncesine uzanan, inşası kademeli olarak süren çağına göre son derece gelişmiş bir form ve büyüklüğe sahip kireçtaştan bir temenostur. E.E.Banning gibi Göbeklitepe'nin *ev-toplumu*'na (house society) ait sivil bir mimari olduğunu düşünenler olsa da (2011:640), mimari işlev ve sembolizm olarak Göbeklitepe'nin özelliklerinin tapınak olgusuyla uyduğu konusunda akademik bir konsensüs vardır (Schmidt,2007[2006]; Scham,2008; Mann,2011, Batuman,2011; Özcan,2014; Özalp,2016; Kurt&Göler, 2017, Collins,2018[2014]). Bu yönüyle Göbeklitepe dünyanın bilinen en eski tapınağıdır (Scham,2008), avcı-toplayıcı göçebe yaşam tarzından yerleşik çiftçi hayata geçiş sürecinde, Neolitik Çağın başlarında inşa edilmiştir. Çatısız bir açık hava tapınağı olarak kurgulanan Göbeklitepe'nin (2000:51) keşfine kadar çanak-çömleksiz ilk neolitik döneme (PPN-A) ait hiçbir yerleşim ve kült alanı keşfedilmemiştir (Güler,vd.2013:297). Bu yönüyle Göbeklitepe neolitik çağ açısından bir ilk özelliği göstermektedir. Diğer taraftan aktif olarak kullanıldığı dönem içinde Göbeklitepe çağdaşı Levant'taki Natufyan Kültür (MÖ.15.000-11.000) içinde ortaya çıkan ve Mezopotamya'da inşa edilen Eriha (MÖ.9500), Jerf el Ahmar (MÖ.9500), Tell 'Abr (MÖ.9400) Nevali Çori (MÖ.8400), Çatalhöyük (MÖ.7000), Çayönü (MÖ.7500) gibi neolitik sitelerdeki kült alanı ve ritüel merkezlerinden oldukça farklı ve gelişmiştir. Örneğin Göbeklitepe'den daha genç olan ve neolitik siteden farklı olarak ilk kent kabul edilen Çatalhöyük'te kült alanının ev mimarisiyle aynı formda olması ve mimari açıdan sivil yapılardan ayrışmaması (Hauptmann&Özdoğan,2007:409) yerleşik hayata geçişten sonra birkaç milenyum boyunca Anadolu'da Göbeklitepe büyüklüğünde benzeri mimarilerin inşa edilemediğinin gösterir.

Göbeklitepe aslında kullanıldığı süre boyunca mimari açıdan büyümeye etmiş bir temenostur, tabakalar halinde üst üste yeni yapılar eklenmeye devam etmiş ve adını tabakalar halinde inşa edilen bu dairesel odaların yarattığı yapay tepelikten almıştır. Göbeklitepe'yi oluşturan birden çok mimarinin toplamıyla ortaya çıkan kült alanı daha önce keşfedilmemiş büyüklükte kompleks bir yapıdır. Yapının bilinen yüz ölçümü 90.000 metre karedir (Schmidt,2008:169). Daha genç neolitik sitelerin kült alanlarıyla karşılaştırıldığında Göbeklitepe, K.Schmidt'in ifadesiyle, "köy kilisesi karşısında katedral" gibi kalmaktadır (Curry,2008:280). Birçok Ortaçağ

şatosu ve kalesinden daha büyük bir yüzölçümüne sahip bu arkaik kült alanı, birkaç milenyum boyunca kademeli bir inşaat alanı olarak kullanılmış ve büyümeye devam etmiştir. Bu yönüyle Göbeklitepe sadece dünyanın en eski değil aynı zamanda en büyük tapınma alanı olarak da kabul edilmektedir (Özcan,2014).

Tüm bu özellikleriyle birlikte Göbeklitepe'yi sıradışı kılan ve antropoloji ve arkeolojideki hakim yaklaşımları sorgulatan dört özelliği öne çıkmaktadır. İlk olarak Göbeklitepe'nin Üst Paleolitik ve erken Neolitik dönemde, yontma taş devrinden cilalı taş devrine geçiş sürecinde, yerleşik hayata geçişten ve tapınakların doğuşundan önce inşa edilmiştir. Genel arkeolojik yaklaşıma göre, megalitik mimari dahil tapınak yapısı Neolitik Çağ ile doğmuştur ve Göbeklitepe'den önceki dönemde Mezopotamya veya diğer medeniyet havzalarında yerleşik hayata dair açık deliller yoktur. Mısır Piramitler'den 7.800 yıl, Stohenge'den 7.000 yıl, ilk zigguratlardan 4.000 yıl, megalitik mimariden 2000 yıl önce inşa edilen Göbeklitepe; ilk inşaları çanak-çömleksiz neolitik döneme (PPNA) dayanan çağdaşları Eriha, Jerf el Ahmar ve Tell 'Abr'dan oldukça farklı mimari biçimsel ve işlevsel özellikler göstermektedir.

İkinci özelliği Göbeklitepe etrafında ve yakın çevresinde sivil yaşama dair hiçbir iz bulunamamıştır. Kronolojik olarak Göbeklitepe'yi Eriha, Jerf el Ahmar ve Tell 'Abr'dan keskin sınırlarla ayırmak spekülatif olacaktır ancak yerleşik hayata dair izlerin bulunmaması yönüyle Göbeklitepe hem çağdaşlarından hem de ardıllarından açıkça ayrılmaktadır. Ritüel merkezleri arkeolojik özellikleri ve coğrafi konumları yönüyle yerleşim alanlarından net şekilde ayrılabilmesine rağmen (Schmidt,2005:13) yapılan arkeolojik kazılarda Göbeklitepe'nin yerleşim yeri olarak kullanıldığına dair kanıtlar bulunamamıştır (Schmidt,2000:46). K.Schmidt Göbeklitepe'nin kesin olarak neolitik bir site olmadığını savunur (2000:46). Göbeklitepe sivil bir mimari değildir ve hiçbir zaman yerleşim merkezi olarak kullanılmadığı gibi, 50 kilometrelik bir yarıçapta (Nevali Çori sınırına kadar) hiçbir yerleşim yerine de rastlanmamıştır. Çanak-çömleksiz neolitik dönemde (Göbeklitepe'nin çağında) kült ve ritüel alanlarının siteler (neolitik köyler) içine inşa edilmesine rağmen (Özdöl,2011:180); Göbeklitepe'de ve etrafında gündelik sivil eşyalar ve yerleşik hayata dair hiçbir bulguya rastlanmamıştır (Toprak,2016:206). Göbeklitepe'nin inşa amacı tamamen ritüelistik ve törenseldir (Schmidt,2007:423; Schmidt,2008:174; Schmidt,2009:255).

Üçüncü edici özelliği, Göbeklitepe tarım-tipi üretim tarzının ortaya çıkışından önce avcı-toplayıcılar tarafından inşa edilmiştir. Yani Göbeklitepe bir site

içinde kurulmadığı gibi, zaman içinde etrafında sivil bir yerleşim alanı da gelişmemiş ve çevresinde tarım yapıldığına dair hiçbir iz bulunmamıştır. Bölgenin arkeo-zoolojisinde hiçbir tarım hayvanına rastlanmamıştır (Göbekli Tepe Newsletter,2014:7) ve arkeo-faunasındaki tüm bitkiler yabani (Schmidt,2000:47). Üstelik Göbeklitepe vadi, su kenarı veya ova gibi doğal yapılara da oldukça uzak bir konumdadır (Kurt&Göler,2017:1113). Gerek T şekilli stellerin üzerindeki hayvanların tamamının vahşi av hayvanları olması, gerek Göbeklitepe’de keşfedilen hayvan kemiklerinin tamamının vahşi av hayvanlarına ait olması (Özcan,2014:39) Göbeklitepe’yi inşa edenlerin (yerleşik hayata geçilmediğini göz önüne alarak) göçebe avcı-toplayıcılar olduğu söylenebilir. Üstelik tarım devrimi ve yerleşik hayata geçişten sonraki tarihsel dönemde de Göbeklitepe’de ve çevresinde herhangi bir yerleşim izine rastlanmaması; O’nu inşa eden avcı-toplayıcıların yerleşik hayata geçme ihtimallerinden sonra bile Göbeklitepe’yi ve çevresini bilinçli olarak bir siteye dönüştürmediğine ve Göbeklitepe’yi gündelik yaşamdan ayrışık bıraktığına işaret eder. Ayrıca Göbeklitepe’nin terk edilmiş döneminde yapının üzerini örtmek için kullanılan neolitik dolgunun arasında yabancı buğday türü olan *einkorn* izlerine rastlanmıştır (Schmidt,2007:422). Bu bulgu, Göbeklitepe halkının, yerleşik hayata geçmiş olsa bile, burayı terk ettikleri dönemde bile tarım-tipi üretime geçmediği şeklinde yorumlanabilir.

Dördüncü ve son ayırt edici özelliği ise, (diğer üç özellikle birlikte düşünüldüğünde) Göbeklitepe gelişmiş sembolizm, soyut düşünce ve estetik anlayışıdır. Bu sembolizmin ilk parçası, ilke kez Nevali Çori’de görülen ve Göbeklitepe dışında Karahantepe’de de keşfedilen T şekilli stellerdir ve yapının tamamında 200e yakın T şekilli stel üzerine üç boyutlu hayvan kabartmaları (Schmidt,2011:326) ve stilize yortular (Schmidt,2010:214) işlenmiştir. Yoğun bir hayvan sembolizmi kullanılan Göbeklitepe’de stellerin üzerine “81” adet hayvan figürü işlenmiştir (Peters&Schmidt,2004:185); bu hayvanların tamamı vahşi hayvanlar olup, erkek ve erekte haldedir ve buna ek olarak stellerin üzerinde bazıları kompozisyon niteliğindeki “15” farklı *piktogram* (resimli diyagram) yer almaktadır (Peters&Schmidt,2004). Bu gelişkin sembolizminin yanında Göbeklitepe’nin ritüelistik kullanış biçimi de ayırt edici özelliklerindendir; Göbeklitepe’yi inşa edenler O’nu 1500 yıldan uzun bir süre kullanmıştır yani Roma’nın çöküşünden günümüze kadar geçen süre boyunca aktif olarak ritüellere mekan olmuştur. Ancak MÖ.8200lerde onu inşa edenler, bilinçli olarak üzerini toprakla örtüp, Göbeklitepe’yi

gömerek terk etmişlerdir (Schmidt,2010:209). Göbeklitepe'nin inşası ve temsil ettiği inanç-sistemi kadar, terk edilmesi burada doğan kültürün Anadolu ve Mezopotamya'daki yayılımı da tartışmalı bir konudur.

Bu temel çerçevede Göbeklitepe, 1995'teki keşfiyle arkeoloji ve antropoloji için yerleşik teorilerin sorgulanması açısından büyük bir fırsat yaratmıştır. Ancak Göbeklitepe'nin ifade ettiği anlamlardan biri de (tezimizin konusu olan) kutsal-iktidar simbiyotelesinin varlığını, doğal sosyal düzenden bilinçli sosyal düzene geçişteki transformasyon sürecini ve sosyal birlikteliğin özünün kan-bağından toprak-bağına dönüşümünde ara-form olarak kutsal-bağının varlığını arkeolojik olarak delillendirmesidir. Bunun için Göbeklitepe'de maddi-kültür kanıtlarıyla birlikte (bağlam oluşturarak) mimari işlev ve sembolik anlamı yorumlanarak, kutsallık olgusu (ve kutsalın soyutlaşması) ve sosyopolitik örgütlenme ile iktidar kullanımı tartışılacaktır.

4.2.2 Göbeklitepe'deki Kutsalın Analizi: Kutsalın Soyutlaşması

Göbeklitepe mimari biçimi ve destekleyici maddi-kültür bulguları ile tarihsel bağlamı içinde düşünüldüğünde, hangi kutsallık düşüncesi ve inanç-sistemi için inşa edildiği ve buradaki yerleşik inanç-sisteminin kategorik olarak hangi tipoloji de değerlendirilmesi gerektiği tartışmalıdır. Hakkında kesin olan kanaat buranın bir temenos olduğu, burayı inşa eden insanların bir ritüel alanı olarak kullandığı ve burada gelişmiş bir kutsal-sembolizmi ürettikleridir. Göbeklitepe'deki kutsallığın bir inanç-sistemi teşkil ettiği açıktır ancak bunun din olgusuna dönüşüp dönüşmediği de bir diğer tartışmalı konudur. Fakat Göbeklitepe'deki kutsallık düşüncesinin bir inanç-sistemi olarak dine evriminin görünür koşullarının en başında gelen "kutsalın soyutlaşmasına" dair oldukça güçlü bulgular vardır. İçeriğinden bağımsız olarak kutsalın soyutlaşması farklı inanç-sistemlerinde ortak sonuçlar üretebilir; sosyokültürel özgül koşullarına bağlı farklılıklar göstermesine rağmen din kurumunun evrensel olarak ortak yapı, süreç, işle, sistem ve eylem-aktör ilişkileri yaratması bunun ilk göstergesidir. Ancak daha spesifik olarak, aralarında coğrafi etkileşimselliğin bulunmadığı uzak toplulukların dinsel çıktılarında benzerlikler görülebilir; hatta bu benzerlik dini mimaride de gözlemlenebilir. Örneğin B.Hayden, Jerf el Ahmar'daki kült alanları ile Pueblo Kızılderililerinin inşa ettiği ve ritüellerde kullanılan *kiva* adı verilen yapılara biçim, dekorasyon ve yapı işçiliği olarak benzediğine dikkat çeker (2017:33). Aralarından 10.000 km.'den fazla mesafe olan

iki farklı halkın ritüelistik mekanları arasındaki benzerliklerin örnekleri megalitik mimari çağında etkileşimsiz halklar arasında da görülmektedir. Dolayısıyla kutsalın soyutlaşmasının evrensel çıktılarından söz etmek mümkündür. Göbeklitepe’de, mimari işlev ve sembolizm analizi ile, hem bu evrensel boyutu hem de özgül koşulları ile kutsal soyutlaşmasından söz etmek mümkündür.

İlk olarak mimari biçim üzerinden incelendiğinde; Göbeklitepe Neolitik Çağın erken döneminde inşa edilmiş bir kült alanıdır ancak benzer neolitik kült alanlarından birkaç yönden ayrılmaktadır. İlk olarak Göbeklitepe’yi neolitik bir halkın inşa ettiği varsayılarak incelendiğinde, Göbeklitepe sosyal mekanla olan ilişkisi bakımından çağdaşlarından farklıdır. MÖ.9600-8500lerde çanak-çömleksiz ilk neolitik dönemde (PPNA) kült alanları oval planlı özel-binalar olarak inşa edilmeye başlanmıştır ve çanak-çömleksiz ikinci neolitik dönemde (PPNB) bu kült alanlarının özel biçimleri, Nevalı Çori örneğinde olduğu gibi sivil mimariye benzemeye başlamıştır (Lichter,2014:122). Ancak PPNA’daki bu özel-binalar (kült yapıları) neolitik sitelerin içine edilirken (Özdöl,2011:180) Göbeklitepe bir site içine inşa edilmemiş ve çevresinde geniş bir alanda hiçbir neolitik site ve yerleşim izine rastlanmamıştır. İkinci olarak Jerf el Ahmar örneğinde olduğu gibi diğer neolitik kült yapılarında da oval biçim görülmekteyken, bu yapıların hiçbiri Göbeklitepe kadar büyük ve kompleks biçimli değildir. Göbeklitepe 90.000 metre karelik bir alana (şuana kadar bilinen) 20 dairesel odadan oluşacak şekilde ve tabakalar halinde tekraren inşa edilmiştir. Bilinen tüm çağdaşlarından daha eski olmasının yanı sıra bu mimari farklılıkları Göbeklitepe’yi neolitik kült yapılarından ayıştırmaktadır, bu yüzden kaşifi K.Schmidt Göbeklitepe için *tapınak* (temple) kavramını kullanır (2007[2006]). Latince *templum* kökeninden gelen tapınak (yada mabet) kavramı basitçe ritüel amaçlı inşa edilen mimariyi tanımlasa da; daha özelde tanrılara yada tanrısal olana ait ev yada binalar için kullanılır (Lichter,2014:122). Bu yüzden Neolitik dönem kült alanları, bu dönemde tanrı/tanrılar nosyonundan söz edilemeyeceği için, tapınakların kavramı tercih edilmemektedir. Ancak Schmidt’in bu kavramı bilinçli olarak kullanmasına yetecek sebepleri vardı; zira Göbeklitepe’ye yüklenen bir anlam da (aşağıda tartışılacağı üzere) ilk tanrı fikrinin doğduğu yer yada tarihteki ilk tanrı fikrine adanmış kült alanı olabileceği tartışmasıdır. Bu tartışma bir yana, genel kabul gören fikir, Göbeklitepe’nin neolitik kült alanlarına benzemediği ve yapıldığı tarih, büyüklük, yer seçimi olarak onlardan farklı olduğudur.

Neolitik kült alanları yerleşik hayata geçmiş yada geçmenin eşiğindeki toplulukların inşa ettiğı yapılardır ancak neolitik kültür gibi bu kült alanları da doğrudan yerleşik yaşamla içkin değildir. Çünkü neolitik çağın erken dönemlerinde avcı-toplayıcı yaşam tarzı devam etmiş ve tarımla ara-form olarak çobanlık ve bahçe-tarımı gibi üretim tiplerinde göçebe ve yerleşik yaşam tarzlarının sınırları silikleşmiştir. Kökeni J.Lubbock'a ait olan neolitik (neolithic) olgusu cilalı taş dönemini tanımlar (1913[1865]:73) yani neolitik temel üretim tarzı ve yerleşik yaşamla ilgili bir olgu değil; dönemin hakim maddi-kültürüyle alakalı arkeolojik bir sınıflandırmadır. Dolayısıyla Neolitik Devrimin ortaya çıkışıyla birlikte (yada bir toplulukta neolitik devrimin yaşanmasıyla) eşanlı olarak tarım üretiminin ve yerleşik hayata geçişin yaşandığı söylenemez; bu devrimle değişen temel maddi-kültür hammaddesidir. Öte yandan neolitik devrim şeklinde değil evrim şeklinde oluşur, maddi-kültür hammaddesi, üretim tarzı ve yaşam şeklinin bir gece yada bir insan ömründe değişmesi beklenemez. Dolayısıyla neolitik kültür içinde avcı-toplayıcıların varlığı anakronik değildir.

Çanak-çömlekli neolitik dönemin (MÖ.8500-7300) sonlarında göçebe avcı-toplayıcı yaşam formuyla özdeşleşen megalitik mimari ortaya çıkmıştır (Bridge,2017[2015]:16-19). Mezopotamya'da yerleşik hayat gelişirken, Avrupa'daki göçebe avcı-toplayıcılar megalitik kült alanları inşa etmiştir. Göbeklitepe'de tarım-tipi üretime ve yerleşik hayata dair hiçbir izin bulunmaması, burayı göçebe avcı-toplayıcıların inşa ettiğine dair şüphelerin kaynağını oluşturmaktadır. Fakat bu ihtimalde Göbeklitepe megalitik mimari (ve mimari felsefesi) ile karşılaştırıldığında bu yapılardan da ayrıştığı görülecektir.

Megalitik mimari göçebe avcı-toplayıcıların inanç-sistemlerinin bir ürünüdür (ve dışa-vurumudur). Avcı-toplayıcı üretim tarzını sürdüren toplulukların doğal sosyal düzen formunda olduğu ve inanç-sistemlerinin henüz dine dönüşmediğı hatırlanırsa (yukarıda tartışıldığı üzere); avcı-toplayıcılar kült alanlarını tıpkı yaşam alanları gibi doğal malzemelerden inşa etmiş ve bu yapıları daha basit (kompleks olmayan) dinsel pratikler için kullanmıştır. Bu yapıların inşasında doğal sosyal düzenin doğayla içiçeliğine dair somut olgular görülebilir. En başta megalitik mimarinin inşasında kullanılan malzemelerin işlenmemiş monoblok kayalar olması, basit Paleolitik aletler inşa edilebilirliği (Mezopotamya'daki neolitik dönemle çağdaş olsa bile), inşaat için yer seçimi ve mimarinin konumlandırılması gibi unsurlar doğayla içiçedir. Doğa olaylarının, gezegenlerin yada kutsalın doğal oluşumlarda

tezahür ettiğine olan inançtan kaynaklı olarak doğal yeryüzü şekillerinin (dağları, dereleri, ağaçları) kutsal kabul edilmesinin ardında da, yine bu ilk inanç-sistemlerinin doğal sosyal düzen formunda doğmuş olması vardır. Örneğin kutsal düşünce açısından yüksekte olmak güç ve kutsalla bağlantılıdır (2014[1949]:62) ve dağların kutsallığına duyulan inanç (Kurt&Göler,2017:1113) (diğer panteist koşullardan bağımsız olarak) bunun bir yansımasıdır. (Tezin 2.bölümde tartışıldığı gibi) kutsalın içselliğin-dışsallaşması olarak doğa-üstü/tinsel bir içerik yüklenerek insan zihnindeki ikincil kabulü (içselleştirilmesi) sürecinde, ruh ve öte-alem fikrini destekleyici şekilde özellikle astronomik olguların kutsallığı düşüncesi yaygınlaşmıştır. (Örnekler çoğaltılabilir.)

Tüm bunların megalitik mimaride doğrudan yansımaları görülebilir. İlk olarak megalitik temenoslar bir *axis mundi* işlevi görür; yani kutsal için yeryüzünde bir merkez tayinidir (Eliade,2014[1949]:361-362) ve bu merkez tayini olabildiğince yüksek ve etraftan görülebilir bir konumda seçilir. Kutsal-iktidar simbiyozunun tezahürlerinin doğal sosyal düzende genel anlamda görünür olmamakla birlikte; bu simbiyozun doğal sosyal sosyal düzen formunda görülebildiği noktalardan biri de; megalitik mimarilerin birer kutsal axis mundi olmakla birlikte, siyasal bir güç ifadesi de oluşudur. Avcı-toplayıcılar megalitik anıtlarla belirli bir toprak parçasında hak iddia ederler (Bridge,2017[2015]:16) yani kutsallarının yeryüzündeki nirengi noktası aynı zamana bir sosyopolitik bir simgedir. Diğer taraftan megalitik temenoslar toplu mezar olarak da kullanılır, bu yüzden megalitik mimarilerin çevresinde sıkça insan kemikleri keşfedilir (Midgley,2010:56-57). Bu, avcı-toplayıcı inanç-sistemleri için son derece tutarlıdır zira hem kutsal hem politik bir merkezîyet ifadesi eden kült alanları, ölümle yaşam arasındaki bağlantı ve geçiş için de en uygun alanı oluşturur. Bu konum, kutsallığın dışsallığını en iyi yansıtan ve yücelikle özdeşleştirilen gökyüzü ile desteklenir. Zaten axis mundinin bir özelliği de yer ve göğü birleştirmesidir (Eliade,2014[194]:362). Bu yüzden megalitik mimari ile astronomik olguların konumları (takım-yıldızlarının) arasında anlamsal bağlar kurulabilir (Harris,2015). Zira Mısır Piramitleri örneğinde olduğu gibi, bazı megalitik mimarilerin de takım-yıldızlarına göre konumlanıp, açıldığı bilinmektedir (Harris,2015). Megalitik mimarilerin bir diğer ve dinsel pratikler için açıklayıcı özelliği avcı-toplayıcılar için açık hava şölen alanları olarak işlev görmesi ve bu şölenlerde av hayvanları yenip ritüeller yapılmasıdır (Bridge,2017[2015]:16-19) Bu yönüyle megalitikler göçebe avcı-toplayıcı yaşamının bir sosyalleşme alanı olarak; ölüme ve kutsala hizmet ettiği

kadar gündelik hayat ve sosyal düzene de hizmet eder. Ancak bu temenosların göçebe yaşamın özgöl koşullarından dolayı tam zamanlı olarak değil, periyodik ve mevsimsel olarak kullanıldığını unutmamak gerekir.

Göbeklitepe'nin inşasında bazı megalitik mimari özellikleri görölmektedir. Örneğin Göbeklitepe çevresine göre yüksek bir tepelik üzerine yapılmıştır ancak bu tepeliğin avcı-toplayıcı inanç-sistemleri açısından fark edilebilir bir kutsallığı yoktur zira inşa edildiği bölge "1 kilometre karelik" bir kireçtaşı tabakasıdır (Schmidt,2008:169). Göbeklitepe'nin de kireçtaşından yapıldığı düşünölürse yer seçimi son derece pragmatiktir ancak bu pragmatizm Göbeklitepe'deki hakim inanç-sistemiyle açıklanabilir, zira yer seçimi bugün bir mermer ocağının üzerine camii inşa etmek gibidir. K.W.Luckert bu pragmatizmin kendisinin kutsallık yaratmış olabileceğine dikkat çeker (2015[2013]). (Pragmatizmin kutsallık oluşturması önermesi kutsalın fayda boyutu ile birlikte düşünölabilir). Diğer yandan Göbeklitepe'nin yapısal konumunun Sirius Yıldızı ile ilişkili olabileceği (Magli,2013) ve Göbeklitepe'deki dairesel odaların merkezini oluşturan ikiz T şekilli stellerin açısının Sirius Yıldızı'na göre konumlandırıldığı ve odaların inşası arasında geçen yüzyıllar içinde Sirius'un yer değıştirmesine bağılı olarak A-B-C-D yapılarındaki steller arasında açı farkı oluştuğu (Collins,2018[2014]:118) iddia edilse de; henüz bu argümanları doğrulayacak ve Göbeklitepe'nin astronomik şekillerle ilişkisini ortaya koyan açık kanıtlar yoktur.

Göbeklitepe'nin megalitik mimariye benzer özelliklerinin başında çatısız bir açık hava temenosu (Schmidt,2000:51) olması gelmektedir. Tepe ve çevresinde keşfedilen vahşi av hayvanları kemikleri ve toplam 160 litre kapasiteli kireçtaşından yapıma 6 sıvı tankının içinde bira mayasına dair bulunan kanıtlar (Göbekli Tepe Newsletter,2014:12) Göbeklitepe'nin avcı-toplayıcı tarzı şölenler ve ritüeller için kullanılmış olabileceğine işaret etmektedir. İçinde ve çevresinde yerleşik hayata dair bulgulara rastlanılmamış olması Göbeklitepe'nin megalitikler gibi tam zamanlı değil dönemsel olarak kullanıldığını işaret etmektedir. Diğer bir benzerlik megalitik temenosların toplu mezar olarak kullanılmasıyla ilgili boyuttur; Göbeklitepe'deki kazılarda 40 kafatası ve "691" (408'i tanımlanabilir) parça insan kemiğı keşfedilmiştir (Gresky,vd.,2017:1) ve bu sayı megalitik mimarinin sembolü Stonhenge'de keşfedilen kemiklerden daha fazladır (Bkz.Pearson,vd.,2020:501-504). Mimari biçim olarak Göbeklitepe, megalitik mimariden büyüklük, biçim, estetik, sembolizm, kullanılan malzeme, malzemenin işlenme şekli, inşası için gerekli iş gücü ve emek

uzmanlaşma ihtiyacı ve mimaride biçime içkin olarak anlaşılabilen içerik (sembolik anlam) bakımından oldukça gelişmiştir. Hatta bu özelliklerin birçoğu itibariyle neolitik kült alanlarından da gelişkindir.

Bu farklılığının yanında (ve bu farklılığın nedenselliğinin de açıklayıcısı olarak) Göbeklitepe'deki kutsallığın analizinin ikinci boyutu olan *mimarideki sembolik anlam analizi*, O'nu sadece çağdaşlarından değil tüm temenoslardan ayıran ve kutsal-iktidar simbiyozuna dair deliller sunan Göbeklitepe'deki yerleşik kutsallık fikri ve inanç-sisteminin ipuçlarını saklamaktadır. Çünkü (girişte de ifade edildiği gibi) Göbeklitepe üzerindeki temel tartışma, bir mimari olarak çağının koşullarında düşünüldüğünde ifade ettiği istisnai durum kadar (ve hatta bundan daha fazla), sembolizmi ve inanç-sistemi üzerindeki belirsizlikten kaynaklanmaktadır. Bu belirsizliğin temelinde Göbeklitepe'deki sembolizmin inşa edildiği çağın şartlarına göre açıklanamaması ve bu sembolizmden hareketle Göbeklitepe'deki yerleşik inanç-sistemine dair kesin bir sonuca varılamamasıdır. Bu durumun sebebi Göbeklitepe'de kutsalın soyutlaşmasıdır ve bu soyutluğun Neolitik Çağın şartlarından farklı olarak Göbeklitepe'de istisnai bir görüntü oluşturmalarının temelinde ise Göbeklitepe'nin kutsal-iktidar simbiyozunun sonucu olarak sosyal düzen formasyonunun dönüşümü (ve kutsalın dine evrimi) sürecinde inşa edilmiş olması vardır.

Göbeklitepe'deki soyut kutsallığın ilk parçasını sayısı 200den fazla olduğu tahmin edilen T şekilli steller oluşturmaktadır. Her dairesel odanın merkezinde 2 tane karşılıklı şekilde ve oda çeperlerinde daha küçük formları sıralı şekilde yerleştirilmiş bu steller (yukarıda da ifade edildiği gibi) Göbeklitepe ve (Nevali Çori, Karahantepe'de olduğu gibi) çevresine özgün bir kutsal sembolizmidir. T biçimli bu stellerin odaların merkezinde yer alanlarının her birinde kavuşturulmuş insan elleri, kemer benzeri bir aksesuar (K.Schmidt bunu peştemale benzetir) kabartmaları yapılmıştır (Schmidt,2010:214) ancak bunun dışında stel üzerine antropomorfik bir unsur işlenmemiştir. Bu stellerin üzerinde üç boyutlu stilize hayvan kabartmaları yer almaktadır (Schmidt,2011:326) ve kabartmalardaki zoomorfik detaylar oldukça gelişmiştir. Özellikle C yapısının merkezindeki stelde yer alan saldırmaya hazır leopar kabartmasında; leoparın dişleri, saldırı öncesi vücut pozisyonu ve kaburga kemikleri çıkıntılarına kadar birçok detay ustalıkla işlenmiştir. Ancak üzerlerindeki hayvan figürlerinin bu denli stilize olmasına rağmen, T stellerde sadece kavuşturulmuş insan eli yapılmakla yetinilmiştir. Öte yandan Şanlıurfa Balıklıgöl

yakınlarında keşfedilen Urfa Heykeli (yada Balıklıgöl Heykeli) T stellerinin üzerindeki hayvan kabartmalarına benzer düzeyde detaylar içermektedir. Tarihin ilk birebir insan büyüklüğündeki heykeli olan MÖ.9500'lü yıllara tarihlendirilen "180 cm" uzunluğunda kireçtaşıdan yapılma antropomorfik heykelde bir erkek T stellere benzer şekilde ellerini kalça hizasından kavuşturmuş vaziyettedir; ancak farklı olarak obsidyenden yapılmış gözleri, burun ve ağız oyuntuları belirgindir (Schmidt,2010b:246-247). Ayrıca Göbeklitepe kazı alanında bir erkeğin tüm yüz hatlarına sahip, birisi 23 cm. yüksekliğinde olmak üzere birden çok kireçtaşıdan kafa heykeli ve heykelcik keşfedilmiştir (Schmidt,2010b:249). Göbeklitepe'nin mimari olarak büyümesi/inşası sürdüğü dönemde (MÖ.10.000-8000) aynı coğrafyada inşa edilen Urfa Heykeli ve Göbeklitepe'nin doğrudan içinde keşfedilen heykeller; Göbeklitepe halkının stilize antropomorfize heykeller yapabilecek estetik algı ve beceriye sahip olduğunu göstermektedir.

Peki, bu heykeli üretebilecek kültürel düzeyde olan aynı insanlar (yada benzer kültürün insanları) Göbeklitepe'deki T stelleri neden antropomorfize olarak biçimlememiştir? Bu durumun en olası açıklaması T stellerin insanı temsil etmiyor oluşudur yani Göbeklitepe'yi inşa edenler bu stelleri insana benzetmeyi istememiştir. K.W.Luckert bu durumu "kasti soyutlama" olarak yorumlar; O'na göre bu stellerin insanları tasvir etmediği ve böyle bir amaç olmadığı çok açıktır (2015[2013]:104-106). Göbeklitepe halkı tapınak odalarının merkezinde karşı karşıya duran iki insanı değil soyut bir şekilde kutsal-öznelarini betimlemiştir. K.Schmidt bu stellerle Göbeklitepe'yi inşa edenlerin tanrıların tasvir etmiş olma ihtimaline dikkat çeker ve "neolitik insanın zihninde tanrı fikri vardysa T şekilli steller ilk tanrı tasviri olan anıtlardır" der (2010b:254). A.Collins bu önermeyi bir adım daha ileri götürerek, Göbeklitepe'nin tarihte tanrı fikrinin doğduğu ilk yer olduğu hükmüne varır (2018[2014]).

T şekilli stellerin tanrı tasvirleri olup olmadığı yada Göbeklitepe'de ilk tanrı fikrinin gelişip gelişmediği sorunundan bağımsız olarak, bu stellerdeki soyutlama, kutsalın dine evriminde önemli bir aşamayı ifade eder. Eğer bu steller insanı sembolize ediyor olsaydı yine bir sembolizm olduğu için (M.Eliade'in kavramıyla 1958[1949]:126) bir tür *hierophanies* olarak kabul edilebilirdi ama tanrıları temsil ediyorsa tarihin ilk *theophanies*'i olarak düşünülmesi mümkün hale gelir. Steller tanrıyı imgeliyorsa, herşeyden önce bu Göbeklitepe halkında tanrısal-olanı tecrübe etme ihtiyacının ortaya çıkmış olması yönüyle bile kutsal-öznesinin soyutlaşarak

kutsala erişim yolları olarak dinin kurumsallaşması sürecinin başladığının (hatta ilerlemiş olduğunun) göstergesidir. Üstelik bu ihtimalde ardılları Antik Yunan ve Mısır medeniyetlerinde ortaya çıkan ilk tanrı heykellerinden farklı olarak (ve anakronik olarak) daha soyut bir tanrı fikri (belki de tarihteki ilk soyut tanrı fikrini) üretmiş olabilirler. Eğer T steller tanrı yada tanrıların imgesi değilse, bu ihtimalde Göbeklitepe'nin, tapınaktaki merkezi konumu dikkate alınarak, en kutsallarının soyut bir dışa-vurum olduğu söylenebilir.

Göbeklitepe'deki sembolizmin bir diğer boyutu T stellerin üzerine çizilen hayvan kabartmalarıyla alakalıdır. 3.tabakadaki A,B,C,D yapılarında sadece sütunlar üzerinde çizilen toplam 81 hayvan figürü vardır; bunların 23'ü yılan, 12'si tilki, 7'si yabani domuz, 5'i turna, 3'ü yabani boğa, 2'si yabani koyun, 1'i aslan (veya leopar) ve 1'i ayı tasviridir (Peters&Schmidt,2004:185). Ayrıca stellerin üzerinde 1 tane dörtayaklı hayvan (quadruped), 15 piktogram (resimli diyagram) ve 9 tane tanımlanmamış hayvan tasviri de yer almaktadır (Peters&Schmidt,2004:185). Buna ek olarak 2011 yılında keşfedilen P56 numaralı stelin üzerinde ise 4'ünün kimliği anlaşılamayan 55 hayvan figürü bir arada tasvir edilmiştir (Schmidt,2012:80-81). Bu tasvire dair sıradışı bir not olarak çizimde merkezde yer alan bir akbaba ve bir yılan dışındaki bütün hayvanların sağdan sola doğru bakmakta olduğu söylenebilir. Tek bir stel üzerinde 55 hayvanı bir arada tasvir eden Göbeklitepe halkının kutsallık anlayışlarında hayvanların önemli bir yer tuttuğu açıktır. Bu sebeple yaygın görüş Göbeklitepe'deki hayvan figürlerini bir tür Şamanist düşünce pantheon'unu oluşturduğu yönündedir (Hauptmann& Özdoğan,2007:407). Şamanist inanç-sistemini destekler şekilde yapıda bazı kültlere işaret eden ve sürekli tekrarlanan hayvan sembolizmi ön-plana çıkmaktadır. Bunlar arasında özellikle A ve D yapılarında sıkça karşılaşılan yılan figürleri Göbeklitepe'de hakim bir yılan kültürünün varlığını düşündürmektedir. Sadece D yapısındaki stellerin üzerinde toplam 14 yılan figürünün işlenmiş olması ve P22 numaralı stelde olduğu gibi çoğu kez bu yılanların tek başına tasvir edilmesi (Peters,Schmidt,2004:192) dikkat çekicidir. A yapısındaki P1 numaralı stelin üzerinde ise 17 farklı yılan bir motif oluşturacak şekilde birbirine dolanmış olarak çizilmiştir. A.Collins bu figürlerin Göbeklitepe'de yapılan ritüellerde *psikotropik* (ruh halini değiştiren) veya *soporifik* (uyku veren) bir etki yaratmış olabileceğine dikkat çeker (2018[2014]:56).

Göbeklitepe'de sıkça tekrarlanan bir başka hayvan ise ördektir. Nispeten yeni sayılan keşiflerle ortaya çıkarılan ördek çizimleri yılan kültüründen farklı olarak

bazı sıradışı ihtimallerin tartışmasına da zemin hazırlamaktadır. D yapısında P18 stelin kaidesinde yer alan “7” tane ördek figürünün keşfi oldukça sıra dışıdır (Schmidt,2012:79). Ancak A.Collins, diğer çizimlere göre daha geç açığa çıkarılan bu çizimlerin, aslında ördek değil anavatanı Madagaskar’ın doğusundaki Mauritius Adası olan Dodo kuşu olduğunu düşünmektedir (2018[2014]:75). 17.yüzyılda nesli tükenen Dodo, 1 metre uzunluğunda 20 kilogram ağırlığında uçamayan bir kuş türüdür; en dikkat çekici özelliklerinden biri ise tıpkı P18 stelindeki kabartmada olduğu gibi ayaklarını kaldırarak ilginç bir oturuşu olmasıdır (Bergman,2005). P18 stelindeki çizimler ördeğe değil de, Şanlıurfa arkeozoolojisinde yer almayan Dodo kuşuna ait ise birden çok soru akla gelecektir. En temel soru Göbeklitepe’yi yapanlarla Madagaskar arasında bir bağlantı olup olmayacağıdır ki; şayet böyle bir bağlantıdan söz edilirse paleolitik dönemin sonundaki avcı-toplayıcılara ve göç yollarına dair bilinenlerin yeniden tartışılması gerekecektir.

Göbeklitepe’de çizilen ve yontulan tüm hayvanların vahşi av hayvanları olması, erkek olması, saldırı pozisyonunda ve erekte betimlenmesi *fallus* kültürüyle (Keuls,1985) bağlantılı olduğunu düşündürebilir. Sadece bu çizimlerde değil Göbeklitepe’de keşfedilen heykelciklerde de benzer durum söz konusudur. Fakat daha dikkat çekici nokta bu çizimlerin T şekilli stellerin üzerine işlenmiş olması itibarıyla, burada betimlenen hayvanlarla steller arasında bir anlam ilişkisi olma ihtimalidir. K.Schmidt ve ardılarının bu ilişki için getirdiği olası açıklamalar şöyle özetlenebilir:

- (1) Hayvan figürleri T şekilli stellerin muhafızları olabilir. Tıpkı Gotik mimarideki *gargolye* (çörten) simgesinde olduğu gibi bu tapınağı kötü ruhlardan uzak tutmak (*stave off evils*) için çizilmiş ve bu yüzden hepsi saldırmaya hazır halde betimlenmiş olabilir.
- (2) Hayvan betimlemeleri insan ve hayvan arasındaki değişen ilişkiyi açıklamak için çizilmiş olabilir. T şekilli stellerin insanları temsil ettiği varsayılırsa, her bir hayvan figürü stelin üzerinde insandan daha aşağı bir konumda resmedilerek; insanın tarım ve evcilleştirmeyeyle birlikte doğayı kontrol altına alışını sembolize ediyor olabilir. Bu ihtimali destekleyecek bir başka bulgu D yapısı P31 numaralı stelin üzerinde resmedilmiş boğa-başı figürüdür (Peters&Schmidt,2004:201). Çatalhöyük’te sıkça görülen boğa-başının tarım devrimiyle birlikte insanın doğaya hükmedişin simgelerinden biri olarak yorumlanır.

- (3) Düşük bir ihtimal olarak Göbeklitepe’de *zoolatry*’e (hayvan tapıcılığı) dayalı bir inanç-sistemi gelişmiş olabilir. Ancak yapının geri kalanındaki soyutluk ve diğer bulgular bu ihtimali güçlü şekilde desteklememektedir.
- (4) Her bir hayvan çizimi totemist klan sembolleri olabilir (Peters&Schmidt,2004:210) ve T şekilli stellerin her biri farklı bir klana ait totem direği işlevini görüyor olabilir. Bu ihtimalde (aşağıda detaylı tartışılacağı üzere) Göbeklitepe’nin inşasında birden çok klanın varlığı söz konusu olabilir.

Bu olasılıkların tamamından çıkarılabilecek ortak sonuç, Göbeklitepe’deki yoğun hayvan çizimlerinin sembolik bir anlamı (ilk bakışta ifade ettiği anlamdan farklı/dolaylı bir anlam taşıdığı) vardır. Yani Göbeklitepe’de bu çizimler kutsalın fenomenolojik tezahürüdür; hayvan figürlerini çizenler bu figürlerin birer temsil olduğunu, bu çizimlerin ve T stellerin ontolojik olarak kutsal olmadığını biliyordu. Göbeklitepe’yi inşa edenler, kutsalı soyut bir gerçeklik olarak kavlıyor ve bu araçlarla ona erişmeye çalışıyordu. Yapılan kabartma/çizimlerdeki stilize derinlik onları iyi birer sanatçı olduğunu gösterirken; aynı zaman da sembolik anlamdaki “temsil-eden ve temsil-olunan” özneler arasındaki farkı da kavramış simgesel düşünebilen birer tasarımcıydılar. Burada gösterdikleri soyut düşünce kapasitesini yapının inşasının farklı aşamalarında da göstermiş ve yapının kendine de bütünsel bir sembolik anlam yüklemiş olabilirler.

Göbeklitepe neolitik kült yapılarının sıkça görülen dairesel plandan oluşur (bu forma aykırı bir örnek olarak Nevalı Çori’de kült alanı dikdörtgendi). Megalitik mimaride görünür olan taş çembe (stone circuls) olarak bilinen avcı-toplayıcı yaşama ait kült alanlarında dairesel form yaygın olarak kullanılır. Bunun birden çok sebebi olabilir; ilk olarak dairesel form sonsuzluğu ve bütünlüğü ifade ettiği için (Cirlot,1971:123) kutsal olanla ve “kutsalın kendini sınırsız biçimde tekrarlama” özelliği ile (Kurt&Göler,2017:1126) bağlantılı olabilir. İkinci olarak dairesel form *büyük-çemberi* (magic circle) olarak geleneksel anlamda büyücüler ve onların çağırdığı ruhlarla kendi aralarındaki bir bariyer olarak işlev görmüştür (Cunningham,2001[1988]:55-56); bu yüzden büyülerde dairesel çizimler sıkça görülür. Büyücülükte dairesel formun kutsal alanın yada Freud’çu anlamda bir tabu-alanını yarattığı düşünülmektedir. Bunlara ek olarak dairesel formun evrenin ve doğanın döngüsüne bir atıf olduğu da düşünülebilir; gece-gündüz, yaz-kış, hayat-ölüm gibi diyalektikler aslında doğada bir döngü ifadesidir. (Farklı bir tartışmanın

konusu olmakla birlikte) Kutsalın insan zihninde belirme anının bu döngünün varlığıyla bir ilişkisi olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla dairenin kutsal için evrensel bir sembolik anlamı olduğu söylenebilir. Tüm bu sebeplerle bir bütün olarak düşünüldüğünde Göbeklitepe'deki tapınak odalarının dairesel olması, diğer neolitik ve paleolitik dönemdeki kült yapılar/alanlarda görülen biçimi takip ettiği söylenebilir.

Göbeklitepe'nin merkezini oluşturan 4 dairesel odadan en eskisi ve en büyüğü C yapısının girişinde, diğer odalardan farklı olarak uzun bir koridor bulunmaktadır; *Aslanlı Yapı* olarak da adlandırılan bu girişi K.Schmidt Yunanca "giriş" anlamına gelen *dromos* mimarisine benzetmektedir (2007[2006]:142). Genellikle Midas Tümülüsü gibi *tholos* (yeraltı mezarı) yapılarında bulunan *dromoslar*lar; Sümerlerde ve MÖ.1300-1250lere tarihlenen Agamemnon Mezarı (Atreus Hazinesi) örneğinde olduğu gibi (Maravelia,2002) Antik Yunan'da görülen bir mimari parçadır. Göbeklitepe'den 6-7 milenyum sonrasında ortaya çıkan bu mimari parça hiçbir neolitik kült alanında görülmediği gibi, C yapısı dışında hiçbir dairesel odada da yoktur. Dolayısıyla Göbeklitepe'nin en eski ve merkezi odasında bulunan bu girişin sembolik bir anlam taşır zira Göbeklitepe'nin hiçbir odasının kapısı olmadığı gibi bu koridor odanın iç alanına açılmaz; bir iç duvara açılır. C yapısını diğer yapılardan ayıran diğer bir özelliği de yapının ana duvarını iki dış duvarın çevirmesi ve merkezdeki ana yapıyı kapısız bir iç-oda haline dönüştürmesidir. Neolitik mimaride binaların kapısı yoktur ve Çatalhöyük örneğinde görüldüğü gibi, giriş çıkışlar çatıdaki bir delikten yapılır (Mellaart,1967:60-62). Fakat kapısı olmayan bir odanın iki dış duvarla çevrilmesi ve bu dış-odalara uzun bir koridorla girilmesinin mimari açıdan bir işlevselliği olmadığı gibi, bilinçli bir tasarımın sonucu olarak sembolik bir anlam taşıdığı açıktır. Bu iç-oda başka bir sembolizm ifade ediyor olabilir. Süleyman Tapınağı'nın merkezinde yer alan iç-oda *sanctum sanctorium* (kutsallar kutsalı) (Güngör,2005:21-24) Yahudilik inancında Ahit Sandığı'nın saklandığı yer olarak kabul edilir ve kapısı yoktur, girilemez. Tapınağın en kutsal noktasını oluşturan girilemez iç-oda Süleyman Tapınağı özelinde, kutsalın erişilemezliğine dair bir mesaj taşır. Yerinin bilinmesine rağmen ölümlü insanların sıradan dünyası ile kutsalın arasında aşılmaz (ve geçilemez) bir sınır olduğuna işaret eder. Belki de C yapısı Göbeklitepe'nin *sanctum sanctorium*'uydu ve görkemli girişi ve iç-oda biçimiyle Göbeklitepe'nin en kutsal noktasını oluşturuyordu. Eğer bu yapının tasarımında bilinçli bir sembolizm üretilmişse, *dromosun* açıldığı ve C yapısının etrafını saran dairesel 2 dış-duvarın oluşturduğu alan, bazı arkaik

tapınaklarda da görülen labirent benzeri bir yapı oluşturmaktadır (Kurt&Göler,2017:1125-1126). Bu labirent görüntüsü monoteizmde mistizm ve inisiyasyonla bağlantılı olan ve Chartres Katedrali'nin *atrium* bölümünde örneği bulunan, tapınak girişlerindeki labirent sembolizmine benzetilebilir. Bu kutsala erişmeyi zorlaştıran ve bir çabaya dönüştüren bir sembolizmdir Dromos-benzeri giriş ve iç-oda benzeri merkezi alan, labirent benzeri (kendine çıkan dairesel koridor biçimiyle) bir parçayla tamamlanıp; C yapısının kutsallığına yapılan vurgu sembolik bir dışa-vuruma dönüştürülmüş olabilir.

Göbeklitepe'de kasıtlı soyutlamanın varlığının bir diğer delili, yine Göbeklitepe'ye özgü ve henüz anlamı çözümlenememiş figüratif dildir. Göbeklitepe'yi inşa edenler bazı stellerin üzerine "H" biçimli glifler (Schmidt,2010:214) ve "C" biçimli motifler işlediler (Collins,2018[2014]:80). Bu sembollerin Şamanist inanç-sistemiyle bağlantılı olduğu ve/veya Göbeklitepe'ye özgü bir hiyeroglif dili oluşturduğu ve stellerin üzerinde Jüpiter'e ithaf olunmuş bazı yazılar olduğu gibi hipotetik iddialara rağmen (Putney,2014), gerçek anlamları henüz çözümlenememiştir. Göbeklitepe'ye spekülative anlamlar yükleyen teorilere göre yazının icadının erken izleri bile bu stellerin üzerinde bulunabilir. Göbeklitepe halkının hiyeroglif dili olup olmadığı spekülative bir tartışma olmakla birlikte, açık kanıtlar Göbeklitepe'de piktogram kullanıldığını ve kompozisyon niteliği olan bazı çizimler yapıldığını göstermektedir.

D yapısındaki P43 numaralı stelin üzerinde yer alan bir sahne türdeşlerinden oldukça farklıdır (Schmidt,2010b:244). Bu sahnede penisli erekte halde fakat kafası olmayan bir erkek, üzerinde akrep, yılan ve en tepede akbaba betimlemeleri açıkça görülmektedir. Kanatlarını açmış akbabanın üzerinde üç sepet yanyana yerleştirilmiş ve akbabanın kanatları arasında insan başını andıran bir nesne yer almaktadır. Bu kompozisyonun tam olarak ne anlatmak istediği hala tartışmalıdır; kozmolojik bir sahne olabilir; cinsel sapkınlık yüzünden başsız kalmış bir adam figürü ile paleolitik bir ahlak sistemine işaret ediyor olabilir; akbabalarla bağlantılı olan Zerdüşt geleneğinde görülen *dakhma*'lardaki (sessizlik-kuleleri) gibi bir *göğ-e-gömme* ritüeli (Sular,2017) olabilir veya bugüne dek maddi-kültürle desteklenmemiş bilinmeyen bir dinsel pratiğe işaret ediyor olabilir. P43 stelindeki bu sahnenin, tıpkı T steller ve stilize hayvan kabartmalarında olduğu gibi, konumuz açısından içeriğinden daha önemli olan yönü, burada da soyutlama ve sembolik anlatımın söz konusu olmasıdır.

Göbeklitepe'deki çizimlerden dikkat çekenlerinden biri de, stellerin üzerinde olmaması yönüyle üretilme biçimi açısından da diğerlerinden ayrılan, 2.katmanda keşfedilen doğum yapan kadın çizimidir (Schmidt,2010b:246). Bir kireçtaşı tabaka üzerine oyulan çizimde bacakları ayrılmış vaziyette vajinal bölgesi, göğüsleri ve saçları net bir şekilde fark edilen bir kadının doğum yapma anı betimlenmiştir. Bu sahne, Göbeklitepe'de keşfedilen tek dişil betimleme olması yönüyle önemlidir. Ancak Neolitik Çağda günlük hayata dair çizimlerin yapılmadığı düşünülürse (Batuman,2011), bu kompozisyonda anlatılmak istenen sıradan bir doğum anından daha fazlası olabilir. K.W.Luckert gibi Göbeklitepe'nin doğa-ana kültürüyle ilişkili olduğunu (2015[2013]) düşünenler için doğum yapan kadın figürü; (tıpkı T stellerdeki hayvan betimlerinin hepsinin erkek, saldırıya hazır ve erekte halde olmasında olduğu gibi) doğurganlık ve cinsel organın bereketle özdeşleştirildiği bir bereket kültürü anlamı taşıyor olabilir.

Göbeklitepe'deki kasti soyutlamanın dinsel pratikler bağlamında çok daha açık bir kanıtı vardır: Göbeklitepe'de keşfedilen kilden maskeler. Tıpkı Nevali Çori'dekilere benzer şekilde Göbeklitepe'de kazı alanında 3 adet kil maske keşfedilmiştir. Ağız ve gözleri olmayan bu maskelerin ritüelistik bir amaçla hatta mitolojik canlandırmalarda kullanıldığı düşünülmektedir (Dietrich,vd.,2018a). Levant'ta benzerleri MÖ.7000lere tarihlenen İsrail Judean Çölü'nde ve Nahal Hemar'de keşfedilen taş maskelerdir (Hayden,2017:22,23,35). Maskelerin kimliği saklamak ve yeni bir kimlik yaratmak gibi iki basit işlevi vardır ve bu yönüyle maske bir temsil enstrümanıdır Dolayısıyla bir ritüelde maske kullanımı temelde mitolojik canlandırmalarla bağlantılı düşünülmelidir. Bu ihtimalde Göbeklitepe halkı ritüellerinde temsil ile bazı canlandırmalar yapmış olmaları ve antropomorfize edilerek canlandırılabilir (veya dışa-vurulabilir) mitolojik unsurlara sahip oldukları düşünülebilir. K.Schmidt'e göre Göbeklitepe halkının güçlü bir mitolojisi vardı (2010b:254). Bu durum aynı zamanda, ritüelistik iş bölümlerinin olduğu, güçlü bir sözlü kültürün varlığı ve maskelerin üretilmesi itibarıyla gelişmiş bir zanaatçılığa işaret eder. Tüm bunlar Göbeklitepe'deki hakim inancın gelişmiş bir inanç-sisteminin sahip olabileceği türden özellikleri olduğunu göstergesidir. Ancak bu maskelerden çıkarılabilecek daha ileri bir sonuç, bu maskelerin çanak-çömleğin hammaddesi olan kilden yapılmasıdır (Dietrich,vd.,2018b:10). Göbeklitepe'nin kazı alanında, özellikle merkezini oluşturan 3.tabakada çanak-çömlek kalıntısına rastlanmazken kil maskelerin keşfedilmesi; Göbeklitepe halkının gündelik varoluşsal ihtiyaçları aşip

tinsel ihtiyaçları için maddi-kültür üretimi yaptıkları bir kanıttır. Yani Göbektepe halkı kili işlemeyi biliyordu ama çanak-çömlek yerine maske yapmayı tercih etti. Bu durum, onların dinsel ihtiyaçları yaşamsal ihtiyaçlarına göre öncelediği anlamına da gelebilir ve/veya zanaatılıklarının gelişiminde (soyut düşüncenin biçimlenmesinde) yaşamsal ihtiyaçlardan daha çok kutsala duyulan ihtiyaçların belirleyici olduğu şeklinde yorumlanabilir. Ancak buradan “Göbektepe halkı çanak-çömlek yapmayı bilmezden önce maske yapmayı biliyordu” genellemesine ulaşılmamakla birlikte, Göbektepe halkının işlemeyi bildiği kil maddesiyle çömlek yapmak yerine maske yapmayı tercih ettiği çok açıktır.

Fakat Göbektepe halkının ritüellerde kullandığı tek nesne maskeler değildir. Göbektepe’de keşfedilen insan kafataslarında dinsel amaçla modifikasyon yapıldığına dair izler tespit edilmiştir ve sembolik anlamı olan bu modifikasyonlar aynı zamanda kafatasının kolay taşınması için (ip geçirebilmek için delikler açma şeklinde) yapılmış müdahalelerdir (Gresky, vd, 2017:3). Bu modifikasyonlar, sembolik anlam yönüyle Göbektepe halkındaki soyut düşünebilme kabiliyetini gösterdiği gibi; kafataslarının ritüelistik bir enstrüman olarak da kullanıldığına işaret etmektedir. Ayrıca kolay taşımak için kafataslarına yapılan pragmatik müdahale; bunu taşıyan insanların Göbektepe’ye uzun seyahatler ederek ulaştıkları ve (kafataslarının sayısı yada mesafenin uzunluğu bağlamında) taşımının başlı başına bir sorunsal olduğu şeklinde de yorumlanabilir. Nitekim kafatasları (ve kafataslarını ritüellerde kullanma) lme ve ölülere duyulan sayėıya (veneration of the dead) dayanan ve buradan hareketle atalara tapma (*ancestor-worship*) biçimine dönüşen (Clark&Palmer, 2016) ve Freud’un dinin temelinde kabul ettiği (1965[1913]) *atalar-kültüyle* bağlantılıdır. Bu açıdan sosyal birlikteliğin özünü akrabalığın oluşturduğu doğal sosyal düzende akrabalığın kutsala benzer vasıflar taşıyarak sosyal normların müşterek belirleyicisi olması yönüyle inanç-sistemlerinde atalar-kültünün yaygınlığından ve geçmişle bağlantı kurmak için kafatasının önemli bir nesne olduğundan söz edilebilir. Dolayısıyla Göbektepe halkı ölmüş yakınlarının ve atalarının kafatasını ritüellerde kullanmak üzere uzun mesafeler taşımış olmaları ve sürekli tekrar eden bir duruma karşı pragmatik çözümler üretmeleri anlaşılabilir bir durumdur. (Tıpkı Göbektepe’nin yer seçiminde olduğu gibi kutsalın pragmatikleşme olasılığına ikinci ihtimali de burada ortaya çıkıyor.) Ancak kafataslarının ritüeller içinde nasıl bir rol oynadığı tartışmalı bir konudur. (Tezin ana sorunsalından bağımsız olarak) Bu kafataslarının Göbektepe özelinde ve T şekilli steller bağlamında kullanım şekli, T

şekilli stellerde oluşturulan kasti soyutlamadaki sembolik beden eksik parçası olan başın reel tamamlanması amacı olabilir. Ritüellerde, baş dışında diğer antropomorfize unsurları taşıyan T şekilli stellerin üzerine bu kafatasları konularak, bir insan bedeninin tüm formu oluşturulmuş olabilir. Böylece Göbeklitepe halkı, hayatla ve kimlikle özleşen ataların kafataslarını beden başsız (cansız ve kimliksiz) ama taştan (ebedi) vücuduyla birleştirerek atalarla bağ kurduklarına inanmış olabilir ve böylece Göbeklitepe ölümlerin dünyasına açılan bir kapıya dönüşmüş olabilir.

Göbeklitepe'nin bir temenos olarak kullanımı gibi, O'nun terk edilmesi de sembolik anlamlar taşır. 2000 yıllık uzun bir periyodun ardından Göbeklitepe'nin üzeri toprakla örtülüp terk edildiğinden yukarıda bahsedilmişti. Bu bilinçli gömü ve terk ediliş sadece Göbeklitepe'ye özgü değildir, mezar kültürüne benzer *gömük-yapıların* (buried buildings) Mezopotamya'da başka örnekleri de görülebilir (Karul,2021:21). Bu bir tür kutsalı yok etme, geride bırakma, terk etme yöntemidir. Kendilerinden sonra başkalarının el sürmemesi için özenle gömülmüş olması, aynı zamanda burayı inşa edenlerin Göbeklitepe'yi terk ederken de O'na saygı duyduklarının bir göstergesidir. Göbeklitepe'nin günümüze ulaşmasını sağlayan da bu saygı (bilinçli-gömü) olmuştur.

Özetle, Göbeklitepe'de T steller, stilize kabartmalar, hayvan figürleri, kompozisyonlar, kil maskeler, modifiye edilmiş kafatasları ve C yapısında olduğu gibi mimari biçimden hareketle güçlü bir sembolizm ve kasti-soyutlamanın olduğu söylenebilir. Sembolizm yani dolaylı anlatım (çağırışım) da soyutlamanın bir parçası olarak, Göbeklitepe'de henüz içeriği tartışmalı olan bir çok sembol ve işaretle kendini tekrar etmektedir. Göbeklitepe'nin bir temenos olarak içinde doğduğu inanç-sisteminde soyut ve/veya soyutlaşmakta olan bir kutsallığın olduğu söylenebilir. Göbeklitepe bu soyutluğun sonucu yada sürecinin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Zira 2000 yıllık aktif kullanıldığı ve yeni dairesel odaların eklenerek mimari anlamda büyüdüğü dönem boyunca sembolik anlatım dili değişmemiş ve kendini tekrar etmiştir. Bu, yerleşik inanç-sisteminin, kutsalın soyutlaşma süreci bağlamında, mimari tabakalarda gözlenebilir farklar yaratmaması; Göbeklitepe'nin ilk inşa edildiği dönemden itibaren soyut bir kutsal anlayışı olan insanlar tarafından yapıldığına güçlü bir delil niteliğindedir. Göbeklitepe'yi inşa edenlerin sembolizmle dolaylı anlatımı bildikleri, maskelerle temsil-canlandırma yapabildikleri, hiyeroglif benzeri sembollerle imgesel düşünebildikleri, T stellerle soyutlama yapabildikleri ve doğada olmayanı üretmek bağlamında soyut

düşünebildikleri söylenebilir. Ayrıca kompozisyon benzeri çizimlerdeki karmaşık sahneler kozmolojik açıklamaları olabileceği ihtimalini de düşündürmektedir. Bu sahnelerin ve ritüelde maske kullanımının bir mitolojik hafızaya işaret etmesi de muhtemeldir. Aynı şekilde atalar-kültünün izleri, Göbeklitepe'yi inşa edenlerde ruh ve öte-alemler gibi olguların geliştiğini ve yaşamla-ölüm arasındaki bağlantıyla ilgilenmeye başladıkları anlamına gelir.

Kesin olan Göbeklitepe'de K.Schmidt'in ifadesiyle "günlük yaşam koşullarını aşan ve güçlü bir tinsel arkaplanı olan figüratif betimler" (2007[2006]:274), burada soyut bir kutsallık anlayışının varlığına işaret eder. Kutsalın soyutlaşması, Göbeklitepe halkında kutsal-iktidar simbiyozunun tezahürlerinin görünür hale gelmesi için önkoşulları yaratmıştır. Bu sonuç, sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı biçimlerine dair yapılacak tartışmayla sentezlendiğinde; Göbeklitepe halkının doğal sosyal düzenden bilinçli sosyal düzene geçişte olduğunu önermek mümkün hale gelecektir. Kutsalın soyutluğu, (bir önceki alt-başlıkta tartışıldığı gibi) bilinçli sosyal düzenin ortaya çıkışında düzen-bilinciyle bağlantılı ipuçları verirken; (aşağıda tartışılacağı üzere) sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı kapasitelerinin gelişmişliği doğal sosyal düzenin aşımı ile ilgili sonuçları ortaya koyacaktır. Başka bir deyişle; soyut kutsallık Göbeklitepe'yi inşa edenlerin neden bilinçli sosyal düzene geçiş üzere olduklarını; Göbeklitepe'yi inşa edebilmek için gerekli sosyal düzenin büyüklüğü ve gelişmişliği ise neden doğal sosyal düzeni aşmak üzere olduklarını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Göbeklitepe halkının sadece yerleşik hayatın değil, toplumun şafağında bir halk olduğu söylenebilir.

4.2.3 Göbeklitepe'deki Sosyopolitik Örgütlenme ve İktidar Kullanımı

Göbeklitepe'yi inşa edenlerin aidiyet biçimi ve sosyal birlikteliğinin özü, Maine'ci prototipte "kan-bağından toprak-bağına geçiş" sürecinin eksik ara-formu olan kutsal-bağıdır. (Yukarıda tartışıldığı gibi, bkz. Bölüm 3.2.1) Doğal sosyal düzenden bilinçli sosyal düzene geçiş, lineer bir yol izlemese de, etnografik ve antropolojik olarak görünür olduğu sosyal düzen tipinin klanlar olduğu ve kan-bağından sonra toprak-bağından önce ara aidiyet biçiminin kutsal-bağı olduğu tartışılmıştı. Bu bağlamda, maddi-kültür bulgularıyla birlikte Göbeklitepe mimarisinin, O'nu inşa eden insanların sosyal düzenine dair sunduğu veriler doğru analiz edildiğinde, Göbeklitepe sosyal düzenin transformasyonun arkeolojik kanıtı olarak değerlendirilebilir. Bunun için Göbeklitepe'de 4 unsurun gözlemlenmesi gerekir:

- (1) Göbeklitepe'yi inşa eden insanların bu inşaatın gereksinimleri gözönüne alarak sahip oldukları sosyal yapının doğal sosyal düzenin özelliklerini taşınamaması
- (2) Göbeklitepe'yi inşa eden insanların aidiyet ilişkilerinin kan-bağını aşmış ama toprak-bağına dayanmıyor olması
- (3) Göbeklitepe'yi inşa eden insanların klan özelliği gösteriyor olması
- (4) Göbeklitepe'yi inşa eden insanlar için kutsalın düzen-bilincine dönüşmüş olması

Bu unsurların sadece ilk ikisi bile Göbeklitepe halkının doğal sosyal düzen tipolojilerinden birinde yaşamadığı yorumuna ulaşmak için yeterli olacaktır.

Göbeklitepe'nin 12.000 yıllık bir tapınak olması ve neolitik kavramıyla işaret edilen çağın "sınırında" yer alması *terminus post quem*³⁶ sorunu değildir; çünkü böyle olsa tarih-öncesi cetvel biraz geriye kaydırılıp tarım ve yerleşik hayatın kökenine dair bir tarih güncellemesi yaparak bu sorun çözülebilir. Ancak asıl sorunsal Göbeklitepe'nin çağın realitelerin göre inşa edilmesinin açıklanması zorluğudur. Nitekim söz konusu çağ, insanların zümre tipi sosyal düzenlerde avcı-toplayıcı göçebe hayat sürdürdükleri bir dönemdi. Antropolojideki hakim görüşü oluşturan E.Service'ın düzen tipleri taksonomisini; arkeolojik tarihlendirme, üretim tarzları ve yaşam biçimleriyle bir bütün olarak yeniden düşünülürse Göbeklitepe'nin inşa edildiği çağın "katalog" özellikleri ve O'nu inşa edenlerin neden doğal sosyal düzen formunda olamayacağı anlaşılacaktır:

DÜZEN TİPİ	ORTAYA ÇIKIŞI	YAŞAM BİÇİMİ	ÜRETİM TARZI
ZÜMRE	MÖ.100.000	GÖÇEBE	AVCI-TOPLAYICI
KABİLE	MÖ.10.000	GÖÇEBE/YERLEŞİK	AVCI / TARIM
ŞEFLİK	MÖ.4500	YERLEŞİK	TARIM
DEVLET	MÖ.3500	YERLEŞİK	TARIM

(Tablo:10: Düzen tipleri ortaya çıkış tarihi, yaşam biçimi, üretim tarzı dağılımı)

Göbeklitepe hem inşa edildiği çağ, hem yaşam biçimi, hem de üretim tarzı olarak zümre ve kabile tipi, yani doğal sosyal düzen özellikleri taşımaktadır. Buna göre; Göbeklitepe halkının, nüfusu 100ü geçmeyen, sosyal ilişkilerin özünü akrabalığın oluşturduğu, sosyal iş bölümü ve emek uzmanlaşması olmayan, tabakalaşmanın olmadığı, statülerin kalıcılaştığı, iktidar kullanımının

³⁶ (Lat.) Bilinen en eski tarih

gerontokratik-hiyerarşiler ile prestij-hiyerarşileri arasında güç-dengesinde olduğu, konsensüs tipi karar alma ve teamüller ile gayri-resmi çatışma çözümleme yolları olan ve kutsal-iktidar simbiyozunun tezahürleri görünür olmamış yani sosyal düzenin kurucu-bilinci ve telosuna dönüşmemiş durumda bir topluluk olması gerekiyordu. Ancak maddi-kültür bulgularının ortaya koyduğu sonuçlar konusunda K.Scmidt'in görüşü açıktır: Göbeklitepe'yi inşa edenler yerleşik hayata geçişe yakın olan göçebe avcı-toplayıcılardı (2007:423). Fakat Göbeklitepe'yi inşa edenler, başta buradaki sembolik anlam ve kutsal soyutlaşması olmak üzere; mimari biçimi ve inşa süreci için gerekli teknik bilgi, insan gücü ve organizasyon kapasitesi bakımından zümre veya kabile tipi bir sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı biçiminin üzerinde bir sosyal düzenin özelliklerini taşımaktadır. Bu anlamda Göbeklitepe'yi inşa edenlerin göçebe avcı-toplayıcılar olduğuna işaret eden maddi-kültür bulgular; aynı zamanda bu halin zümre/kabile tipi sosyal düzen formunun üzerinde olduğuna da işaret etmektedir. Bu bağlamda E.Service'ın taksonomisindeki katalog özellikler ile Göbeklitepe'yi inşa edenlerin birçok özelliği çelişmektedir.

İlk çelişki Göbeklitepe'yi inşa edenlerin nüfus büyüklüğüyle alakalıdır; göçebe avcı-toplayıcı zümrelerin nüfusu ortalama 100-150 kişi kabul edilirken, Göbeklitepe'nin inşası için ihtiyaç olan insan gücü ve nüfus büyüklüğünün bunun çok üzerinde olduğu düşünülmektedir. Bu tezin ilk argümanı 200den fazla stel ve dairesel odalar için gerekli hammaddenin tedariki, lojistiği ve işlenmesi sorunda ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar Göbeklitepe kireçtaşı tabakası üzerine inşa edilmiş olsa da; arkeolojik bulgular Göbeklitepe'de kullanılan kireçtaşı monobloklarının 2 km uzaktaki başka bir kireçtaşı tabakasından getirildiğini ortaya koymaktadır. Göbeklitepe'yi inşa edenler her biri 10 ila 15 ton ağırlığında olan stelleri monoblok halde inşaat alanına 2 km boyunca taşımışlardı (Özalp,2016:61); üstelik bunu demir kullanımının olmadığı, tekerleğin icat edilmediği, yük hayvanlarının evcilleştirilmediği bir çağda yaptılar. Çağın imkanları göz önüne alınarak salt insan gücüyle bu boyuttaki kayaçların alana taşınması ve istenilen konumlara yerleştirilmesi için biyo-fiziki hesaplara göre en az "525" yetişkin erkek gücüne ihtiyaç olduğu tahmin edilmektedir (Özdöl,2011:193). Bu insan gücünün her bir stel için tekrar eden bir şekilde çalışması gerekir ve dairesel odaların çevresindeki steller merkezdekilerden daha küçük olsa bile aradaki fark ihtiyaç olan insan gücünü büyük ölçüde değiştirecek düzeyde değildir (Dietrich&Notroof,2017:72). Göbeklitepe için hammadde kaynağı olarak 2 km'lik yarı-çapta bir kireçtaşı tabakasının kullanıldığı,

yani biyo-fiziksel olarak ihtiyaç olan insan sayısına doğru tahminleri destekler şekilde, Göbeklitepe çevresinde taşınırken kırıldığı için bırakılan kireçtaşı monobloklar keşfedilmiştir. “7” metre boyunda ve “20” metreküplük kırık bir stelin varıldığı (Dietrich&Notroof,2017:72) kireçtaşı monoblokların çevreden getirildiğinin ve bunların yontulmasındaki hassas işçiliğin bir kanıtı niteliğindedir.

“525” erkek gücüne olan ihtiyacı ilk olarak E.E.W.Schroder 1917’de 4 metreküplük bir megalitin 3 km taşınması için gerekli olan iş gücü olarak hesaplamıştır; Göbeklitepe’de mesafe daha kısa ama büyüklük daha fazladır (Dietrich,vd.,2012:691). O.Dietrich (vd.) aradaki farkın Göbeklitepe’de tarihin ilk birasının üretilerek alkol kullanımıyla mümkün olabileceğini bir ihtimal olarak sunar (2012:691). Fakat bu spekülatif teoriler bir yana, kesin olan tek bir T stel için ihtiyaç duyulan kas gücü 500ün üzerindedir. 500ün üzerinde erkeğin, sosyal düzen bağlamında kadınlar, çocuklar ve çalışamaz durumdaki yaşlılarla birlikte düşünüldüğünde, ortalama 1200-1500 kişilik bir topluluğa işaret ettiği söylenebilir. K.Schmidt de Göbeklitepe’yi inşa eden halkın bu düzeyde kalabalık bir nüfusu (ve sosyal yapısı) olduğunu düşünmektedir (2007[2006]).

Ancak Göbeklitepe’nin inşasıyla ilgili diğer bir olasılık, büyük bir topluluk tarafından belirli bir zamanda değil, daha küçük bir topluluk tarafından kademeli olarak uzun bir süreçte inşa edilmiş olmasıdır. Nitekim yapının en yaşlı parçası ve en geç parçası arasında 1400 yıllık bir süreç (MÖ.9600-8200) söz konusudur (Kromer&Schmidt,1998:8). Fakat arkeolojik bulgular bu yapıların kademeli olarak uzun bir süreçte inşa edilebileceği ihtimalini desteklemiyor (Dietrich&Notroof,2017:72); özellikle T stellerin alana taşınması ve yerleştirilmesi birbirine oldukça yakın dönemlerde söz konusu olmuşken; bu taşların işlenmesi ve figüratif çizimlerin yapılması daha uzun bir süreçte mümkün olmuştur. Çünkü Göbeklitepe’nin aktif olarak kullanıldığı süre boyunca inşaatın faaliyetinin sürdüğünü gösteren bulgular vardır (Dietrich&Notroof,2017:79). Özellikle dairesel odaların çevre duvarı üzerindeki daha küçük T steller belirli on yıllarda düzenli olarak sökülüp yerine yenisi yerleştirilmiş (Mann,2011:48) ve inşaat süreci asırlar boyunca kendini tekrar etmiştir. Yani Göbeklitepe temenos olduğu kadar aktif bir şantiye olarak da kalmıştır.

Göbeklitepe sadece T şekilli stellerin işlenmesi ve taşınması yönüyle değil, inşa sürecinin diğer aşamaları için gerekli olan iş gücü bakımından da kalabalık bir

topluluğa işaret eder. Çünkü 525 kişi aynı anda çalıştıklarında sadece T stelleri alana taşıyıp, yerleştirebiliyorlardı. Her bir dairesel odada merkezde 2 tane çevre duvarında 10-12 tane stel olduğu düşünülürse bir odanın inşası için ortalama 15 kez bu işlem yapılmış olması gerekir. Göbeklitepe’de şuana kadar 20 odanın keşfedildiği ve 200’ün üzerinde T şekilli stel olduğu düşünülürse bu başlı başına bir iş koluna dönüşür. Buna ek olarak inşaat süresince bir başka grubun lojistik hizmet sunması, (ortalama 1200-1500 kişilik bir topluluk için) geniş bir avcı-toplayıcı yiyecek temini zinciri oluşturulması ve zanaatçılık gerektiren diğer iş kollarının yürütülmesi için de daha fazla insan gücüne ihtiyaç olacaktır. 525 kişi, tek bir T şekilli stelden oluşsa bile Göbeklitepe şantiyesinde ihtiyaç olan kas gücüne işaret eder. Fakat stellerin taşınması, lojistik faaliyetler ve avcı-toplayıcı yiyecek temini diğer inşaat süreçlerine senkronik bir süreç olarak ilerlediyse; bu ihtimalde ortalama 500 erkek gücüne ek olarak yeni iş gücüne de ihtiyaç olacaktır. Ancak T stellerin taşınması tüm grubun dahil olduğu inşaata diyakronik ve istisna bir süreç olarak ele alındığında, Göbeklitepe’yi inşa etmek için gerekli erkek gücü sayısı, tek bir stelin işlenmesi süreci esas alınarak hesaplanmaya devam edilebilir.

Göbeklitepe’nin yapısal özellikleri ve büyüklüğü arka plandaki gelişkin sosyal düzen, organizasyon ve koordinasyon kabiliyetine dair ipuçları verir (Scmidt,2007[2006]:11) ancak bu ipuçları avcı-toplayıcılardan beklenmeyecek bir yüksek organizasyon becerisine (Özcan,2014:39) işaret etmektedir. Temel geçim stratejisi avcılık ve toplayıcılık olan bir halkın, gündelik yaşamsal ihtiyaçlarını karşılarken bir yandan da daimi bir inşaatta görev alması; nüfus büyüklüğü açısından sıradan bir zümre ve klandan kalabalık olduklarına işaret eder. Göbeklitepe’yi inşa için gerekli iş gücü için tek bir insan grubunun üyelerinden çok daha fazla sayıda insana ihtiyaç olduğu açıktır (Dietrich&Notroof,2017:72).

Göbeklitepe’nin mimari olarak kompleks yapısı, sadece kümülatif olarak inşaatın gerektirdiği iş gücü açısından O’nu inşa eden topluluğa dair fikir vermez; aynı zamanda gelişmiş sembolizmi, figüratif çizimler, heykeller ve maske gibi diğer maddi-kültür izleri de Göbeklitepe halkının sosyal yapısı hakkında önemli bir özelliği öne çıkarır. Özellikle T şekilli stellerin üzerindeki üçboyutlu stilize kabartmaları yapmak, megalitlerin tedarik ve alana taşınmasından bağımsız olarak, emek yoğunlaşma gerektiren bir zanaatçılık faaliyetidir. Bu da, Göbeklitepe halkı içinde taş

ustaları, heykeltıraşlar ve zanaatçılar yer aldığını yani topluluğun tamamının mesleğinin temel üretim tarzı olan avcılık ve toplayıcılık olmadığını gösterir. Doğal sosyal düzenlerde tüm üyelerin temel uğraşı ve mesleği topluluğun geçim stratejisi gereği üretim yönteminin parçası olmaktır ve bu düzen formunda emek yoğunlaşma, iş bölümü ve üretim sürecine dayalı bir tabakalaşma söz konusu değildir. Ancak Göbeklitepe'yi inşa edenlerin bazıları, C yapısındaki detaylı leopar kabartmasında olduğu gibi, taşı nasıl işleyeceğini ve bir heykeli nasıl yapacağını hem teknik hem estetik açıdan biliyordu. Üstelik bu zanaat Göbeklitepe inşaatının başlamasıyla birlikte bir nesil içinde kazanılabilir bir yetenek/beceri olmadığı ve öğrenme yoluyla aktarılabilir olduğu için; muhtemelen bu zanaatçılar Göbeklitepe inşaatından önce de bunu yapmayı biliyordu. Benzer şekilde topluluktan bazıları da heykel oymayı diğerlerine göre daha iyi biliyordu. Yani bu büyüklükte bir anıtın yapılması ve süslenmesi için sosyal iş bölümünün gelişmiş olması gerekir (Schmidt,2010b:254). Göbeklitepe'nin uzmanlık gerektiren mimari unsurları, O'nu inşa eden toplulukta iş bölümünün artmış, emek yoğunlaşmanın olduğu ve üyelerin tamamının besin tedariki sürecinin sıradan parçaları olmaktan çıktığını göstermektedir. Doğal sosyal düzenden farklı olarak Göbeklitepe hakkında yılın belli zamanlarında bazı üyelerinin avcı-toplayıcı faaliyetten muaf tutulmuş olması (Dietrich&Notroof,2017:74) yada tam-zamanlı olarak görevi avcı-toplayıcılık olmayan yeni bir sınıfın ortaya çıkmış olması muhtemeldir. Her iki durumda da üretim süreci ve ilişkilerine dayalı olarak sosyal düzende bir farklılaşma ve tabakalaşmanın başladığını söylemek mümkündür. Bunun sonucu olarak iktisadi hayat ve ekonomik ilişkilerin de değişimi için gerekli koşullar ortaya çıkmaya başlamış olabilir.

Bu sosyal iş bölümü ve emek yoğunlaşmanın diğer bir önemli sonucu uzmanlaşma için gerekli olan teknik bilginin üretilmesi sorunudur. Çağın koşulları düşünüldüğünde çanak-çömleksiz neolitik dönem; yük hayvanlarının evcilleştirilmediği, tekerlek icat edilmediği, yiyecek saklamak için çanak-çömleğin kullanılmadığı, metal işçiliği olmayan bir dönemdir. Temelde *pyroteknik bilgiyle* (ateşi kullanma bilgisi) sahip insanların en teknolojik aletleri cıvalı taşlardır. Taşın taşla işlendiği bir çağda Göbeklitepe halkı çakmaktaşı (taş devrinin çeliği olarak nitelendirilir) ve kayataşı kullanarak (yoğun olmamakla birlikte obsidiyen kullanıldığına dair izler de var) kireçtaşını işleyip (Schmidt,2007[2006]:123) anıtsal bir mimari olan Göbeklitepe'yi inşa etmişlerdir. Taşı şekillendirenin kas gücü değil soyut düşünce olduğunu fark eden Göbeklitepe halkı, doğadan tedarik edilebilen

temel alet edevatları kullanarak; doğada olmayanı üretmişlerdir. Bu gelişmişlik düzeyi paleolitik çağın sonları ve neolitik çağın başları için klasik antropolojinin “ilkel insanından” beklenmeyecek düzeydedir; yani bir bakıma Göbeklitepe “ilkel insanın” sanılandan daha zeki olduğunu da göstermiştir (Özalp,2016:71). Bu zeka düzeyi homo-sapiens’in zihinsel ve davranışsal evrimine dair iki önemli sonuç verebilir; (1) “ilkel” insandaki soyut düşüncenin gelişimi (diğer kutsal-alan örneklerinde de görüldüğü gibi) kutsallık fikriyle bir dolayım içindedir ve (2) bu zihinsel gelişim toplumu kurmak için gerekli olan bilincin insan aklında çok daha erken bir dönemde ortaya çıkmasına sebep olmuş olabilir.

Sosyal iş bölümü ve emek yoğunlaşmaya dayalı bir sosyal düzende kaçınılmaz olarak üretim ilişkilerine ve iktidar kullanımına dayalı farklılaşmalar söz konusudur ve bu farklılaşma sosyal tabakaları yaratır. Buna faktörlere ek olarak, kalabalık nüfus ve (aşağıda tartışılacağı üzere) sosyal birlikteliğin özünün (aidiyet ilişki biçiminin) değişimi; B.Hayden’in ifadesiyle “sosyal karmaşıklığın” başladığını göstermektedir. Hayden bu karmaşıklığın kökeninde neolitik çağdaki “gizli topluluklar” olarak işaret ettiği bir sosyal bölünmeye (ve bölünenlere) dikkat çeker (2017). Bu farklılaşmanın bir yönünü sosyal iş bölümü ve emek yoğunlaşma, diğer yönünü planlama, organizasyon ve yönetime duyulan ihtiyaç oluşturmaktadır. Çünkü topluluğun bir bölümünün stilize kabartmalar yaparken, bir bölümünün heykeller oyması ve diğer bir bölümünün de avcı-toplayıcı faaliyetleri sürdürmesi; sadece kişisel bilgi ve yeteneğe değil, bu süreci kümülatif olarak yürütecek bilgiye de dayalıdır. Yani emek yoğunlaşmanın artması heykeltıraşlığı bir iş haline getirdiği ölçüde, sosyal karmaşayı yaratan farklılaşmanın (ve kalabalık nüfusun) iktidar kullanımını da müstakil bir iş (faaliyet) haline getirir ve üyelerin bazıları iktidar kullanımı için avcı-toplayıcılık faaliyetinden kopar. Bu bir açıdan P.Clastres’çi bölünmenin başlaması durumudur ve sosyal düzende iktidar kullanımı ve ilişkilerinin değiştiğini gösterir.

Kalabalık insan gücüne olan ihtiyaç ve sosyal iş bölümüne dayalı farklı uzmanlaşmalar (yani mahiyeti itibarıyla birden çok iş türünün varlığı) üretim ilişkilerine dayalı bir yönetim sorunsalı yaratır. Sosyal düzende iktidar kullanımından farklı olarak, tek bir amaca yönelik, belirli bir zaman ve kaynak ile belirli bir sayıda insanın gerçekleştirdiği faaliyetler, yönetim ilişkilerinin daha net anlaşılabilceği somut bir zemin yaratır. Bu zemin üzerinde, yönetimin ihtiyaç duyduğu asgari koşullar, sosyal düzendeki sosyopolitik örgütlenmenin özüne dair de fikir verebilir.

Zira herhangi bir amaca yönelik (bir iş için) belirli bir insan sayısına olan ihtiyaç, o amacın gerçekleştirildiği sosyal düzenin popülasyon kapasitesine dair fikir verdiği gibi; işin yürütülmesindeki katmanlar, tabakalı yapı ve hiyerarşik ilişkiler de sosyal düzen için açıklayıcı bir şemaya dönüşebilir. Yönetim bilimi açısından yönetimin özünü üstlerin (superior) astlarla (subordinates) olan ilişkisi oluşturur; bu alanda ilk kez H.Fayol üretim sürecine dayalı yönetim ilişkilerini kuramsallaştırmıştır (1954[1916]). Bir üstün astıyla olan ilişkisinin sınırları ve kapasitesi *kontrol-aralığı* (span of control) kavramıyla ifade edilmektedir (Bateman&Snell,2001). Buna göre bir yönetim ilişkisinde 1 üstün maksimum sayıda doğrudan yönetebileceği insan sayısını hesaplamanın, yani kontrol-aralığını belirlemenin yöntemleri vardır. Bu kavramı ilk kez kullanan V.A.Craicunas bu yönetimsel ilişkileri; *doğrudan tekil ilişki* (direct single relationship), *doğrudan grup ilişkisi* (direct group relationship) ve *çapraz ilişki* (cross-relationship) olarak üç grupta inceler (1937:184) ve V.A.Graicunas'a göre bir kişi doğrudan "6" kişiyi yönetebilir (Urwick,1937:52). R.C.Davis yönetim-aralığının yapılack işin mahiyetine göre fiziksel yada mental çalışma ağırlığına bağlı olarak değiştiğini ve "1" yöneticinin mental yoğunluklu bir işte doğrudan "3-8" kişiyi; fiziksel yoğunluklu bir işte "30'a kadar" kişiyi yönetebileceğini söyler (1951). Bu sayı, yöneticinin kişisel ilişki kurup yürütebileceği sayıda genişleyebileceği gibi (Jaques,1998); iletişim teknolojilerine ve organizasyonun doğasına bağlı olarak da değişebilir. Yaygın kabule göre bu sayı klasik organizasyonlarda "6-8" kişi, modern organizasyonlarda "15-20" kişi arasında değişmektedir (Danha,2020). Yani "1" insan, organizasyon, iletişim teknolojisi ve yapılacak işin doğasından bağımsız olarak, doğrudan ortalama "6-8" insanı yönetebilir.

Bu genel çerçeveden bakıldığında Göbeklitepe'de biyo-fiziksel olarak 525 erkek gücüne duyulan ihtiyaç, sosyal iş bölümünden bağımsız olarak, inşaatın yönetim sürecinin kontrol-aralığına dair bir fikir verebilir. Sadece T şekilli stellerin taşınması ve yerleştirilmesi sürecinde, toplam insan sayısı göz önüne alındığında, doğrudan yönetim için gerekli olan yönetici sayısı (525/7) "75" olarak hesaplanır; işin mahiyetinin fiziksel ağırlıklı olduğu düşünülürse (R.C.Davis'in yaklaşımı ile) bu sayı (525/30) "17-18" kişiye düşecektir. Ancak her iki ihtimalde de ortak olan yöneticilerin de yönetilmesi zorunluluğudur çünkü 75 yöneticinin yönetiminin, mental yoğunluk bir iş olduğu varsayıldığında ortalama "9-10" yönetici tarafından; fiziksel yoğunluk bir iş sayıldığında "2-3" yönetici tarafından yönetilmesi gerekir. Yani Göbeklitepe'nin

inşasının özgül koşulları düşünüldüğünde, böyle bir inşaatı yürütmek için üç katmanlı bir yönetim ilişkisine ihtiyaç vardır; yönetenlerin yönetilmediği bir durumda bile, yönetenler-yönetilenler arasında net bir ayrımın oluştuğunu söylemek mümkündür. Bu yönetim ilişkisinin *ad hoc* bir defalığa mahsus kurulup sonra yeniden bozulmadığı durumda, Göbeklitepe'yi inşa eden halkın sosyal tabakalı bir düzen içinde yaşadığı söylenebilir.

Göbeklitepe özelinde sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı biçimi bağlamında doğal sosyal düzenden farklılaşmanın önemli bir çıktısı da; (yukarıda tartışıldığı gibi) Göbeklitepe'nin *anıtsal* (monumental) bir mimari oluşudur. Bu özelliğiyle sadece bir temenos veya tapınak olarak değil, yaşamsal olanı aşkın olması yönüyle de burayı inşa eden sosyal düzen formuna dair bilgi verir. Sosyal düzen bağlamında anıtsallık yaşamsallığa zıtlık ifade eder ve tarihsel olarak ilk anıtların kutsal-iktidarla bağlantılı olarak ortaya çıkışı; daha genelde insan-türünün doğada olmayanı hayal etmesiyle başlayan soyut düşünceyle birlikte, doğada kendiliğinden olmayan (yada maddi olarak ifade bulmamış) bir görkemin insan eliyle üretilmesidir. Bu yüzden megalitik mimaride olduğu gibi her anıt kutsal olduğu kadar iktidarla da ilgilidir. Çünkü Göbeklitepe örneğinden de anlaşıldığı üzere, her anıtın yada anıtsal mimarinin görkemi onu inşa eden sosyal düzenin görkeminin ve büyüklüğünün bir yansımasıdır. Bu yüzden anıtlar bir tür kutsal-iktidar tezahürüdür ve neolitik mimaride bu anıtsallık (yaşamsal olmayanı işaret etmesi yönüyle doğal-olmayanı da işaret ederek) kutsalla ilintili olarak ortaya çıkmıştır denilebilir.

Anıtsallığın inşası göçebe avcı-toplayıcılar için yaşamsal olanın dışında yeni uğraşların ortaya çıkışı anlamına gelir. Ancak avcı-toplayıcılar yenilip içilmeyen ve yaşamsal bir değeri olmayan kişisel prestij eşyaları üretip kullanmaktadır yani doğal sosyal düzenin “yaşamsal” boyutu, her unsurun doğrudan bu yaşamsallığa hizmet etmesi anlamını taşımaz. Ancak anıtsal mimariler bu anlamda kolektif bir prestij eşyasıdır ve bir ölçüde tüm topluluğun avcı-toplayıcılar evrenindeki statüsünü (konumunu) yansıtır. Temelde sosyal düzenin aidiyet ilişkilerinden güç olan bu anıtsal mimariler tıpkı kamu-malı olgusunda olduğu gibi hem herkesin hem hiç kimsenin değildir. Ancak bu anıtsal mimarilerinin inşa ediliyor olması en yalın haliyle, topluluğun kolektif olarak yaşamsal olmayan maliyetlere katlandığını gösterir. (Önceki bölümlerde tartışıldığı gibi) Bu maliyete katlanma güçlü bir motivasyon gerektirir ve bu motivasyonun kaynağı kutsal-iktidar simbiyozudur. Bu açıdan kutsal-iktidar simbiyozunun tezahürlerinin sosyal düzen bağlamında görünür olmadığı

topluluklarda da bir ölçüye kadar anıtsal mimariler ile bu simbiyozun varlığı anlaşılabilir. Avcı-toplayıcılara ait megalitik mimari (bir kez daha fakat bu kez) anıtsallık boyutuyla doğal sosyal düzendeki kutsal-iktidar simbiyozunun bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.

J.Peters ve K.Schmidt Neolitik Çağın, megalitik yapıların ve güçlü yöneticileri olan tabakalı toplumların çağı olduğunu söyler (2004:213) çünkü bu çağda inşa edilen anıtsal yapılar, sosyal farklılıkların bulunduğu hiyerarşik bir sosyal düzeninin sonucudur (Hauptmann&Özdoğan,2007:406). Yani neolitik çağda insanlar, yaşamsal olmayan kolektif prestij kaynakları için daha fazla maliyete katlanmayı göze almaya başlamıştır ki; bu sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı biçimindeki değişime işaret eder. Yönetim işinin müstakil bir iş koluna dönüşmesi ve üretim sürecinden bağımsız olarak grubun üyeleri arasında yönetim ilişkilerinin yarattığı bölünme iktidar kullanımı yapısı ve süreçlerini de değiştirir ve değişim uzun vadede sosyopolitik örgütlenme biçimini de dönüştürür. Nitekim şeflik ve devlet tipolojilerinin neolitik çağ içinde değil ama (bu çağın yarattığı koşullar bağlamında) yerleşik hayat ve tartım-tipi üretime bağlı olarak ortaya çıkışının bu değişimle doğrudan bağlantısı vardır. Fakat Göbeklitepe’de katlanılan zaman ve emek maliyeti, bir temenos olarak düşünüldüğünde, çağdaşlarından ve ardıllarından oldukça fazladır. Birçok neolitik site için bile tartışmalı durumdayken, Göbeklitepe’yi inşa eden topluluğun, sosyal tabakalaşma, hiyerarşi, iş bölümü, emek yoğunlaşma, üretim ilişkileri, yönetim kapasitesi (kontrol-aralığı) ve topluluğun doğal sosyal düzenin sınırlarını aşmaya başladığının açık bir göstergesidir.

Göbeklitepe’deki sosyal düzenin “karmaşık” yapısı sadece Göbeklitepe’nin inşasında değil, kullanımı sürecinde de gözlemlenebilir. Bir temenos olarak Göbeklitepe’nin ritüelistik amaçla kullanıldığı yukarıda ifade edilmişti. Göbeklitepe’de yapılan ritüellerin doğasına dair maddi-kültür bulguları, tıpkı inşaat sürecinde olduğu gibi bu ritüel süreçlerinde de sosyal tabakalaşma olup olmadığına dair fikir verebilir. Arkeolojik olarak sosyal hiyerarşilerin tespiti için gömü ritüelleri ve maddi-kültürde yer alan prestij eşyaları bir veri kaynağıdır (Dietrich&Notroof,2017:74). Göbeklitepe’de bulunan insan kemikleri, kafatası modifikasyonu gibi, kutsalın soyutlaşmasına dair işaretler taşırken; sosyal hiyerarşileri gösterecek bir farklılık arz etmemektedir. Nitekim vücut bütünlüğü korunarak keşfedilen bir iskelet olmadığı için, Göbeklitepe’de ölümlerin hangi pozisyonda gömüldüğü yada sosyal tabakalara dayalı farklılaşmış ölü gömme gelenekleri olup olmadığı anlaşılmamaktadır. Ancak

diğer taraftan, oğal sosyal düzendeki prestij hiyerarşileriyle bağlantılı olarak gelişen prestij eşyaları, hem özel mülkiyetin erken izleri olması yönüyle hem de sosyal farklılaşmaya işaret etmesi bağlamında önemli bir ayrıçtır ve Göbeklitepe’de seyrek olmakla birlikte gözlemlenmektedir. Göbeklitepe’de neolitik sitelerde yer alan birçok obje grubu hiç bulunmazken, nadir de olsa yeşil taştan yapılmış boncuk ve süs eşyaları ve bezemeli taş plaklar keşfedilmiştir (Dietrich&Notroof,2017:76-79). Bunlar belirli kişilere ait prestij hiyerarşilerine dayanan bir ayrıcalık göstergesi olarak, sosyal düzende üyeler arasında bir farklılaşma olduğuna işaret eder. Ancak bu farklılaşmanın kalıcı-statülere mi yoksa geçici-statülere mi dayandığını sadece bu bulgulara bakarak ayırt etmek zordur. Kesin olan Göbeklitepe halkının inşa faaliyetinde ve Göbeklitepe’nin kült alanı olarak kullanımında belirli bir düzeye kadar sosyal tabakalaşma yaşadığıdır.

Kült alanları neolitik çağ için maddi ve soyut paylaşımların yapıldığı sosyal merkezlerdir (Schmidt,2005:14); dolayısıyla bu merkezler inanç-sistemiyle alakalı olduğu kadar (ve hatta daha fazla oranda) sosyal düzenin kendisiyle de bağlantılıdır. Çünkü kült merkezleri Jerf el Ahmar ve Nevali Çori örneğinde de olduğu gibi, fiziksel mekanın ve sosyal hayatın merkezini oluşturmaktadır. Göbeklitepe’de yerleşik bir hayat olmadığı için fiziksel bir merkezîyet ifade etmez ancak sosyal anlamda diğer neolitik kült alanlarından daha fazla odak-noktası olduğu söylenebilir. Çünkü Göbeklitepe tam-zamanlı kullanılmayan ve etrafında sivil yerleşim olmayan bir temenos olarak, yaşamın dışında (mekânsal olarak uzağında) bir sosyal ve fiziksel bir buluşma noktasıdır ve bu yönüyle Göbeklitepe’ye ulaşmak başlı başına bir faaliyettir. Zira Nevali Çori’deki insanlar kült alanına gitmek için birkaç adım atarken, Göbeklitepe’ye ulaşmak küçük bir seyahat olarak yorumlanabilir. Çünkü Göbeklitepe civarında yerleşik hayata dair izler olmadığı gibi; en yakın neolitik yerleşim olan Nevali Çori 50 km. uzağındaydı (Schmidt,2010b:240). Eğer Göbeklitepe halkı bu çevreden Göbeklitepe’ye gelip ritüeller yaptıysa bir avcı-toplayıcının günlük ortalama “8 km.” yürüdüğü (O’Keefe&Lavie,2021) düşünülerek günlük rutinlerindeki eforlarıyla Göbeklitepe’ye gitmeleri “6 gün” sürecektir; seyahat durumunda bu rakamın iki katına çıktığı varsayılsa bile Nevali Çori’den Göbeklitepe’ye gitmek ortalama “3 gün” alacaktır. Göbeklitepe halkının 50 km.lik bir yarıçapta yerleşik hayata geçtiklerine dair maddi bir kanıt olmadığı gibi; varsayımsal olarak Göbeklitepe’ye 3 günlük bir mesafede neolitik bir site kurulmasıyla Göbeklitepe arasında gündelik yaşamsal bir ilişki olmadığı da açıktır. Göbeklitepe halkı burada ritüel yapmak için ciddi bir

zahmete katlanmak zorundaydı. Bu yönüyle Göbeklitepe'nin bir neolitik kült alanı yada megalitik bir temenos gibi işlev görmekten ziyade; O'nu inşa eden halkın gündelik yaşamının dışında bir hac merkezi gibi yılın belirli zamanlarında kullanıldığını düşünmek daha doğru olacaktır. K.Schmidt ve N.Goring-Morris Göbeklitepe'nin farklı köylerden gelen ortak inanç-sistemine mensup topluluklar tarafından veya Yunan tapınaklarına benzer şekilde (bir önceki bölümde tartışılan) amfiktinyonik birlikler tarafından kullanılmış olabileceğini öne sürer (Hayden,2017:32). Bu durum, (aşağıda ele alınacağı üzere) hem kutsal-bağının sosyal birlikteliğin özünü oluşturması yönüyle önemlidir; hem de Göbeklitepe'nin ritüelistik kullanım amacının sıradan bir neolitik kült alanından farklı olduğunu göstermektedir. Tıpkı İyonya Birliği için Panionion'un olduğu gibi, Göbeklitepe'nin sosyopolitik örgütlenmenin kutsal buluşma merkezi olarak işlev gördüğü düşünülebilir.

Temenoslar kutsal olduğu kadar, özellikle neolitik sitelerde sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımıyla ilgili alanlardır. Burası hem mekansal bir merkeziyet ifade ederek tüm yerleşimin çekirdeğini oluşturur hem de ritüeller için fiziksel olarak bir araya gelen sosyal alanlardır. Göbeklitepe gündelik yaşamın içinde olmaması ve tam-zamanlı kullanılmaması yönüyle neolitik sitelerdeki kült alanlarından daha özel ve ayrıcalıklı buluşmaların yapıldığı bir merkezdi. Tarlaya gitmeden uğranabilecek köy kilisesi gibi ayak-altında bir kült alanı değildi. Ancak arkeolojik bulgular Göbeklitepe çevresinde kalabalık grupların poltaç türü şölenler yaptığına işaret etmektedir. Çevresinde bulunan av hayvanı kemikleri bu şölenlerde avların yenildiğine (hatta Dietrich vd.'ne göre tarihin ilk alkolünün içildiğine) işaret etmektedir (Dietrich,vd.,2012). Tam-zamanlı kullanılmayan bir açık-hava temenosu olarak Göbeklitepe, neolitik sitelerdeki kült alanlarından çok daha fazla sayıda insanın aynı anda buluşabileceği bir yerdir ve Göbeklitepe'deki ritüellere kitlesel katılımların olması muhtemeldir. Ancak Göbeklitepe tapınak yapısını oluşturan dairesel odalarda bulunan maddi-kültür izleri, Göbeklitepe çevresi ve merkezinin ritüelistik katılım açısından iki farklı düzeyi oluşturduğunu göstermektedir. Göbeklitepe çevresinde sıkça hayvan kemiklerine rastlanırken; tapınak odalarında kemik bız ve uçlar veya kil figürinler gibi bazı eşya gruplarına Göbeklitepe'de hiç rastlanmaması Göbeklitepe'deki ritüellere katılımın sınırlandırıldığı ve bu ritüellerin (en azından tapınağın merkez yapılarının) herkese açık olmadığı şeklinde de yorumlanabilir (Dietrich&Notroof,2017:79). Göbeklitepe'deki ritüellerin katmanlı bir yapıda gerçekleşiyor olma ihtimali; buradaki inanç-sisteminin özel bir ruhban sınıfına

sahip olabileceğine işaret eder. Zira çanak-çömleksiz neolitik sitelerde tüm kültürlerin inşasının kutsalla ilintili bir sosyal grubun kontrolü altında olduğu (Özdoğan&Özdoğan,1998:592) düşünülürse, aynı durumun Göbeklitepe’de var olmaması için hiçbir neden yoktur. Aksine Göbeklitepe’nin özel bir ruhban sınıfı tarafından (tam-zamanlı olarak) kullanılmış olabileceğini söyleyen teoriler de mevcuttur (Özdöl,2011:191).

Göbeklitepe’de ritüellere dayalı olarak ayrıcalıklı bir sınıfın ortaya çıkması, tapınak yapısındaki maddi-kültür bulgularının merkez-çevre farklılığını açıklayabilir. Ancak bir ruhban sınıfının varlığı söz konusu olmasa bile, Göbeklitepe’nin (tıpkı inşaat sürecinde olduğu gibi) topluluğun bir kısmı için ayrıcalıklı bir anlam ifade ettiği söylenebilir. Bu ayrıcalık K.W.Luckert’in neolitik tapınakları “ayrıcalıklı avcı-toplayıcı localar” olarak tanımladığı biçimde (2015[2013]:88) topluluğun sadece avcı erkeklerinin toplandığı bir alan olmasıyla bağlantılı olabilir (Dietrich&Notroof,2017:79). Bu ayrıcalığı yaratan yapılan ritüellerin biçimi de olabilir; (bir önceki bölümde tartışıldığı gibi) ritüelistik rollerin dağıtımı kadın-erkek cinsi arasında hali hazırda bir ayrıcalık yaratmaktadır ancak cinslerin kendi içinde de ritüeldeki rolü itibarıyla farklı düzeyler olmuş olması muhtemeldir. Zira Göbeklitepe’den çıkarılan kil maskeler hatırlanırsa; mitolojik bir canlandırma yada farklı bir amaçla, bu ritüelde bu maskeleri kimin takacağı ve neyi temsil edeceği bir ayrışma oluşturur. Bu ritüellerde maske takmak, kutsalın yarattığı yeni prestijlerin ve/veya kalıcı/geçici statülerin doğmasına sebep olabilir. Kesin olan, tıpkı inşası gibi Göbeklitepe’nin ritüelistik kullanımında da, ritüellere katılım ve rollerin bölüşülmesi gereken durumlarda (maddi-kültür bulguları bunun var olduğuna işaret ediyor) sosyal tabakalaşma gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Ritüellerin zamanla törenlere dönüşmesi kutsal-iktidar simbiyozunun bir tezahürü olarak, seramonik ilişkilerin sadece kutsalla ilintili değil iktidarla ilintili bir biçimde de gelişmesi anlamına gelir. (Önceki bölümde tartışıldığı üzere) Ritüellerdeki seremonik davranış biçimi, zamanla sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımına dair olan törensel davranışın kaynağını teşkil eder. Göbeklitepe’de bu sürecin yaşandığını destekleyen diğer bir unsur, çağına göre çok daha anıtsal bir özellik göstermesidir. Burada sosyal farklılaşmanın başladığı kalabalık nüfusun belirli periyotlarla kalabalık şöenler yapılmış olması ama bunun yanında bir iç-kutsal alan olarak (özellikle C yapısında olduğu gibi) fiziksel ayrışmayla ifade edilen merkez-çevre katmanlarının doğuşu ile inanç-sisteminin de kendi içinde

tabakalaşması buradaki ritüelistik ilişkileri zamanla törensel bir atmosfere çevirmiş olabilir. Çünkü Göbeklitepe'nin anıtsallığı sadece kutsalla ilgili değil iktidarla ilgili de bir güç ifadesidir. Burayı inşa edenlerin sadece ritüeller için değil, önemli sosyal kararları almak üzere burada toplanmış olması da olası bir ihtimaldir. Her kült alanı gibi bir sosyalleşme merkezi olmakla birlikte anıtsal ve istisnai özellikleriyle bütün düşünüldüğünde, Göbeklitepe, O'nu inşa edenler için bir Panionion işlevi görmüş olabilir. (Bu durum, aşağıda tartışılacağı üzere, Göbeklitepe'yi birden çok farklı klanın inşa etmiş olması ihtimalinde çok daha anlamlı hale gelir.) Kutsala ait olduğu kadar, sosyopolitik örgütlenme kapasitesinin de bir dışa-vurumu olması yönüyle, mimari görkemi bu tapınağın kullanım amacını da çağdaşlarından ayırmış olabilir. Kaldı ki her neolitik kült alanının sosyal düzenin fiziki ve sosyal merkezini oluşturduğu ve bu yönüyle sosyal düzen bağlamında bir işlev gördüğü tartışılmıştı. Göbeklitepe bu bakımdan sadece bir inanç merkezi değil, idari bir merkez olarak da kullanmış olabilir (Özdöl,2011:192).

Tüm bunlar, Göbeklitepe'yi inşa eden ve kullanan topluluğun sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı kapasitesini doğal sosyal düzen formundaki avcı-toplayıcı zümre/klan/kabilelerin çok üzerinde olduğunu göstermektedir. Göçebe avcı-toplayıcı oldukları bilinen bir topluluğun bu tapınağı inşa edebilmesi ve kullanma biçimini açıklayacak en mantıklı izah; birden çok farklı avcı-toplayıcı grubun Göbeklitepe'yi inşa etmek için bir araya gelmesi (Dietrich,2012:76) ve sonrasında birlikte kullanmasıdır. Antropolojideki yaygın kabul edilen özellikleriyle tek bir avcı-toplayıcı grup Göbeklitepe'yi inşa edemez. Bunun yanında, inşaatın kademeli olarak uzun bir süreçte değil daha kısa bir zaman aralığında tamamlanması ve inşaatta birden çok farklı (sosyal karakterdeki) grubun yer aldığına dair bulguların varlığı (Dietrich&Notroof,2017:72), Göbeklitepe özelinde avcı-toplayıcıların birlik kurmuş olabileceğine işaret etmektedir. K.Schmidt ve N.Goring-Morris, Göbeklitepe'nin farklı köylerden gelen ortak inanç-sistemine mensup topluluklar tarafından kurulmuş ve avcı-toplayıcıların bir tür amfiktanyonik birlik kurmuş olabileceği fikri (Hayden,2017:32) Göbeklitepe'nin anakronik hikayesini rasyonalize ediyor. Tıpkı Yunan amfiktanyonik birliklerinde olduğu gibi, farklı topluluklar tek bir tapınak ve kutsal düşüncesi merkezinde bir sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı birliği oluşturmuş olabilirler. Bu durumda birbirinden farklı yerleşim bölgelerinde yaşayan her bir topluluk (hiçbir topluluğun yaşam alanı olmayan) ortak ve bağımsız bir mekan belirleyip Göbeklitepe'yi orada inşa etmiş

olabilirler. Yakın çevresinde sivil yerleşime dair hiçbir kanıtın olmamasının sebebi Göbeklitepe'nin bu birlikteliğin ortak kutsal-alanı olarak kabul edilmesi ve tıpkı Panionion gibi işlev görmesinden kaynaklanıyor olabilir.

Göbeklitepe'nin inşasının tek bir avcı-toplayıcı topluluğun sosyal kapasitesinin üzerinde olması sonucu kadar; inşaatta birden çok farklı sosyal grup kimliğine dair izler bulunması da; Göbeklitepe'nin bir tür kutsal-konsensüsü olduğuna ve ortak inanç-sistemine dayalı üzerinde uzlaşmış yeni bir sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı biçimine işaret etmektedir. Göbeklitepe'yi inşa eden avcı-toplayıcıları bir araya getiren temel unsur kutsal-iktidar simbiyozudur. Bu avcı-toplayıcılar birden çok zümre/klan/kabileden oluştuğu için sosyal birlikteliğinin özü kan-bağı yakınlığını aşmış ancak yerleşik hayata geçmedikleri için toprak-bağı yakınlığına da dönüşmemiştir. (Bir önceki bölümde teorize edildiği gibi) Akrabalık ilişkilerinin aidiyet biçimini oluşturmadığı, bundan daha geniş bir birliktelik kuran fakat aralarında toprak-bağı yakınlığının da olmadığı yani aynı fiziksel mekanı paylaşmayan insanları, tek bir tapınak merkezinde ortak bir amaç için birleştiren güç kutsal-iktidar bağıdır. Göbeklitepe'nin varlığı tarihsel olarak kan-bağından toprak-bağına geçişte kutsal-iktidar bağının olduğunun arkeolojik kanıtıdır. Bu yeni bağlanma biçimi (aidiyet şekli) her topluluk için Göbeklitepe'de izlediği yolu izlemeyebilir; her topluluk önce fiziksel mekanlarından bağımsız bir mekanda amfiktionik bir birlik oluşturmayabilir. Ancak doğal sosyal düzenin içgüdüsel sınırlarını aşan her topluluk, mekansal yakınlık kurgusu üzerine bir sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı biçimi geliştirmeden önce, kutsal-iktidar simbiyozuna dayalı bir sosyal birliktelik oluşturur. Kutsal-iktidar simbiyozunun yarattığı bu yeni bağlanma biçimi, Jerf el Ahmar, Tell 'Abr, Eriha, Nevali Çori örneğinde kült alanlarının sosyal ve fiziksel merkezi oluşturması örneğinde olduğu gibi, toprak-bağına geçişten sonra da varlığını sürdürür. (Bu bağın mekânsal paydaşlığa dayalı sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı biçiminde varlığı farklı bir tartışmanın konusudur.) Çünkü kült alanları yerleşik hayata geçen ilk toplumlar içinde merkezi bir rol oynamıştır (Schmidt,2005:13). Megalitik mimaride olduğu gibi göçebe yada yarı-yerleşik hayat tarzında ise, fiziksel bir mekanda nirengi noktası oluşturan kült alanları, sosyal düzen için mekansal sabiteler oluşturmuştur. Göçebe toplumlar yılın bir bölümü mutlaka bu kült alanına geri dönebilecek mesafelerde yazlık ve kışlak mekansal hareketler yapmış ve hayatlarını bu kült alanlarından çok uzaklaştırmamışlardır. Ancak Göbeklitepe örneğinde, kült alanı sadece insan-mekan

ilişkinin biçimlendiren bir işlevde değildir aynı zamanda birden çok farklı topluluğun sosyal düzen bağlamında birleşmesi ve bu yüzden sosyal düzenin transformasyonu için de önemli bir rol oynar. Çünkü ortak bir inanç sistemi ve merkezi bir kutsal-alan farklı avcı-toplayıcıların yüz yüze iletişim kurması ve ortak etkinlik yapması için fırsat sunmuştur (Özdöl,2011:191). Bu aynı zamanda, doğal sosyal düzenin aşılıp, insanların akraba-olmayan diğer insanlarla ortak kutsalları merkezinde bir araya gelebileceği ve bu kez içgüdüsel olarak değil bilinçli (tercih edilebilir) şekilde yeni bir sosyal düzen oluşturabileceği yeni bir sosyal düzenin de fırsatıdır. Göbeklitepe bu dönüşümün en açık arkeolojik delili konumundadır.

E.Service'ın taksonomisinin eksik parçası olan klanların, sosyal düzenin transformasyonunda kutsal-iktidar simbiyozunun tezahürlerinin görünür hale geldiği bir düzen tipolojisi olduğu bir önceki bölümde tartışılmıştı. Bu transformasyonun arkeolojik olarak görülebildiği Göbeklitepe'nin birden çok göçebe avcı-toplayıcı topluluk tarafından inşa edilmiş ve kullanılmış olmasının yanında bu topluluklar aynı zamanda klan özellikleri göstermektedir. Sosyal düzenin transformasyonunda etnografik olarak kutsal-iktidar simbiyozunun tezahürlerini taşıyan bir düzen tipolojisinin, arkeolojik olarak bu dönüşüme işaret eden bir mimariyle doğrudan ilişkili olması bütünlüleyici olacaktır. Ancak klan tipi bir sosyal düzenin varlığı bu dönüşüm için bir gerek-şart değildir. Göbeklitepe'yi birden çok klanın inşa etmiş ve kullanmış olması, sadece kutsal-iktidar simbiyozu tezahürlerinin görünürlüğü açısından Göbeklitepe'de bu dönüşümün yaşandığı önermesini pekiştirecektir.

Bir önceki bölümde ele alındığı gibi, klanlar bir soy-grubudur ve nesepten farklı olarak gerçek bir soy-atasına değil kurmaca ve kutsal bir soy-atasına dayanırlar. Klanların yaygın inanç-sistemi totemizimdir (Durkheim,1964[1915]) ve her bir klanın aidiyetini sembolize eden bir totem hayvanı vardır (Freud,1965[1913]). Göbeklitepe'yi klanların inşa etmesi ve T steller üzerindeki hayvan figürlerinin totem hayvanları (totemistik semboller) olması önemli bir ihtimaldir (Peters&Schmidt,2004:209-210). Yaygın hayvan sembolizmi T stellerin bir tür totem-direği benzeri işlev görmüş olmasına işaret edebilir; E.E.Banning Göbeklitepe'deki T stellerinin ev-toplumundaki totem direkleriyle benzerliğine dikkat çeker (2001). Ancak Göbeklitepe'de 2010 yılında T stellerden farklı olarak başı *löwenmensch* (aslan-insan) veya ayı/leopar/aslan biçimli, üzerinde yılanlar yer alan ve insan elleri olan "1.9 metre" uzunluğunda "500 kg." ağırlığında bir totem direği keşfedildi (Schmidt&Schmidt,2010). Kuzey Amerika yerlilerinde sıkça görülen totem direkleri

biçimsel olarak T stellerden çok daha farklıdır ve/fakat Natuf Kültürde de totem direkleri keşfedilmiştir (Schmidt,2007[2006]:83). Fakat Göbeklitepe’de T stellerden ayrı olarak totem direği keşfedilmesi T stellerin bu amaçla yapılmadığı anlamına gelir. Yani Göbeklitepe’yi inşa edenler farklı bir formasyonda totem-direği yapabiliyordu ve tıpkı T stelleri kasti bir şekilde antropomorfik yapmadıkları gibi, kasti olarak totem direklerine benzetmedikleri de düşünülebilir. Ancak bu ihtimal Göbeklitepe’yi birden çok klanın inşa etmiş olabileceği önermesini tek başına geçersiz kılmaz. Zira Göbeklitepe kutsalın soyutlaştığı ve sosyal düzenin dönüşüme uğradığı bir geçiş sürecinin izlerini taşır ve bu tapınağı inşa etmeye karar veren klanların inanç-sistemlerindeki yerel farklılıklar da bir dönüşüm yaşayarak, daha soyut ve anıtsal T stellerle dışa-vurulan yeni bir kutsal-formuna ulaşmış olabilir. Bu sosyal uzlaşısı ve kutsal-konsensüsü klanların tekil özelliklerinin bir kısmından vazgeçmesini gerektirmiş olabilir yada farklı tipteki iki inanç-sistemi Göbeklitepe’de bir senteze ulaşmış olabilir. T steller biçim ve ritüelistik kullanım açısından, klanlarla özdeşleşen totemizm ve atalar-kültünün bir sentezi olması güçlü bir ihtimaldir. Bu bakımdan ayrıca bir totem-direğinin keşfi, tek başına Göbeklitepe’yi klanların inşa etmediği anlamında bir delil teşkil etmez.

Göbeklitepe’deki yoğun hayvan sembolizmi şamanik bir özellik gösterdiği kadar totemistik bir özellik de gösterir. Klanların totem hayvanlarının sadece kutsallıkla ilgili olmaması, aynı zamanda bir aidiyet sembolü olması yönüyle önemlidir. Çünkü eğer klanlar Göbeklitepe’de bir kutsal-konsensüsüne vardılar ise, bu aynı zamanda bir sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı konsensüsü de olduğu için, kendi yerel aidiyetlerinin temsili olarak totem hayvanlarını tapınağa yerleştirmiş olmaları daha anlamlı bir durumdur. Bu, bir anlamda Birleşmiş Milletler Genel Merkezi önünde farklı ülkelerin bayraklarının göndere çekilmesiyle aynı sembolizmdir. Göbeklitepe’deki hayvan imgelerinin türlere göre farklı dairesel odalarda yoğunlaşması, klanlar arasında bu odaların bölüşüldüğü anlamına da gelebilir. A yapısında yoğunlukla yılan, B yapısında sıklıkla tikli, C yapısında domuz ve D yapısında çeşitli hayvanların imge serilerine dönüşmüş olması (Dietrich&Notroof,2017:72) bu odalarla farklı klan kimlikleri arasında bir ilişkiden kaynaklanıyor olabilir. Buna ek olarak ve daha sıradışı bir yaklaşım ile, steller üzerindeki kompozisyonların kendi içinde bir “düzen” kurgusuna işaret ettiği de düşünülebilir. D yapısındaki P56 numaralı stelde, doğal yaşamda birbirine düşman 55 hayvanın bir arada resmedilmesi bir kutsal-düzen sembolü olabilir. Klanlar bu

stelle, tüm farklılıklarına rağmen “çoklukta birlik” kurulabileceğine bir atıf yapıyor olabilirler. Diğer yandan K.W.Luckert D yapısındaki P33 numaralı stelin bir yüzünde tilki diğerinde turna kuşunun yer almasını, doğada birbirine zıt iki hayvanın tek bir megalitin üzerinde buluşturulması bakımından bir düzene işaret ettiği şeklinde yorumlar (2015[2013]:116-117). Benzer şekilde A yapısında P1 numaralı stelin üzerinde yer alan 17 farklı yılanın uyumlu hareketi de bir düzen ifadesi olabilir.

Göbeklitepe sembolizminin düzen bağlamında bir içeriği olup olmadığından bağımsız olarak, O’nu inşa edenlerin sosyal düzen tipolojisiyle mimari arasındaki ilişkinin, klan bağlamında üç ihtimale dayandığı söylenebilir:

- (1) Göbeklitepe’yi birden çok klan tek başına inşa etmiş olabilir
- (2) Göbeklitepe’yi tek bir klan uzun ve kademeli bir süreçle inşa etmiş olabilir
- (3) Göbeklitepe’yi birden çok fakat klan tipi olmayan topluluk inşa etmiş olabilir

İlk olarak (yukarıda değinildiği gibi) tek bir sosyal düzenin Göbeklitepe’yi tek başına inşa etmiş olması, mimari biçim ve destekleyici maddi-kültür bulguları açısından oldukça zayıf bir ihtimaldir. Ancak bu ihtimal sadece sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı kapasitesi bağlamına değil, Göbeklitepe’deki sembolik anlam boyutuyla da zayıftır. Eğer hayvan figürleri bir tür şamanist düşünce pantheonunu oluşturuyorsa (Hauptmann& Özdoğan,2007:407) Göbeklitepe’yi inşa eden klanın 1400 yılda inanç-sisteminde köklü değişiklikler yaşanmış, totemistik hayvanı değiştirmiş ve her değişiklikten sonra eski yerleşik inancını da korumuş olması gerekir. Bu ihtimal Göbeklitepe’yi inşa edenlerin T stelleri düzenli olarak değiştirdiği ve MÖ.8000lerde Göbeklitepe’yi tamamen doldurup terk etmiş olmaları bağlamında düşünüldüğünde çok güçlü değildir. Zira Göbeklitepe’yi bir gün tamamen gömüp terk eden klan her bir tapınak odasındaki hakim hayvan kültü/sembolizmi değiştikçe o odaları da yıkabilir yada üzerine yenisini inşa edebilirdi. Diğer taraftan dairesel odaların çevre duvarı üzerindeki daha küçük olan T stellerin belirli periyotlarda değiştirilip yenilerini dikerken (Mann,2011:48); inanç-sistemlerinde yada klan aidiyetlerinde köklü bir değişim yaşamış olsalardı, eski inançlarına ait figürleri tekrar işlemez yada eski totem hayvanlarına dair izleri yok ederlerdi. Ancak periyodik restorasyonlar yapan Göbeklitepe halkı her defasında merkezdeki dört odada birbirinden farklı olan hayvan sembolizmini korumaya devam etmiştir. Tek bir klanın birden çok hayvan sembolizmine sahip olduğu istisnai bir inanç-sistemi ilk kez Göbeklitepe’de görülmüş olsa bile, bu ihtimalde bu topluluk

sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı kapasitesi olarak klan tipolojisi altında değerlendirilemez ve bu topluluğun inanç-sistemini oluşturan çoklu totem-hayvanı varlığı zaten bu topluluğun birden çok klandan oluşan bir mega-klan olduğu anlamına gelir ki bu ihtimal birden çok klanın birleşmesi ihtimali ile aynıdır.

İkinci olarak Göbeklitepe'yi inşa eden toplulukların klandan farklı bir sosyal düzen tipolojisinde olması ihtimali, E.Service'ın taksonomisine göre zümre veya kabile olması anlamına gelir. Ancak zümre tipolojisinin Göbeklitepe'nin inşası ve kullanımı için gerekli olan sosyal kapasitenin altında olması bu ihtimali zayıflatıyor. Ancak kabile bir aidiyet kategorisi olarak klanlardan ve neseplerden oluştuğu için, klanlar birliği aidiyet kategorisi olarak bir kabile olarak da düşünülebilir. Kabile bir sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı kategorisi olarak düşünüldüğünde, Göbeklitepe'nin inşası için gerekli sosyal kapasite antropolojik olarak bu kategoriye de uygun düşmemektedir. Geriye kalan tek ihtimal Göbeklitepe'yi birden çok nesep soy-grubunun inşa etmiş olmasıdır fakat bu ihtimalde neseplerin atalar-kültüyle bağlantılı olarak düşünülürken, T stellerin atalar-kültü ve totemizm sentezi olması ihtimalinde; Göbeklitepe'yi klan ve neseplerden oluşan bir birliğin inşa ettiği tartışılabilir hale gelir.

Göbeklitepe'deki maddi-kültür bulgularının birden çok (farklı sosyal karakterdeki) topluluğun inşaatta yer aldığına işaret etmesi (Dietrich&Notroff,2017:72) bu anıtsal yapıda farklı toplulukların birliğinin söz konusu olduğunu göstermektedir. Ancak bu birlikteliğin parçaları olan topluluklar nesep yada klan tipi sosyal düzen formları olabilir fakat yoğun hayvan sembolizmi ve klanlardaki kutsallığın soyutlaşma süreci; bu toplulukların klanlar yada klanlar yoğunlukta olmak üzere klan ve nesepler birleşmesi olduğunu düşündürebilir. E.E.Banning Göbeklitepe'deki figüratif dilin üç klanın (yada ev-toplumunun) izleri olduğunu düşündürebilecek bir farklılık gösterdiğini iddia eder (2011:640). Sayısı kaç olursa olsun bu farklılıklar, avcı-toplayıcılar için kutsalın merkezinde bir senteze dönüşmüş ve yeni bir sosyal düzenin temelini atmıştır.

Göbeklitepe, onu inşa eden ve bir temenos olarak kullanan insanların, doğal-seleksiyonun rasyonallitesi ve telosunu oluşturduğu ve tamamen yaşamsal olan (salt var olmakla ilgili olan) içgüdüsel sosyal düzeni aşmaya başlayışının somut bir göstergesidir. Ancak bu sadece bir mimari olarak inşası için gerekli olan sosyal düzen kapasitesinin doğal sosyal düzeni aşımıyla ilgili değil; aynı zamanda kutsalın

soyutlaşmaya başladığı güçlü sembolizminde kutsal-iktidar simbiyozunun düzenin kurucu-rasyonalitesi ve telosunu oluşturduğunu gösteren, simbiyozun düzen bağlamında görünür hale gelen tezahürleriyle de ilgilidir. En başta Göbeklitepe'yi inşa etmek için katlanılan maliyet ile sonucunda üretilen mimarinin kullanım şekli arasında araçsal-rasyonalite yoktur ve doğal sosyal düzendeki evrimsel-rasyonalite açısından irrasyoneldir. Yenilip, içilmeyen, barınak/korunak olarak kullanılmayan, üremek ve hayatta kalmakla ilgili bir değer ifade etmeyen taş bir mimari için, böylesi bir zaman ve iş gücü harcamanın doğal sosyal düzen için açıklanabilir bir tarafı yoktur. Bu inşaattaki amaç-arac ilişkisi kutsal-iktidara simbiyozuna dayalı kurucu-rasyonalite ile açıklanabilir.

İnanç-sistemleri çanak-çömleksiz neolitik çağda günlük hayatın tamamında belirleyiciydi (Özdoğan&Özdoğan,1998:592) fakat Göbeklitepe örneğinde bir kez daha anlaşıldı ki, inanç yeni bir yaşam biçimine geçiş, yayılma ve çöküşünde etkili olmaktadır (Özdöl,2011:196). Bu, her şeyden önce, tapınakların yerleşik hayattan sonra ortaya çıktığı ve kutsalın dine kurumsallaşmasının tarım-sonrasında yaşandığı yaygın tarihsel dizilimin sorgulanması demektir. K.Schmidt'in tespitiyle; Göbeklitepe ritüel merkezlerinin yerleşik hayata geçmiş toplumlardan önce ortaya çıktığının ispatıdır (2005:13) ve bu yönüyle sosyal düzenin transformasyonunda üretim biçimleri ve ilişkilerinin değil kutsalın temel değişken olduğunun da göstergesidir. Göbeklitepe, J.Cauvin'in "düşünce ve sosyal yapıların yiyecek üretimine geçişten önce değiştiği" tezini arkeolojik olarak doğrulamıştır (Dietrich,vd.2012:66). İnsanlık önce tarım-tipi üretime geçip, buna bağlı olarak göçebeliği terk edip ve tüm bunların sonucunda düşünce yapısındaki değişimin sonucu olarak (ve tarım-tipi üretimle doğan gündelik hayattaki fazladan zamanın etkisiyle) kültürel bir devrim yaşayıp dinleri ve tapınakları icat etmemiştir. Aksine önce tapınak oluşmuş sonra kentler kurulmuştur (Dietrich,vd.,2012:76). Klasik dizilimin değişmesi sadece medeniyet tarihinde tapınakların sıralamada kentlerin önüne yerleşmesi demek değildir; aynı zamanda tapınak ve kent arasındaki neden-sonuç ilişkisinin de yönünün değişmesi demektir. Göbeklitepe göstermiştir ki, insanlar tarlalarına yakın olmak için ve tarımın özgül koşullarına uyum sağlamak için yerleşik hayata geçip kentleri kurmamış; önce tapınaklar inşa etmiş sonra kentler kurmuştur. Yani üretim biçimi ve ilişkilerine bağlı olarak, Marksçı teoride olduğu gibi, kutsal ve din ekonomik ilişkilerin bir epifenomeni değildir. Kutsal sosyal düzenin değişiminin temel değişkenidir ve önce kutsal biçimi ve ilişkileri değiştiği için üretim tarzı ve yaşam şekilleri de değişmiştir.

Diğer taraftan üretim biçimindeki değişimle bağlantılı olarak düşünülen yerleşik hayata geçişin de sosyal düzenin transformasyonunda sebep değil sonuç olduğu Göbeklitepe'yle birlikte anlaşılmıştır. Neolitik çağın medeniyet tarihinde yarattığı büyük kırılmanın sonuçlarının abartılı şekilde evrenselleştirilmesiyle oluşan sosyal bilimlerdeki *neolitik takıntı*, tıpkı tarım-tipi üretime geçişe yüklendiği gibi, yerleşik hayata geçişe de insan sosyal düzeninin dönüşümü için *causa prima* anlamının yüklenmesine sebep olmuştur. Ancak gerçekte neolitik hayat ne bir devrim ne de sosyal düzenin dönüşümü için açıklayıcı bir şema değildir. Göbeklitepe'yi yerleşik hayata geçmemiş avcı-toplayıcıların inşa etmesi, sosyal düzenin dönüşümü ile yerleşik hayat arasında kurulan ilişkinin evrensel bir yasa olmadığını açıkça ortaya koymuştur. Bu, hem üretim biçimi ve ilişkilerinin hem de yerleşik hayata geçişin, dinin ve tapınakların kökeninde kabul edildiği ve medeniyet tarihi açısından büyük bir kırılım yarattığı tezinin sorgulanması anlamına gelir. Elbette ki önce tapınakların sonra kentlerin doğuşu genel bir yasa olarak evrenselleştirilemez ancak Göbeklitepe'nin gerçek anlamı, sosyal düzenin dönüşümünde ve toplumun doğuşunda; üretim ilişkilerinin, tarım-tipi üretime geçişin ve yerleşik hayatın temel değişken olmadığının ispatlanmış olmasıdır. Bunun yerine sosyal düzenin transformasyonunun vis a tergo'sunun kutsal-iktidar simbiyotelesisi olduğu önerilebilir; bu önerme arkeolojik, etnografik ve antropolojik olarak delillendirilebilir.

Bu bağlamda Göbeklitepe'nin istisnai bir örnek olduğu ve sosyal düzenin transformasyonu ile ilgili burada işleyen sürecin medeniyet tarihi için genellenemez olduğu düşüncesine karşı; Göbeklitepe ardından kazı çalışmaları başlayan ve Göbeklitepe'dekine benzer koşulların geçerli olduğu Karahantepe örneği verilebilir. Kaldı ki Karahantepe keşfedilmemiş ve Göbeklitepe bu bağlamda tek örnek olmaya devam etmiş olsa bile; bu örneklem tarihte "en az bir kez ve en az bir topluluğun" sosyal düzenin transformasyonun da kutsal-iktidar simbiyozunun tezahürlerinin arkeolojik olarak görünür olduğunu ispat etmesi bağlamında önemlidir. Nitekim devlet olmaksızın da büyük ve karmaşık sosyal düzenlerin kurulabileceğini ispat eden Evans-Pritchard bu hükme sadece Afrikalı Nuer'leri inceleyerek varmıştı. Kaldı ki kutsal-iktidar simbiyozunun (tüm metin boyunca tartışıldığı gibi) varlığını tartışmak için tek örnek Göbeklitepe olmadığı gibi tek yöntem de arkeoloji değildir. Ayrıca bir argüman olarak Göbeklitepe arkeolojik anlamı egzajere edilerek ele alınmadan da neolitik çağ içinde teşkil ettiği konum ile önemini korumaktadır.

Eğer Göbeklitepe'yi inşa eden göçebe avcı-toplayıcılar burayı inşa ettikten hemen sonra tarıma ve yerleşik hayata geçmiş olsaydı; tarımın ve yerleşik hayatın kökeninin tarihsel sınırları değişir ancak antropoloji ve arkeolojideki yaygın kabuller aynı kalırdı. Göbeklitepe'yi inşa eden göçebe avcı-toplayıcılar buranın etrafına yerleşmiş olup ama tarım-tipi üretime geçmeseydi; bu ihtimalde de yerleşik hayat ve tarım arasındaki korelasyon sorgulanırdı ve yine klasik teori için büyük bir sarsılma yaratmazdı. Ancak Göbeklitepe hem yerleşik hayat ve tarımdan önce inşa edildi, hem de O'nu inşa edenler Göbeklitepe etrafında yerleşik hayat ve tarıma geçmedi.

Göbeklitepe'den, henüz hikayesini tamamlamamış ama medeniyet tarihi için söyleyeceği son sözü baştan söylemiş bir arkeolojik kazı alanı olarak, kutsal-iktidar simbiyozu açısından çıkarılabilecek sonuçlar şöyledir:

- (1) Göbeklitepe inşa edildiği tarih, üretim tarzı ve yaşam biçimi bakımından klasik antropolojik ve arkeolojik taksonomilerle çelişmektedir.
- (2) Göbeklitepe'yi inşa eden ve kullananların göçebe avcı-toplayıcılar olduğunu maddi-kültür bulguları ortaya koymaktadır.
- (3) Göbeklitepe'yi tek bir göçebe avcı-toplayıcı zümre, kabile yada klanın inşa etmiş olması maddi-kültür bulguları itibarıyla zayıf bir ihtimaldir.
- (4) Göbeklitepe'nin inşası için gerekli olan insan gücü, iş bölümü, emek yoğunlaşma, organizasyon ve planlama burayı inşa edenlerin doğal sosyal düzen formunda olamayacaklarını göstermektedir.
- (5) Göbeklitepe'nin kullanımının sürecinde, anıtsal özelliği, olası ritüeller, prestij eşyaları ve olası bir ruhban sınıfının varlığı, Göbeklitepe haklının doğal sosyal düzen formunda yaşamadığını göstermektedir.
- (6) Göbeklitepe'de mimari işlev ve sembolik anlamlarıyla birlikte düşünüldüğünde yerleşik inanç-sisteminde kutsalın soyutlaşmaya başladığı söylenebilir.
- (7) Göbeklitepe'de kutsalın sosyal düzenin bilincine dönüştüğünü gösteren sembolik ve maddi-kültür bulguları vardır.
- (8) Göbeklitepe'de birden çok klan bir tapınak inşası için bir araya gelmiş olabilir ve yoğun hayvan sembolizmi ile klan-totem bağlamı arasında bir ilişki kurulabilir.
- (9) Göbeklitepe sosyal düzenin kan-bağı yakınlığından toprak-bağı yakınlığına geçişte bir ara form olarak kutsal-bağı yakınlığının aidiyetin özünü oluşturduğunun göstergesidir.

Göbeklitepe bu simbiyozu değil bu simbiyozu dayalı dönüşümü göstermesi yönüyle önemlidir; yani Göbeklitepe bir sonuç değil sürecin kanıtıdır. İçgüdüsel olarak oluşan doğal sosyal düzenden bilinçli sosyal düzene geçişte kutsal-iktidar simbiyozunun tezahürlerinin görünür hale gelmesi transformasyonun temel değişkenidir. Bu, kutsal ve iktidar simbiyotik ilişkisinin simbiyotelesis yönünü işaret etmektedir. Kutsal ve iktidar olguları sosyal düzen bağlamında belirli bir telosa yönelik simbiyoz oluşturmaktadır. Bu simbiyoz, sosyal düzenin içgüdüsel sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımından bilinçli sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımına dönüştüren sürecin görüngülerinin kaynağını teşkil etmektedir. Göbeklitepe’de doğal sosyal düzenin sınırlarını aşmış, akrabalık ilişkileri genişlemiş yada aşılmış, kan-bağının sosyal birlikteliğin özünü ve aidiyet ilişkisini oluşturamayacağı büyüklükte bir topluluk; yerleşik hayata geçmeden önce yani toprak-bağına dayalı bir mekansal yakınlık kurgusuyla sosyal birliktelik kurmadan önce, bir tapınak merkezinde (bu tapınağın inşa edilmesi ve kullanılması bağlamında) ve ortak bir inanç-sistemi çerçevesinde bir sosyal birliktelik inşa etmişlerdir. Göbeklitepe halkının aidiyet ilişkisinin özünü kutsal-bağı oluşturmaktadır. Bu, kutsal-iktidar ilişkisinin sosyopolitik örgütlenme üzerinden görünür olduğu boyutunu teşkil eder. Diğer taraftan Göbeklitepe’deki “sosyal karmaşanın” ilk izleri, sosyal iş bölümü, emek uzmanlaşma, kalabalık nüfus ve bunlara dayalı olarak (ve harici maddi kültür bulgularıyla birlikte düşünüldüğünde) tabakalı sosyal yapının gerek duyduğu iktidar kullanımı biçimi ve bu iktidarın bir temenos merkezli olarak kurgulanması; Göbeklitepe’de iktidar kullanımı bağlamında da kutsal-iktidar simbiyozunun tezahürlerini görünür kılmaktadır. Her iki boyutuyla bir bütün olarak düşünüldüğünde Göbeklitepe’de görülen kutsal-iktidar simbiyozu tezahürlerinin; bu tartışmadan bağımsız olarak, tarihte ilk kez yerleşik hayat ve tarım-tipi üretim olmaksızın neolitik bir tapınak inşa eden ve “büyük bir dönüşümün” şafağında olan bir toplulukta görülmesi; kutsal-iktidar simbiyozunun sosyal düzenin transformasyonunda temel değişken olarak diğer tüm faktörlerden daha öne çıktığını göstermektedir. Göbeklitepe halkının üretim-tarzı ve yaşam biçimini değiştirmeden doğal sosyal düzenin (antropolojik kabüller ile zümre ve/veya kabile tipinin) sosyal kapasitesini aşmasındaki temel faktör kutsal ve iktidar arasındaki simbiyotik ilişki ve bu ilişkinin düzen bağlamında simbiyotelesis bir özellik göstermesidir.

SONUÇ

Bu tezin hipotezi, kutsal ve iktidar simbiyotik ilişkisinin toplumun temel değişkeni olduğudur. Bu hipotez daha geniş olarak; sosyal bilimlerdeki düzen sorunun toplumsallaşma sorunu olmadığı, sosyal düzen ve toplumsallaşmanın iki farklı kategori olduğu, siyasal antropoloji açısından sosyal düzenin sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı sorunu olduğu, nicel bir doğal sosyal düzenin var olduğu ve bunun içgüdüsel bir sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı olduğu, toplumun bundan farklı olarak bilinçli sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı olduğu, kutsal ve iktidar arasında simbiyotik bir ilişki olduğu, bu ilişkinin doğal ve bilinçli sosyal düzen farkını oluşturduğu ve bilinçli sosyal düzen olarak toplumun kutsal-iktidar simbiyotik ilişkisinin tezahürlerinin görünür hale geldiği sosyal düzen formu olduğudur.

Bu hipoteze ulaşmak için tezin birinci bölümünde sosyal bilimlerde düzen sorunu tartışılmış ve bu tartışma 5 aks üzerinde yapılmıştır. Bunlar;

- (1) Felsefe ve teolojide olduğu gibi “siyasal toplum sorunu olarak düzen”,
- (2) 19.yüzyılda klasik antropolojide olduğu gibi “insan biliminin sorunu olarak düzen”,
- (3) Sosyolojide olduğu gibi “modern toplumsallaşma sorunu olarak düzen”,
- (4) Tarihsel materyalizm ve sosyobiolojide olduğu gibi “doğanın ve maddenin sorunu olarak düzen”,
- (5) Siyasal antropolojide olduğu gibi “güç ve örgütlenme sorunu olarak düzen”dir.

Bu tartışmanın sonucunda sosyal bilimlerdeki düzen sorununa dair şu sonuçlara ulaşılmıştır;

- (5) Sosyal düzen toplumsallaşmayla özdeş kabul edilir,
- (6) Dolayısıyla doğal düzen aslında bir düzensizliğin ifadesidir,
- (7) Toplumsallaşma ve siyasallaşma eşanlıdır,
- (8) Toplum insanın siyasal doğasının bir sonucudur.

Buna karşı şu önermeler yapılmıştır:

- (7) Sosyal ve toplumsal aynı şey değildir,
- (8) Toplum sosyal düzenin tek biçimi değildir,
- (9) Toplumsallaşmadan önce de reel(hipotetik olmayan) bir doğal düzen vardır,
- (10) Sosyal düzen siyasallaşma ile eşanlıdır

- (11) Düzen her şeyden önce doğal yollarla kurulur,
(12) Düzen bağlamında doğal-olan ve toplumsal-olan bir zıtlık ifade eder.

Tezin 2.bölümünde hipoteze ulaşmak için tezin kavramsal çerçevesi oluşturulmuş ve en başta siyasal antropoloji ihtisas alanı tartışılmış; buna bağlı olarak antropolojinin konusu olarak iktidar olgusu ve antropolojinin konusu olarak kutsal olgusu ayrı ayrı ele alınıp son alt-bölümde kutsal-iktidar simbiyotik ilişkisi teorik olarak tartışılmıştır. Bunun için önce simbiyoz kavramı ve sosyal bilimlerdeki analogik uyarlaması incelenmiş ve simbiyotelesis kavramı önerilmiştir. Bu temel üzerine kutsal ve iktidarın simbiyotik ilişkisi teorik olarak açıklanıp, tarihsel delilleriyle genel bir çerçeve çizilmiştir.

Tüm bu tartışmaların sonucunda şu sonuçlara ulaşılmıştır;

- (11) Siyasal antropoloji için düzen, sosyopolitik örgütlenme ve iktidar sorunudur.
(12) Her sosyal düzen bir tür sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımudur.
(13) İktidar doğaldır fakat insan-türünün ayırt edici özelliği değildir.
(14) İktidar düzen bağlamında kullanılan güçtür, gücü siyasallaştıran sosyal düzendir
(15) Güç ve düzen doğaldır dolayısıyla iktidar ve siyasal doğal-evrenselidir
(16) Kutsal ontolojinin teloslaşması ve bu telosun ontolojiyi erekselleştirmesidir.
(17) Din kurumsallaşmış kutsallıktır, insan-türü için evrensel olan kutsalın kendisidir.
(18) Kutsal soyutlaşarak dine kurumsallaşır.
(19) Simbiyoz sosyal olguları da kapsar ve simbiyotelesis bir ilişki türü vardır.
(20) Kutsal ve iktidar arasında simbiyotik(simbiyotelesis) bir ilişki vardır.

Bu bağlamda tezin 3.bölümünde doğal sosyal düzen ve bilinçli sosyal düzen olguları ayrı ayrı tartışılmış ve özgül koşulları ortaya konulmuştur. Doğal sosyal düzen içgüdüsel olarak oluşan ve aidiyet kurulan bir sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı formuyken; toplum bilinçli olarak kurulan ve aidiyet kurulan bir sosyopolitik örgütlenme ve iktidar formu olarak ayrılmıştır. Her iki sosyal düzen formu arasındaki farklılıklar; yapısı, varoluş şekli, kurucu bilinç, telos, kutsal, iktidar, kutsal-iktidar simbiyozu, iktidarın meşruiyeti(otorite), iktidarın kullanımı, karar alma, hükümdarlık/iktidar kullanımı, özel mülkiyet, iktisadi hayatın özü, ekonomik ilişkilerin özü, iktidarın sosyoekonomik hayata etkisi, düzenin üye kapasitesi, sosyal birlikteliğin özü, düzene aidiyetin temeli, sosyal ilişki biçimi, sosyal tabakalaşma,

sosyal sınıflar, eşitsizliğin kaynağı, sosyal normlar, sosyal yaptırımlar, çatışma çözümleme, statüler ve sosyal iş bölümü kategorileri üzerinden ortaya konulmuştur. İki düzen formu arasındaki temel farkın ve doğal sosyal düzenden bilinçli sosyal düzene transformasyonun kutsal-iktidar simbiyozunun tezahürlerinin sosyal düzen bağlamında görünür hale gelmesi olarak önerilmiştir. Doğal sosyal düzende de kutsal ve iktidar arasındaki simbiyotik bir ilişki olabileceği ancak bunun gözlemlenemez olduğu; bu simbiyozun tezahürlerinin bilinçli sosyal düzen olarak toplum bağlamında görünür olduğu ileri sürülmüştür.

Tezin 4.bölümünde kutsal-iktidar simbiyozu doğal sosyal düzen ve bilinçli sosyal düzen farkında bilinçli sosyal düzenin kuruluşu bağlamıyla ve düzenin transformasyonu bağlamında iki aşamalı olarak ele alınmıştır. İlk aşamada kutsal-iktidar simbiyozunun belirleyici olduğu bilinçli sosyal düzen olarak toplumda bu simbiyozun görüngüleri düzenin kuruluşu, kurucu-bilinç, telosun oluşması, doğal özden kopuş ve sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı bağlamında nicel deliller sunularak tartışılmıştır. Bunun sonucu olarak klasik antropolojik ve arkeolojik yaklaşımdaki kan-bağından toprak-bağına geçiş prototipinde bir ara form olarak kutsal-iktidar bağına sosyal birliğin özünü ve aidiyet ilişkilerini oluşturduğu önerilmiştir. İkinci aşamada ise; kutsal-iktidar simbiyozunun sosyal düzenin transformasyonu bağlamında görünür hale geldiği arkeolojik delil olarak Göbeklitepe incelenmiş; mimari işlev ve sembolik anlamı yorumlanarak Göbeklitepe’de soyutlaşmış bir kutsallık anlayışı olduğu ve Göbeklitepe’nin inşa edilmesi ve kült alanı olarak kullanımı bağlamında doğal sosyal düzenin özelliklerini aşan bir topluluk tarafından inşa edildiği sonuçlarına ulaşılmıştır. Göbeklitepe’ye bu analizin sonucunda elde edilen detaylı sonuçlar şöyledir:

- (10) Göbeklitepe inşa edildiği tarih, üretim tarzı ve yaşam biçimi bakımından klasik antropolojik ve arkeolojik taksonomilerle çelişmektedir.
- (11) Göbeklitepe’yi inşa eden ve kullananların göçebe avcı-toplayıcılar olduğunu maddi-kültür bulguları ortaya koymaktadır.
- (12) Göbeklitepe’yi tek bir göçebe avcı-toplayıcı zümre, kabile yada klanın inşa etmiş olması maddi-kültür bulguları itibarıyla zayıf bir ihtimaldir.
- (13) Göbeklitepe’nin inşası için gerekli olan insan gücü, iş bölümü, emek yoğunlaşma, organizasyon ve planlama burayı inşa edenlerin doğal sosyal düzen formunda olamayacaklarını göstermektedir.

- (14) Göbeklitepe'nin kullanımın sürecinde, anıtsal özelliği, olası ritüeller, prestij eşyaları ve olası bir ruhban sınıfının varlığı, Göbeklitepe haklının doğal sosyal düzen formunda yaşamadığını göstermektedir.
- (15) Göbeklitepe'de mimari işlev ve sembolik anlamlarıyla birlikte düşünüldüğünde yerleşik inanç-sisteminde kutsalın soyutlaşmaya başladığı söylenebilir.
- (16) Göbeklitepe'de kutsalın sosyal düzenin bilincine dönüştüğünü gösteren sembolik ve maddi-kültür bulguları vardır.
- (17) Göbeklitepe'de birden çok klan bir tapınak inşası için bir araya gelmiş olabilir ve yoğun hayvan sembolizmi ile klan-totem bağlamı arasında bir ilişki kurulabilir.
- (18) Göbeklitepe sosyal düzenin kan-bağı yakınlığından toprak-bağı yakınlığına geçişte bir ara form olarak kutsal-bağı yakınlığının aidiyetin özünü oluşturduğunun göstergesidir.

Bunun sonucunda Göbeklitepe'nin kutsal-iktidar simbiyozuna dayalı sosyal düzen transformasyonunu arkeolojik olarak desteklediği savunulmuştur.

Bu tez, kutsal ve iktidar arasındaki ilişkinin sosyal bilimlerdeki düzen sorunu için açıklayıcı bir şema(veya alternatif bir açıklama) olduğunu önermektedir. Bu önermesini siyasal antropoloji ihtisas alanı metot ve paradigmasını takip ederek tartışmış ve arkeolojik delillerle desteklemiştir. Bu tartışma kapsamında kutsal, iktidar, düzen, siyasal, simbiyoz olguları yeni bir kavramsal çerçeve içine oturtulmuş ve bu kavramsal sınırlılıklar ile sosyal düzen sorunu ele alınmıştır. Doğal sosyal düzen ve bilinçli sosyal düzen ayrımı sunularak, bu iki olgunun detayları kapsamlı olarak tartışılmış ve antropolojik olarak delillendirilmiştir. Tüm eleştirel tartışmalar antropoloji, arkeoloji ve siyaset bilimindeki yaygın yaklaşım(hakim görüş) üzerinden yapılmış ve bu kategorilere bağlı kalarak klasik teorinin açmazları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Son bölümde kutsal ve iktidar ilişkisi hem antropolojik(ve buna bağlı etnografik) olarak delillendirilirken hem de arkeolojik delil olarak Göbeklitepe örneği üzerinde durulmuştur. Göbeklitepe mimari işlev ve sembolizm yönüyle analiz edilerek ve maddi-kültür bulguları gözönüne alınarak; kutsal-iktidar simbiyotik ilişkisi tartışması bağlamında ve doğal sosyal düzen – bilinçli sosyal düzen ayrımında ve sosyal düzenin transformasyonunda arkeolojik bir bulgu olarak yorumlanmıştır.

Sonuç olarak; düzen, iktidar ve siyasal olgularının doğal-evrenseller olarak insan-türüne özgü olmadığı, her sosyal düzenin bir sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı biçimi olduğu ve insan sosyal düzeninin içgüdüsel olarak oluşan doğal sosyal düzenden bilinçli sosyal düzen olan topluma dönüştüğü; bu dönüşümün sebebinin her iki düzende de var olan ama bilinçli sosyal düzende tezahürleri görünür hale gelen kutsal-iktidar simbiyotik ilişkisinin olduğu ve bu ilişkinin antropolojik olarak gözlemlenebilir olduğu ve arkeolojik olarak Göbeklitepe’de görülebilir olduğu söylenebilir.

Kutsal ve iktidar arasındaki ilişki sosyal düzen bağlamında evrensel açıklayıcı bir şema olarak, farklı sosyokültürel kimliklerde, tarihlerde ve coğrafyalarda kendini yeniden üretme kapasitesine sahiptir denilebilir. Kutsal ve iktidar simbiyozu, hipotetik olarak insan-türüne özgü tüm sosyal düzenlerde varlığı tartışılabilir bir ilişki biçimidir ancak etnografik ve arkeolojik olarak tezahürleri sadece bilinçli sosyal düzen olarak toplumda, yani insan-türünün içgüdüsel değil bilinçli sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı kurmasıyla görülebilir. İnsan sosyal düzeninin temel farkı içgüdü ve bilinç olarak kabul edildiğinde, sosyal düzenin iki formasyonu varoluşsal olarak oluşmuş ve kurulmuş olarak birbirinden ayrışacaktır ve kutsal-iktidar simbiyozu bu ayrışmada doğanın evrimsel-rasyonalite ve doğal-seleksiyonla oluşturduğu düzene karşı bilinçli insan sosyal düzeninin kurucu ve sürdürücü bilinci olarak kabul edilebilir. Ancak bu simbiyozun tezahürlerinin görünürlüğü, bilinçli sosyal düzenin ortaya çıkışında gözlemlenebilir olduğu için; bir tür sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı biçimi olarak devletin doğuşu, bu tezahürlerin yarattığı sosyal içiçeliğin ayrışması anlamını taşır. Din ve devlet arasındaki yapısal ayrışma ve din kurumundan özerklik kazanmış devlet olarak Mezopotamya’da ilk devletin kuruluşu, kutsal ve iktidar arasındaki ilişkinin sosyal düzenin varoluşundaki doğrudan etkisinin daha az görünür olmasına sebep olmuştur. Ancak bu ilişki gerek devletin doğuşunda gerek moderniteyle birlikte çözülmüş gibi görünen bir bağ olsa da; tezahürleri sosyal düzen bağlamında daha az görünür olan fakat özde varlığını sürdüren bir simbiyoz olarak devam etmektedir.

Kutsal ve iktidar simbiyozu sonuçları üzerinden okunan bir ilişki olduğu için; önemli olan bu ilişkinin ne zaman, nasıl ve neden başladığı değil sonuçlarının ne olduğu ve nelere sebep olduğudur. İnsan-türünün ayırt edici bir özelliği olarak kutsal, doğal-evrensel olan iktidarla birleştiğinde; insanın diğer canlı türleri gibi içgüdüsel olarak oluşturduğu (ve parçası olduğu) sosyal düzen formundan çok daha büyük ve

karmaşık bir sosyal düzen inşa edebilmesine imkan vermiştir; yani G.Simmel’ci anlamda toplumu mümkün kılmıştır. Esas olan, evrimsel-rasyonaliteye ve doğal-seleksiyona dayalı insan-türü yaşamının ve sosyal düzeninin, doğadan kopup kendine özgü bir yola girmesidir ve bu büyük kırımın temelinde üretim-tarzı, göçebe veya yerleşik yaşam biçimi, nüfus artışı gibi faktörlerden önce, sosyal birlikteliğin özünü değiştiren yeni bir bağlanma biçiminin gelişmesi vardır. Kan-bağı ve toprak-bağı düalizminde, sadece insan yaşamının maddi koşullarına odaklı bir sosyal düzen kavrayışı; hem doğadaki diğer sosyal düzenler ile insan-türüne has sosyal düzenin ayrışmasını, hem de 100-150 kişilik zümreler halinde yaşayan insanın milyonlarca nüfusu olan toplumlar kurabilmesini açıklayıcı temel değişken olamaz. Bundan önce ve bundan daha önemli olan, 100-150 kişilik zümrelerden daha kalabalık ve karmaşık bir sosyal yapıya insan-türünü iten ve bunu sürdürebilmesini sağlayan mental dönüşüm sürecidir. Bu süreç doğrudan kutsallık fikriyle bağlantılıdır ve kutsallık ancak iktidarla ilişkisellik içinde sosyal düzen için görünür sonuçlar yaratabilir. Bu ilişkinin toplumu ortaya çıkaran koşullara göre modern-toplumda (sanayi-sonrası toplumda) aynı düzeyde görünür olmaması, kutsalın kimliğinin değişmesinden kaynaklanır. Modern toplumun seküler veya dinsel olmayan kutsalları ve/veya G.Lynch’in ifadesiyle “popüler kültürün profan dünyası içinde yeniden keşfedilen kutsallık” (2007:52) sosyopolitik örgütlenme ve iktidar kullanımı biçimlerinin hala tam merkezini oluşturmaktadır. (Tezin 2.bölümde bahsedildiği gibi) Ne SSCB’de, ne Nazi Almanyası’nda, ne devrim sonrası Fransa’da kutsallar yok olmamış sadece kimlik değiştirmiştir ve iktidar her zaman kutsalla simbiyotik ilişkisini sürdürmüştür. Bugün modern dünyada ilk bakışta bu simbiyozun fark edilmemesinin bir sebebi tezahürlerinin görünürlüğünün değişmesi ise; bir sebebi de kutsalın kimliğinin değişimidir.

Kutsal ve iktidar arasındaki bu simbiyozun, ileriki tartışmalar ile sadece sosyal düzen bağlamında değil; iktidar kullanımının alt-kategorileri olan rejim tipleri özelinde, din kurumunun evrimi içinde, ideolojilerin doğuşunda, sosyokültürel, sosyopsikolojik ve hatta nörolojik olarak da varlığı sorgulanabilecektir. Ama daha önemlisi modern dünyadaki kutsal ve iktidar ilişkisi, yeni kutsal kimlikleri üzerinden tartışıldığında bu ilişkinin arkaik dünyanın bir sorunu olmadığı görülecektir.

KAYNAKÇA

- 2012(1995) **Gulbenkian Komisyonu Raporu** Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor, çev. Şirin Tekeli, İstanbul: Metis Yayınları
- 1995 "Nomads: At the Crossroads – The Facts", *New Internationalist*, issue:266
- 1991 "Porphyrogenetos" **The Oxford Dictionary of Byzantium**, New York & Oxford: Oxford University Press
- 2015 "Recent Finds in Archaeology: Panionion Sanctuary Discovered in Southwest Turkey", **Athena Review**, 4 (2): 10–11
- 2000 "World's oldest building discovered", **BBC News**, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/science/nature/662794.stm> (ret.2010-01-02)
- ABELES, M. **Devletin Antropolojisi**, çev. Nazlı Ökten, Ankara: Dipnot Yayınları
- 2012(1990)
- ABBINK, J., 2014 "Religion and Politics in Africa: The Future of The Secular", **Africa Spectrum**, 49, 3, 83-106
- ADAMS, C. J., 2017 "Classification of Religions" in **Encyclopaedia Britannica**, (ret.) 22 November 2017
- AGAMBEN, G., 2013(1995) **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev.İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- AĞAOĞULLARI, M. A., 2009 **Kent Devletinden İmparatorluğa**, 6.Baskı, Ankara: İmge Kitabevi
- AĞAOĞULLARI, M. A., KÖKER, L., 2011(1997) **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, Ankara: İmge Kitabevi
- AJIT, V.; DANIEL, H. G.; EVAN, E. E., 2008 "Explaining human uniqueness: genome interactions with environment, behaviour and culture", **Nature Reviews Genetics**, 9(10): 3, 51–54
- AKAL, C. B., 1990, **Sivil Toplumun Tanrısı**, İstanbul: Afa Yayınları

- AKYURT, İ.M., 2014(1998), **M.Ö.2.Binde Anadolu'da Ölü Gömme Adetleri**, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu 6.Dizi, Sayı.49, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları
- ALEXANDER, C., 2002 **The Nature of Order: An Essay on the Art of Building and the Nature of the Universe, Book.1- The Phenomen of the Life**, Oxford University Press
- ALI, I., 2016, "Doing the Organizational Tango: Symbiotic Relationship between Formal and Informal Organizational Structures for an Agile Organization", **Interdisciplinary Journal of Information, Knowledge and Management**, vol.11,pp.55-72
- ALICI, M., 2005a, "Dinler Tarihinde Çağdaş Metodolojik Konular", **İslami İlimlerde Metodoloji Meselesi: Usûl Mes'elesi**, s.1299-1366
- ALICI, M., 2005b, "Kutsal'a Giden Yol: Dinler Tarihinde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi** 5, s.3, ss.73-120
- ALHUSSAIN, K. P.; Shah, D.; Thornton, J. D.; KELLY, K. M., 2019 "Familial Opioid Misuse and Family Cohesion: Impact on Family Communication and Well-being", **Addictive Disorders & Their Treatment**,18(4):194–204
- ALPARSLAN, M., 2006 **2.Murşili ve Dönemi**, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi
- ALTHUSSER, L., 2005(1959), **Montesquieu: Siyaset ve Tarih**, çev.Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları
- ARISTOTALE, **On the Soul Parva Naturalia on Breath**, trans. W.S.Hett, London: William Heinemann Ltd & Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press
- ARISTOTLE **Physics**, (ed.) W. D. Ross, Oxford: Oxford University Press
- ARTECA, R.N., 2015 **Introduction to Horticultural Science** (2 ed.). Stamford, CT: Cengage Learning
- ASLAN, R., 2018 **Homeros'tan Günümüze Troya: Troya, Troya Tarihi Milli Parkı ve Arkeoköy Gezi Rehberiyle Birlikte**, İstanbul: Heyamola Yayınları

- ASLAN, V.U., 2016, "Simmel'in Toplum ve Öznellik Kavramları Üzerine", **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, s.21, ss.197-216
- ASSIMENG, M., 1976, "Traditional Religion in Ghana: a Preliminary Guide to Research", **Thought and Practice Journal: The Journal of the Philosophical Association of Kenya**, vol.3, no.1, pp.65-89
- AUGE, M., 2010(1982), **Paganizm Dehası**, çev Erkan Ataçay, Ankara: Dost Kitabevi
- AUGUSTINUS, 1909(426), **The City of God**, trans. John Healey, Edinburg: John Grant
- AYAÇ, Ö., 2003 "Bilincin Sosyolojik Analizi", **Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi**, s.4
- BACHOFEN, J. J.,1861, **Das Mutterrecht**, Stuttgart:Verlag von Krais&Hoffmann
- BAERT, P., 2013(2005), **Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru**, çev.Ümit Tatlıcan, İstanbul: Küre Yayınları
- BAKUNIN, M., 1998(1882), **Tanrı ve Devlet**, çev.Remzi Çaybaşı, İstanbul: Belge Uluslararası Yayıncılık
- BALIGA, S., T. S., 2012, "The Hobbesian Trap" in **The Oxford Handbook of the Economics of Peace and Confilct**, (eds.) Michelle R. Garfinkel, Stergios Skaperdas, Oxford: Oxford University Press
- BAMBERGER, J., 1974, "The Myth of Matriarcy: Why Men Rule in Primitive Society" in M.Z. Rosaldo and L. Lamphere,(eds.), **Women, Culture and Society**, Stanford, CA: Stanford University Press, pp.67-87
- BANNING, E.E., 2011, "So Fair a House Göbekli Tepe and the Identification of Temples in the Pre-Pottery Neolithic of the Near East", **Current Anthropology**, vol.52, no.5 (Oct.): 619-660
- BARBETTI, M.; ALLEN H., 1972, "Prehistoric Man at Lake Mungo, Australia, by 32,000 years BP", **Nature**, vol.240, (3): 46-48
- BARBIER, M., 1999(1987), **Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset**, çev.Özkan Gözel, İstanbul: Kaknüs Yayınları
- BARCLAY, H., 2010(1990), **Efendisiz Halklar: Bir Anarşi Antropoloji**, çev.Zarife Biliz, İstanbul: Versus Kitap

- BARKER, L. R., 2013, **Naturalism and the First-Person Perspective**, New York: Oxford University Press
- BARNARD, A., 2004(2000), **History and Theory in Anthropology**, Cambridge: Cambridge University Press
- BARNETT, H. G. 1938, "The Nature of the Potlatch", **American Anthropologist**, no.3 vol.40, pp.349-358
- BARROW, C. W., 1993, **Critical Theories of State: Marxist, Neo-Marxist, Post-Marxist**, University of Wisconsin Press
- BARTH, F., 1959, **Political Leadership among Swat Pathans**, London: The Athlone Press
- BAR-YOSEF, O.; BELFER-COHEN, A., 1989, "The Origins of Sedentism and Farming Communities in the Levant", **Journal of World Prehistory**, 3(4):447-498
- BASHAM, A.L., 1986(1954), **The Wonder That Was India**, New Delhi: Rupa Co.
- BAŞARAN, H. A., 2015, "Toplumsallığın Ontolojisi Üzerine Kısa Bir İnceleme", **Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, s.:19, ss.175-193
- BAUMAN, Z., 1998, **Postmodern Etik**, çev.Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- BAUMAN, Z., 2003(1991), **Modernlik ve Müphemlik**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- BAUMOL, W. J., 1952, **Welfare Economics and the Theory of the State**, Cambridge: Harvard University Press
- BATEMAN, T. S.; SNELL, S., 2001, **Management: Competing in the New Era** (5th edit.), Irwin Professional Publishing
- BATUMAN, E., 2011, "The Sanctuary: The world's oldest temple and the dawn of civilization" **The New Yorker**, 11 December 2011
- BEALEY, F.; JOHNSON, A. G., 1999, **The Blackwell Dictionary of Political Science: A User's Guide to Its Terms**, Oxford&Massachusetts: Blackwell Publishing Ltd.
- BECKER, J. vd. 2014 **Göbekli Tepe Newsletter**

- BEILBY, J. K.(ed),
2002, **Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism**, Ithaca, New York: Cornell University Press
- BEKOFF, M., 2009, "Grief in animals: It's arrogant to think we're the only animals who mourn" <https://www.psychologytoday.com/intl/blog/animal-emotions/200910/grief-in-animals-its-arrogant-think-were-the-only-animals-who-mourn> posted:Oct 29, 2009
- BELL, D., 1974, **The Coming of Post-Industrial Society**, New York: Harper Colophon Books
- BELL, D., 1976(1973), **The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting**, New York: Basic Books
- BELO, C., 2001, "The Concept of Nature in Aristotle, Avicenna and Acerroes", **Philosophia Naturalis**, n.38, pp.105-120
- BEN-AMI, S.; PELED, Y.; SPEKTOROWSKI, A., 2000, **Ethnic Challenges to the Modern Nation State**, New York: St.Martin's Press, Inc.
- BENNET, C., 2002(1996), **In Search of the Sacred: Anthropology and the Study of Religion**, London: Cassell
- BERCE, Y-M., 2005, **Louis XIV**, Paris: Le Cavalier Bleu Editons
- BERGER, P. L., 1973(1967), **The Social Reality of Religion**, Middlesex&Victoria:Penguin Books
- BERGER, R. W., 1993, **The Palace of the Sun: The Louvre of Louis XIV**, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press
- BERGER, P. L., LUCKMANN, T., 2008(1966), **Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi incelemesi**, çev.Vefa S. Öğütler, İstanbul: Paradigma Yayınları
- BERGER, L. R.; DE RUITER, D. J.; CHURCHILL, S. E.; SCHMID, P.; CARLSON, K. J.; "Australopithecus sediba: A New Species of Homo-like Australopith from South Africa", **Science**, 328(5975):195–204

- DIRKS, P. H. G. M.;
KIBII, J. M., 2010,
- BERGMAN, J., 2005, "The History of Dodo Bird and the Cause of Its Extinction"
Perspectives on Science and Christian Faith, vol.53, n.3
(Sept.): 221-229
- BERGSON, H.,
1935(1932), **The Two Sources of Morality and Religion**, trans. R.A.Audra,
C.Brereton, London: Macmillan and CO, Limited
- BERLIN, I., 2013, **Against the Current: Essays in the History of Ideas**, New
Jersey: Princeton University Press
- BERNARD, H. R.;
SHELLEY, G. A.;
KILLWORTH, P., 1987, "How much of a network does the GSS and RSW dredge up?",
Social Networks,9: 49–61
- BERNBECK, R., 2008, "An Archaeology of Multisited Communities" in Barnard, Hans;
Wendrich, Willeke,(eds.), (2008) **The Archaeology of Mobility:
Old World and New World Nomadism**, Los Angeles: University
of California
- BHATTACHARYA, S.,
2005, "Elephants May Pay Homage to Dead Relatives", **Biology
Letters**, 2 (1): 26–28.
- BINFORD, L., 1986, "Human Ancestors: Changing Views of Their Behavior", **Journal
of Anthropological Archaeology**, 3: 235-257
- BISHOP, C., 2014 "Show Your Lion Pride on World Lion Day" **National Geographic**,
- BJORK, R. E., (ed.),
2010, "Gelasian Doctrine", **The Oxford Dictionary of the Middle Ages**,
Oxford University Press
- BLACKMORE, S., 1999, **The Meme Machine**, Oxford University Press
- BLOCH, M., 1961, **Feudal Society**, trans. L.A.Manyon, Chicago: University of
Chicago Press
- BLOK, J. H., 2009. "Gentrifying Genealogy: On the Genesis of the Athenian
Autochthony Myth" in. Dill, Ueli; Page, Christine W.(ed.), **Antike
Mythen: Medien, Transformationen und Konstruktionen**,
Berlin: Walter de Gruyter, pp. 251–274

- BOAS, F., 1887, "Museums of Ethnology and Their Classification", **Science**, vol.9, no.228, pp.587-589
- BOAS, F., 1938(1911), **The Mind of Primitive Man**, The Macmillan Company
- BOAS, F., 1995(1910), **Race**, Language and Culture, University Of Chicago Press
- BODIN, J., 1955(1576), **Six Books of Commonwealth**, trans.M.J.Tooley, Oxford: Alden Press
- BOEHM, C., 2000, "Conflict and the Evolution of Social Control" **Journal of Consciousness Studies** 7, pp:79–101
- BOEHM, C., 2001, **Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior**, Cambridge, MA: Harvard University Press
- BOESCH, C., 2003, "Is Culture a Golden Barrier Between Human and Chimpanzee?", **Evolutionary Anthropology: Issues News and Reviews**, 12(2):82-91
- BOGGS, C., 1977, "Marxism, Prefigurative Communism and the Problem of Workers' Control", **Radical America**, n.11, pp.99-122
- BORCHERT, T., 2017, "History and Diversity of Religion" in (eds.) Tibayrenc, Michel; Ayala, Francisco J., On **Human Nature: Biology, Psychology, Ethics, Politics and Religion**, Academic Press, Elsevier Inc., pp.661-672
- BOSC, Y., 2008, "Chirstine Faure(dir.), **Des Manuscrits de Sieyes**, tome 2, 1770-1815", *Annales Historiques de la Révolution Française*, 354
- BOUCHER, D., 2001, "Resurrecting Pufendorf and Capturing the Westphalian Moment" **Review of International Studies**, 27, pp.557-577
- BOURDEAU, M., 2018, "Comte's Lamarckian Heritage" <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00596702/document> (L.A.D.:25.05.2018)
- BOURDIEU, P., 1977, **Outline of a Theory of Practice.**, trans Richard Nice, Cambridge University Press
- BOURDIEU, P. 1990(1980), **The Logic of Practice**, trans.Richard Nice, Stanford California: California University Press

- BOUSSUET, J-B., 1990(1709), **Politics Drawn from the Very Words of Holy Scripture**, trans.Patrick Riley, Cambridge University Press
- BOWIE, F., 1999, **The Anthropology of Religion: An Introduction**, Oxford: Blackwell.
- BOWIE, F., 2006(2000), **The Antropology of Religion: An Introduction**, 2nd edt., Blackwell Publishing
- BOWIE, F., 2008, "Anthropology of Religion", **Religion Compass**, 2(5):862-874
- BOWKER, J., 2000, "Folk religion" in **The Concise Oxford Dictionary of World Religions**, Oxford University Press
- BOYRAZ, B., 2020, "Machiavelli'nin İnsan Doğası Düşüncesinin Siyaset Kuramına Etkisi" **Akdeniz İİBF Dergisi**, 20(1):90-110
- BRASHEARSC, M. E.; HOAGLANDA, E.; QUINTANE, E.; 2006, "Sex and network recall accuracy", **Social Networks**, 44:74–84
- BREWER, J. D., 2000, **Ethnography**, Buckingham, Phliadelphia: Open University Press
- BRIDGE, N., 2017(2015), **Mimarlık 101: Mimari Üsluplar, Önemli Yapılar ve Ünlü Mimarlar Hakkında Bilmeniz Gereken Her Şey**, çev. Funda Sezer, İstanbul: Say Yayınları
- BRIGGES, J. L., 1982, "Living Dangerously:The contradictory foundations of value in Canadian Inuit society", in Leacock, Eleanor; Lee, Richard B. **Politics and History in Band Societies**. Cambridge University Press, pp.109–132.
- BRISCH, N., ed., 2012(2008), **Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond**, Chicago&Illinois: The Oriental Institue of the University of Chicago n.4
- BRONSTEIN, J., 2015, **Mutualism**, Oxford University Press
- BROWN, N., DE GONZALEZ L. T., MCILWRAITH T., 2017 **Perspectives: An Open Invitation to Cultural Anthropology**, Arlington: Amerikan Anthropological Association

- BROWN, N., DE
GONZALEZ L. T.,
MCILWRAITH T., 2017
Perspectives: An Open Invitation to Cultural Anthropology,
Arlington: Amerikan Anthropological Association
- BROWNING, W.
R.F.,(eds) 1898,
"Spritual Gift" in **A Dictionary of the Bible** W.R.F.Browning,
Oxford University Press Inc.
- BRUCE, S., YEARLEY,
S.,(eds.), 2006,
The SAGE Dictionary of Sociology, London, Thousand Oaks,
New Delhi: Sage Publications
- BUCHAN, B., 2005,
"Enlightened Histories: Civilization, War and the Scottish
Enlightenment", **The European Legacy**, vol.10, no.2, pp.177-192
- BUETTNER, R., 2017,
"Getting a job via career-oriented social networking markets",
Electronic Markets,27:371–385
- BUNZL, M., 2004,
"Counterfactual History: A User's Guide" **The American Historical
Review**, vol.109, no.3,pp.845-858
- BURGER, O.;
BAUDISCH, A.;
VAUPELA, J. W.; 2012,
"Human Mortality Improvement in Evolutionary Context",
PNAS.USA, 109(44):18210–18214
- BURROW, J. W.,
1981(1966),
Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory,
Cambridge University Press
- BURRY, J. B., 1920,
The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth,
London: Macmillan and Co., Limited
- CALHOUN, J. C.,
2007(1850),
A Disquisition on Government, ed.H. Lee Cheek, Jr., South
Bend, Indiana: St.Augustine's Press
- CAMILLE, M., 1994,
"The image and the self: unwriting late medieval bodies", in Kay,
Sarah; Rubin, Miri(eds.), **Framing Medieval Bodies**, Manchester:
Manchester University Press
- CAMPHUIJSEN, M.;
VISSERS, E.,(2012),
"Terrorism and the Mass Media: A Symbiotic Relationship?"
Social Cosmos, vol.3(1):14-24
- CANETTI, E.,
2006(1992),
Kitle ve İktidar, çev. Gülşat Aygen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- CANUTO, M. A.;
YAEGER, J., (eds.),
The Archaeology of Communities, New York: Routledge

2000,

- CARLYE, T.,
1913(1833), **Sartor Resartus: The Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh**,
ed. P.C.Parr, Oxford: At the Clarendon Press
- CARNEIRO, R. L.,
1978, "Political Expansion as an Expression of the Principle of
Competitive Exclusion", in **Origins of the State: The
Anthropology of Political Evolution**, Cohen, Ronald & Service,
Elman R. (eds.), Philadelphia: Institute for the Study of Human
Issues
- CARRONA, P. M.;
KASKIB, K.; DUNBAR,
R.I.M., 2016, "Calling Dunbar's numbers", **Social Networks**, 47:151–155
- CARSTEN, J.,
STEPHEN H.-J., (eds.),
1995, **About the House: Lévi-Strauss and Beyond**, Cambridge
University Press
- CASSIRER, E., 1946, **The Myth of the State**, Yale University Press
- CHALLAYE, F.,
2002(1940), **Dinler Tarihi**, çev.Samih Tiryakioğlu, İstanbul: Varlık Yayınları
- CHANDRA, K., 2012, **Constructivist Theories of Ethnic Politics**, Oxford University
Press
- CHEAL, D. J., 1988, **The Gift Economy**, New York: Routledge
- CHILDE, V. .,
1929(1922), **New Light on the Most Ancient East**, London: Routledge &
Kegan Paul Ltd.
- CHISHOLM, H., ed.
1911, "Clan" in **Encyclopaedia Britannica**, v.6(11th ed.). Cambridge
University Press, pp. 419–421
- CIPRIANI, L., 1966, **The Andaman Islanders**, London: Weidenfeld and Nicolson
- CIRLOT, J. E., 1971, **A Dictionary of Symbols**, trans.Jack Sage, London: Routledge &
Kegan Paul Publisher
- CLAESSEN, H. J. 2005, "Early State Intricacies", **Social Evolution & History**, vol.4, no.2,

pp.151-158

- CLAPHAM, P. J.,
IVASHCHENKO, Y. V.,
2014,
"Resurrecting Leviathan: Reconstructin Sperm Whale Catches in the North Pacific", **AFSC Quarterly Report**
- CLARK, G.,
1996(1961),
World Prehistory in New Perspective, Cambridge University Press
- CLASTRES, P.,
1991(1974)
Devlete Karşı Toplum, çev.Nedim Demirtaş, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- CLASTRES, P.,
1992(1980),
Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu, çev. Alev Türker, Mehmet Sert, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- CLINTON, H. F., 1851,
An Epitome of the Civil and Literary Chronology of Greece: From the Earliest Accounts to the Death of Augustus, Oxford University Press
- CRESSWELL, T.,
2008,
"Place: Encountering Geography as Philosophy", **Geography**, 93:132-139
- COLLINS, A.
2018(2014) ,
Göbekli Tepe ve Tanrıların Doğuşu, çev. Leyla T. Basmacı, İstanbul: Alfa Yayınları
- COLLINS, L. S., 1989,
From Divine Cosmos to Sovereign State: An Intellectual History of Consciousness and Idea of Order in Renaissance, Oxford University Press
- COMTE, A.,
1893(1838),
The Positive Philosophy vol.2, trans. Harriet Martineau, London: Kegan Paul, Trench Trübner & Co. Ltd.
- CORNING, P. A., 2010,
Holistic Darwinism: Synergy, Cybernetics, and the Bioeconomics of Evolution, Chicago: University of Chicago Press.
- COX, J. L., 2004(1992),
Kutsalı İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş, çev.Fuat Aydın, İstanbul: İz Yayıncılık
- COX, J. L.;
SUTCLIFFE, S. J.,
2006,
"Religious studies in Scotland: A persistent tension with divinity", **Religion**, 36(1):1-28

- CUMBERLAND, R., 2005(1672), **A Treatise of the Laws of Nature**, trans.John Maxwell, ed.Jon Parkin, Indianapolis: Liberty Fund
- CURRY, A., 2008, "Seeking the Roots of Ritual" **Science**, vol.319, pp.278-280
- CUNNINGHAM, S., 2001(1988), **Wicca: A Guide for the Solitary Practitioner**, Llewellyn Publications
- ÇAHA, Ö., 2007, **Aşkın Devletten Sivil Topluma**, 3.Baskı, İstanbul: Plato Film Yayınları
- ÇAHA, Ö., 2011, **Fransa'da İslam Karşıtlığı ve Laisizm**, Ankara: Kadim Yayınları
- ÇELEBİ, N., 1987, "Ferdinand Tönnies'in Hayatı ve Görüşleri", **Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, s.81-93
- ÇELİK, B., 2011, "Karahan Tepe: New Cultural Centre in the Urfa Area in Turkey", **Documenta Praehistorica**, 38:241-253
- DAHRENDORF, R., 1959(1957), **Class and Class Conflict in Industrial Society**, Stanford University Press
- D'AMICO, D. J., 2015, "Spontaneous Order" in C. Coyne, P.Boettke(eds.), **Oxford Handbook on Austrian Economics**, Oxford University Press, pp.115-144
- DANHA, F., (2020), "Span of Control: Everything You Need To Know", **Industrial Psychology Consultants**, (18 June 2022)
- DARWIN, C., 1859, **On the Origin of Species by Means of Natural Selection**, London: John Murray
- DARWIN, C., 1875(1868), **The Variations of Animals and Plants under Domestication vol.1**, London: John Murray
- DARWIN, C., 1877(1862), **The Various Contrivances by whic Orchids are Fertilised by Insects**, 2d ed., London: John Murray
- DARWIN, C., 1909(1859), **The Origin of Species**, New York: P.F.Collier & Son
- DAWKINS, R., 2006(1976), **The Selfish Gene**, Oxford University Press

- DAVID-BARRETT, T.;
DUNBAR R. I. M., 2013, "Processing Power Limits Social Group Size: Computational Evidence for the Cognitive Costs of Sociality", **Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences**, 280(1765)
- DAVIS, R. C., 1951, **The Fundamentals of Top Management**, New York: Harper
- DEMİRCİOĞLU, H.,
1987(1953), **Roma Tarihi 1.Cilt Cumhuriyet 1.Kısım Menşelerden Akdeniz Havzasında Hakimiyet Kurulmasına Kadar**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi
- DENNETT, D., 1995, **Darwin's Dangerous Idea: Evolution and The Meanings of Life**, Simon and Schuster
- DIAMOND, J.;
BELLWOOD, P., 2003, "Farmers and Their Languages: The First Expansions". **Science** 300: 597–603
- DIETRICH, O.;
SCHMIDT, K., 2010, "A Radiocarbon Date from the Wall Plaster of Enclosure D of Göbekli Tepe", **Neo-Lithics**,. 2/10, pp.82-83
- DIETRICH, O., vd.
2012, "Önce Kutsal Mekanlar Sonra Kentler Kuruldu" **Aktüel Arkeoloji**, (Mayıs-Haziran): 64-76
- DIETRICH, O.; HEUN,
M.; NOROFF, J.;
SCHMIDT, K.;
ZARNKOW, M., 2012, "The Role of Cult and Feasting in the Emergence of Neolithic Communities: New Evidence from Gobekli Tepe, South-eastern Turkey", **Antiquity**, 86, pp.674-695
- DIETRICH, O.;
NOTROFF, J.; 2017, "Erken Neolitik Dönem Göbekli Tepe: Yukarıda Mezapotmyada Sosyal Karmaşanın İlk Adımları", **Aktüel Arkeoloji**, s.58, ss.68-81
- DIETRICH, O.,
NOTROFF, J.,
DIETRICH, L., 2018. "Behind the Mask: Neolithic miniature masks(an done larger-than-life example) from Göbekli Tepe (and beyond)" **The Ancient Near East Today**, vol.6, no.9, (Sept.)
- DIETRICH, O.,
DIETRICH, L.,
NOTROFF, J., 2018, "A Clay Mask Depiction from Göbekli Tepe" **Neo-Lithica**, (1): 8-11
- DORIO, K., 2017, "How Cervantes and Shakespear Call the Aristotelian Social Model into Question", **Journal of the Core Curriculum**, vol.26, pp.61-68

- DOUGLAS, A. E., 1992, **Requirement of Pea Aphids(Acyrtosiphon pisum) for Their Symbiotic Bacteria, Entomologia Experimentalis et Applicata**, vol.65, issu.2, pp.195–198
- DOUGLAS, A. E., 1994, **Symbiotic Interactions**, Oxford University Press
- DOUGLAS, M., 2002(1966), **Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi**, çev.Emine Ayhan, İstanbul: Metis Yayınları
- DOUGLAS, A. E., 2010, **The Symbiotic Habit**, New Jersey: Princeton University Press
- DRAPER, P., 1975, "Kung Women: Contrasts in Sexual Egalitarianism in Foraging and Sedentary Contexts", **Anthropology Faculty Publications**, (45):77-109
- DUBRAY, C., 2020(1912), "Teleology" in **The Catholic Encyclopedia 14**, New York: Robert Appleton Company(retrieved:3 May 2020)
- DUDLEY, J., 2012, **Aristotle's Concept of Chance: Accidents, Cause, Necessity, and Determinism Albany**, NY: State University of New York Press
- DUFFY, K., 1996(1984), **Children of the Forest: Africa's Mbuti Pygmies**, Illinois: Waveland Press, Inc.
- DUNBAR, R. I. M., 1992, "Neocortex Size as a Constraint on Group Size in Primates", **Journal of Human Evolution** n.20:469-493
- DUNBAR, R. I. M., 1998, "The Social Brain Hypothesis", **Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews**, 6:178-190
- DUNBAR, R. I. M., 2004, "Gossip in Evolutionary Perspective", **Review of General Psychology**, vol. 8, no.2, pp.100–110
- DUNBAR, R. I. M., 2009, "The social brain hypothesis and its implications for social evolution", **Annals of Human Biology**, v.:36, issue:5, pp. 562-572
- DURKHEIM, E., 1959(1928), **Socialism and Saint Simon**, ed.Alvin W.Gouldner, trans. Charlotte Sattler, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- DURKHEIM, E., 1960(1893), **The Division of Labor in Society**, trans. George Simpson, Glenceo, Illinois: The Free Press

- DURKHEIM, E., 1964(1915), **Elementary Forms of the Religious Life**, trans. Joseph W. Swain, London: George Allen and Unwin Ltd
- DURKHEIM, E., 1982(1895), **The Rules of Sociological Method**, ed. Steven Lukes, trans. W.D. Halls, New York: The Free Press
- DURSUNOĞLU, İ., 2016, "Sosyal Darwinizm", **Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, c.6, s.1, ss.210-221
- EAGLETON, T., 2005(2000), **Kültür Yorumları**, çev. Özge Çelik, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- ECO, U., 1980(1986), **The Name of the Rose**, trans. William Weaver, San Diego: Warner Communications Company
- ELIADE, M., 1958(1949), **Pattern in Comparative Religion**, trans. Rosemary Sheed London, New York: Sheed & Ward
- ELIADE, M., 1963(1957), **The Sacred and The Profane The Nature of Religion: The Significance of Religious Myth, Symbolism and Ritual with Life and Culture**, trans. W.R. Trask, New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
- ELIADE, M., 1984, **The Quest: History and Meaning in Religion**, Chicago: University of Chicago Press
- ELIADE, M., 2014(1949), **Dinler Tarihine Giriş**, çev. Lale A. Özcan, İstanbul: Kabalacı Yayıncılık
- ELIADE, M., 2015(1969), **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu: Yaratılış Özlemi**, çev. Mehmet Aydın, İstanbul: Kabalacı Yayıncılık
- ELLER, J. D., 2007, **Introducing Anthropology of Religion**, New York: Routledge
- ELLWOOD, C. A. 1909, "The Origin of Society", **American Journal of Sociology**, vol.15, no.3, pp.394-404
- ELSTER, J., 1995(1989), **The Cement of Society: A Study of Social Order**, Cambridge: Cambridge University Press
- EMERY, V. J.; TSUTSUI, N. D., 2013, "Recognition in a Social Symbiosis: Chemical Phenotypes and Nestmate Recognition Behaviors of Neotropical Parabiotic Ants", **Plos One**, vol.8, issue.2

- ENGELS, F., 1884, **The Origin of the Family, Private Property and the State**, 4th edit., New York: Pathfinder Press
- ENGELS, F., 1909(1884), **Origin of the Family, Private Property and State**, trans. Ernest Untermann, Chicago: Charles H. Kerr & Company
- ENGELS, F., 1950, **The Part Played by Labor in the Transition from Ape to Man**, New York: International Publishers
- ERDAL, D.; WHITEN, A.; BOEHM, C.; KNAUFT, B., 1994, "On Human Egalitarianism: An Evolutionary Product of Machiavellian Status Escalation?", **Current Anthropology**, 35(2): 175–183
- ERDAL, D.; WHITEN, A., 1996, "Egalitarianism and Machiavellian Intelligence in Human Evolution" in (eds.) Paul Mellars, Kathleen Gibson, **Modelling the Early Human Mind**, Cambridge: McDonald Institute Research Monograph
- ERIKSEN, T., 2013(2001), **A History of Anthropology**, London: Pluto Press
- ERZEN, J. N., 2015, "Form and Meaning in Architectural Theory" **Original Scientific Article**, approval date: 16.03.2015, pp.75-84
- ESGÜN, İ. U., 1999, "Makro İktidar, Mikro İktidar ve Hukuk" **Birikim Dergisi**, s.118, ss.25-36
- EVENS-PRITCHARD, E.E., 1940, **The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of A Nilotic People**, Oxford: Clarendon Press
- EVENS-PRITCHARD, E.E., 1940, **The Political Systems of the Anuak**, London: Oxford University Press
- EVENS-PRITCHARD, E.E., 1940, **The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of A Nilotic People**, Oxford: Clarendon Press
- EVANS-PRITCHARD, E.E., 1951, **Social Anthropology**, London: Cohen&West. Ltd.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., 1965(1962), **Theories of Primitive Religion**, Oxford: Clarendon Press

- EVANS-PRITCHARD, E. E., 1976(1937), **Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande**, London: Clerton Press
- EVERSON, S.,(ed). 1988, **The Politics in Cambridge Texts in the History of Political Thought**, Cambridge: Cambridge University Press
- FAYOL, H., 1954(1916), **General and Industrial Managment**, trans. Constance Storrs, London: Sir Isaac Pitman & Sons, Ltd.
- FERGUSON, A., 1756, **Reflections Previous to the Establishment of a Militia**, London: R.&J. Dodsley
- FERGUSON, A., 1772(1767), **An Essay on the History of Civil Society**, The Fifth Edition, London: T.Caddel&&W.Creech&J.Bell
- FEUERBACH, L., 1881(1841), **The Essence of Christianity**, trans. Marian Evans, London: Trübner & CO.
- FIGGIS, J. N., 1914(1896), **The Divine Right of Kings**, Cambridge: Cambridge Univeristy Press
- FILMER, R., 1680, **Patriarcha or the Natural Power of Kings**, London: Ric. Chifwell, Matthew Gillyflower and William Henchman
- FINLAY, H. A., 2005, "'Feeling of Absolute Dependence' or 'Absolute Feeling of Fependence'? A Question Revisited", **Religious Studies**, 41 (1): 81–94
- FINNEMORE, M., 1996, **National Interests in International Society**, Cornell University Press
- FOLEY, R. A., 2001, "Evolutionary Perspective on the Origins of Human Social Institutions", **Proceedings of the British Academy**, 110:171-195
- FOREST, M., EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, **African Political Systems**, Oxford University Press
- FORREST, B., 2000, "Methodological Naturalism and Philosophical Naturalism: Clarifying the Connection", **Philo**, vol.3, issue:2, (Fall-Winter): 7-29
- FOUCAULT, M., 1978(1976), **The History of Sexuality: Vol.1 An Introduction**, trans. Robert Hurley, New York: Pantheon Books

- FOUCAULT, M., 2002(1997), **Toplumlu Savunmak Gerekir**, Society, Collège de France'ta Verilen Dersler(1975-1976), çev.Şehsuvar Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- FOWLER, J. H.; SCHREIBER, D., 2008, "Biology, Politics, and the Emerging Science of Human Nature", **Science**, vol.322, pp.912-914
- FRANK, A.B., 1877, "Über die biologischen Verhältnisse des Thallus einiger Krustflechten", **Beiträge zur Biologie der Pflanzen** (in German), (2): 123–200
- FRANK, S. A., 1998, **Foundations of Social Evolution**, New Jersey: Princeton University Press
- FRANKFORT, H., 1978(1948), **Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature**, Chicago&London: The University of Chicago Press
- FRANKLIN, S., 1997, **Embodied Progress: A Cultural Account of Assisted Conception**, London&New York: Routledge
- FRAZER, J. G., 1925(1890), **The Golden Bough: A Study in Magic and Religion**, New York: The Macmillan Company
- FRAZER, J. G., 2002(1890), **The Golden Bough: A Study of Comparative Religion**, Dover Publications, Abridged edit.
- FRENCH, J.R.P.; RAVEN, B., 1959, "The bases of social power" in **D. Cartwright (ed.) Studies in Social Power**, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press
- FREUD, S., 1918(1913), **Totem and Taboo: Resemblances between the Psychic Lives of Savages and Neurotics**, tran.A.A.Brill, New York: Moftat, Yard and Company
- FREUND, J., 1964, **L'essence du Politique**, Paris: Sirey
- FRIED, M. H., 1975, **The Notion of Tribe**, Menlo Park, Calif: Cummings Pub. Co.
- FRIED, M. H., 1975, **The Lifeways of Hunter-Gatherers: The Foraging Spectrum**, Cummings Pub. Co.
- FRIED, M. H., 1976, **The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology**, McGraw-Hill

- FRIEDMAN, W. E., 2009, "The meaning of Darwin's Abominable Mystery", **American Journal of Botany**, 96 (1): 5–21
- FROLOV, I., 1991(1984), **Felsefe Sözlüğü**, çev.Aziz Çalışlar, İstanbul: Cem Yayınevi
- FROMM, E., 1961, **Marx's Concept of Man**, New York: Frederick Ungar Publishing Co.
- FRUTIGER, A., 1989(1928), **Signs and Symbols: Their Design and Meaning**, trans.Andrew Bluhm, New York: Van Nostrand Reinhold
- GALTON, F., 1904, "Eugenics: Its Definition, Scope, and Aims", **The American Journal of Sociology**, X (1):82
- GARCEA, E., 2013, Hunter-Gatherers of the Nile Valley and the Sahara Before 12,000 Years Ago. Oxford University Press" in Mitchell, Peter; Lane, Paul J.,(eds), **The Oxford Handbook of African Archaeology**, Oxford University Press
- GARNSEY, P., 1987, **The Roman Empire: Economy, Society, and Culture**, University of California Press
- GAUCHET, M., 2000(1998), **Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi**, çev.Mehmet E. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi
- GAUCHET, M., 2011(2000), "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri: İlkelerde Din ve Siyaset" çev.Ozan Erözden, (içinde) Akal, Cemal Bali(ed.), **Devlet Kuramı**, Ankara: Dost Kitabevi, 33-67
- GAUTHEIR, D., 1986, **Morals by Agreement**, Oxford: Clarendon Press
- GEERTZ, C., 2006(1966), "Religion as a Cultural System", in: Banton, Michael (ed.) **Anthropological Approaches to the Study of Religion**, London: Tavistock, pp.1–46
- GELLNER, E., 2008, **Nations and Nationalism**, Cornell University Press
- GELLNER, E., 1969, **The Nature of Human Society: Saints of the Atlas**, The University of Chicago Press
- GEORGE, V. A., 2008, **Paths to the Divine: Ancient and Indian: Indian Philosophical**

- Studies-12**, Washington: Council for Research in Values & Philosophy
- GEZGİN, M. F., 1988, "Cemaat-Cemiyet Ayrımı ve Ferdinand Tönnies", **Sosyoloji Konferansları** – İstanbul Journal of Sociological Studies, s.22, ss.183-201
- GINER, C. A., 2013, "Purple and Aristocracy: Colour, Blood and Luxury as Social Identifiers in Antiquity" in Giner, Carmen A.; Garcia, Jonatan O.; Garcia, M.J.Martinez, (eds.) **Luxury and Dress: Political Power and Appearance in the Roman Empire and Its Provinces**, Universitat de Valencia
- GLANCEY, J., 2000, **The Story of Architecture**, New York: DK Publishing
- GOLDENWIESER, A. A., 1917, "Religion and Society: A Critique of Emile Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion", **Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method**, (14): 113-124
- GOLDENWEISER, A. A., 1922, **Early Civilization: An introduction to anthropology**, New York: Alfred A. Knopf
- GONTIER, N., 2016, "Symbiosis, History of." in: Kliman, R.M.(ed.), **Encyclopedia of Evolutionary Biology**. vol.4, pp.272–281, Oxford: Academic Press
- GOODMAN, P., 1977(1946), **Drawing the Line: The Political Essays**, (edt.)Taylor Stoehr, Penguin Publishing Group
- GOUGH, J. W., 1936, **The Social Contract: A Critical Study of Its Development**, Oxford: Clarendon Press, London: Humphrey Milford
- GOULD, S. J., 1987, **Time's Arrow, Time's Cycle**, Harvard University Press
- GOULD, S. J., 1997, "Kropotkin was No Crackpot", **Natural History**, no:106, pp.12-21
- GÖZLER, K., 2001, "Devletin Bir Unsuru Olarak 'Millet' Kavramı", **Türkiye Günlüğü**, s.64, ss.108-123
- GRAICUNAS, V. A., 1937, "Relationship in Organization", in Luther, Gulick; Urwick, Lyndall,(eds) **Paper on the Science of Administration**, New

York: Colombia University Press

GRESKY, J.; HAELM, J.; CLARE, L., 2017,

"Modified human crania from Göbekli Tepe provide evidence for a new form of Neolithic skull cult" **Science Advances**, no.3, e:1700564, 28 June 2017

GROENEVELD, E., 2016,

"Prehistoric Hunter-Gatherer Societies", **World History Encyclopedia**, (ret:9 April 2018),

GROTIUS, H., 1967(1625),

Savaş ve Barış Hukuku, çev. Seha L. Meray, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları

GRZYMALA-BUSSE, A., 2012,

"Why Comparative Politics Should Take Religion (More) Seriously" **Anna Annual Review of Political Science**, 15:421-442

GUTHRIE, S. E., 2000,

"Projection" in Braun, Willi; McCutcheon, Russell T. (eds.). **Guide to the Study of Religion**, London: Cassell

GÜÇ, A., 1998,

"Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı", **Dinler Tarihi Araştırmaları 1, Sempozyum 08-09 Kasım 1996**, Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, ss.337- 353

GÜL, F.; ÜNAL Ş. M., 2015,

"Modern Özne ve Modern Düzen Algısının Uzamı Olarak Kent", **Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, s.20, ss.70-77

GÜLER, G.; ÇELİK, B.; GÜLER, M., 2013,

"New Pre-Pottery Neolithic sites and cult centres in the Urfa Region", **Documenta Praehistorica; Ljubljana vol. 40**, pp: 291-304

GÜNGÖR, M., 2005,

Süleyman Mabedi, Yüksek Lisan Tezi, Ankara Üniversitesi

GÜVENÇ, B., 1974,

İnsan ve Kültür, İstanbul: Remzi Yayınları

GYMPEL, J., 2013(1996),

The Story of Architecture: From Antiquity to the Present, trans. Susan Cox, H.F.Ullmann Publishing GmbH

HADFIELD, P., 2000,

"Gimme shelter", **New Scientist: 4**. Archived from the original on 2015-05-09.

HALSALL, J. P., 2014,

"The Re-Invention of Sociology of Community", **International Review of Social Sciences and Humanities**, vol.8, no.1, pp.91-

- HANDGRAAF, M. J. J.;
VAN DIJK, E.;
VERMUNT, R. C.;
WİLKE, H. A. M.; DE
DREU, C. K. W., 2008,
"Less power or powerless? Egocentric empathy gaps and the irony of having little versus no power in social decision making", **Journal of Personality and Social Psychology**, 95 (5):1136–1149
- HANSEN, C.,
2000(1992),
A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation, New York: Oxford University Press
- HARARI, Y. N.
2015(2012),
Hayvanlardan Tanrılara Sapiens: İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi, çev.Ertuğrul Genç, İstanbul: Kolektif Yayınları
- HARARI, Y. N., 2016,
Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi, çev.Poyzan N. Taneli, İstanbul: Kolektif Yayınları
- HARDIN, R., 2001,
"Law and Social Order", **Philosophical Issues**, n.11, pp.61-83
- HARRIS, M., 1969,
The Rise of Anthropological Theory, London: Routledge
- HARRIS, M.,
2001(1979),
Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture, Cambridge: Altamira Press
- HARRIS, M.,
2018(1977),
Yamyamlar ve Krallar: Kültürlerin Kökenleri, çev.M.Fatih Gümüş, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları
- HARRIS, P., 2015,
Astronomy & Measurement in Megalithic Architecture, Northern Earth
- HART, H. L. A., 1963,
Law, Liberty and Morality, Stanford, California: Stanford University Press
- HARVEY, V. A., 1995,
Feuerbach and the Interpretation of Religion, Cambridge: Cambridge University Press
- HAUPTMANN, H.,
ÖZDOĞAN, M., 2007,
"Anadolu'da Neolitik Devrim", LICHTER, Clemens, (ed.) **İnsanlığın En Eski Anıtları: 12.000 Yıl Önce Anadolu**, Uhl Radolfzel: 404:410
- HAVILAND, W.; PRINS
H. E. L.; WALRATH D.;
MCBRIDGE B.,
Kültürel Antropoloji, çev. İ. Deniz Erguvan Sarioğlu, İstanbul: Kaknüs Yayınları

2008(2006),

- HAYDEN, B., 2017, "Eşitsizliklerin Ortaya çıkışında Gizli Toplulukların Rolü", **Arkeolojik Arkeoloji**, (58):22-35
- HAYEK, F. A. v., 1978, **New Studies in Philosophy, Politics and Economics**, Chicago: University of Chicago Press
- HAYEK, F. A. v., 1960, **The Constitution of Liberty**, Chicago: University of Chicago Press
- HAYEK, F. A. v., 1982, **Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy**, Vol.1,2,3, London: Routledge
- HAZLITT, W., 1889, **The Complete Work of Michael de Montaigne**, New York: Worthington Co.
- HEGEL, G.W.F., 1966(1807), **The Phenomenology of Mind**, (7th edit.), trans.J.B.Baillie, London: George Allen & Unwin Ltd.; New York: Humanites Press Inc.
- HELM, J., 2000, **The People of Denendeh: Ethnohistory of the Indians of Canada's Northwest Territories**, University of Iowa Press
- HELM, M., 2010, **Access to Origins: Affines, Ancestors, and Aristocrats**, Texas: University Of Texas Press
- HENRICH, J.; MCELREATH, R., 2003, "The Evolution of Cultural Evolution", **Evolutionary Anthropology: Issues News and Reviews**, 12(3):123-134
- HENSHILWOOD, C.; MAREAN, C., 2003, "The Origin of Modern Human Behavior: Critique of the Models and Their Test Implications". **Current Anthropology**. 44 (5): 627–651
- HEUSCH, L. d., 1988(1987), "L'inversion de la Dette (Propos sur les Royautés Sacrées Africaines)" in **Genèse de l'État moderne en Méditerranée**, (168):9-26
- HILL, K.; et al., 2009, "The Emergence of Human Uniqueness: Characters Underlying Behavioral Modernity". **Evolutionary Anthropology**. 18 (5): 187–200.

- HOCART, A. M.,
1970(1936) ,
Kings and Councillors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society, The University of Chicago Press
- HOBBS, T.,
1949(1642),
De Cive or The Citizen, (ed.)Sterling P. Lamprecht, New York: Appleton-Century-Crofts, Inc.
- HOBBS, T.,
2005(1651),
Leviathan, çev.Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- HOBING, H. I., 1936,
"Mana", **Oceania**, 6 (3): 241–274
- HOBBS, E. J.;
RANGER, T.(eds.),
2006(1983),
Geleneğin İcadı, çev. Mehmet M. Şahin, İstanbul: Agora Kitaplığı
- HODDER, I., 2016,
Studies in Human-Thing Entanglement, online published:
<http://www.ian-hodder.com/books/studies-human-thing-entanglement>
- HODGSON, G. M.,
2015,
"On Defining Institutions: Rules versus Equilibria", **Journal of Institutional Economics**, vol.11, no.3, pp.497–505
- HODGSON, G. M.
2006,
"What are Institutions?", **Journal of Economics Issues**, vol.11, no.1, pp.1-25
- HOLEKAMP, K. E.;
SAWDY, M. A., 2019,
"The evolution of matrilineal social systems in fissiped carnivores", **Phil. Trans. R. Soc. B.**, 374
- HOLY, L., 2016(1996),
Antropolojinin Akrabalık Yaklaşımları, çev.Çağlar Enneli, Ankara: Heretik Yayınları
- HOMEROS,
İlyada, çev. Azra Erhat, A.Kadir, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- HOMEROS,
Odysseia, çev. Azra Erhat, A.Kadir, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- HOPPEN, F., 2017,
"A Reflection on Mystical Anarchism in the Works of Gustav Landauer and Eric Voegelin" in Alexandre Christoyannopoulos, Matthew S Adams(eds.), **Essays in Anarchism and Religion vol.1**, Stockholm University Press, pp.198-237
- HORNBLOWER, S.;
"Imperium" in **Oxford Classical Dictionary** (3rd ed.), Oxford&New

- SPAWFORTH, A., eds., 1996, York: Oxford University Press. pp. 751–752
- HOSSAIN, D. M., 2013, "Do the Ideas of the 'Myths of Matriarchy' Prevail in the Modern World?", **International Refereed Research Journal**, vol.4, issue.2, pp.115-120
- HSU, F. L. K., 1964, "Rethinking the Concept of Primitive", in **Current Anthropology**, vol.5, is.3, pp.169-178
- HUBLIN, J.J., BEN-NCER A.; BAILEY S.E.; FREIDLINE S.E.; NEUBAUER S.; SKINNER M.M., 2017, "New fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the pan-African origin of Homo sapiens", **Nature**, 546(7657): 289–292
- HUME, D., 1889(1755), **The Natural History of Religion**, London: A.and H. Bradlaugh Bonner
- HUME, D., 1965(1738), **A Treatise of Human Nature**, ed. L.A.Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press
- HUME, D., 2004(1779), **Din Üstüne**, çev.Mete Tunçay, Ankara: İmge Kitabevi
- HUNTINGTON, S. P., 1968, **Political Order in Changing Societies**, New Havean, London: Yale University Press
- HUSSERL, E., 1983(1913), **Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy**, First Book, trans. F.Kersten, Boston, Lancaster: Martin Nijhoff Publishers, Kluwer Academic Publishers Group
- HUSSERL, E., 1983(1913), **Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy**, First Book, trans. F.Kersten, Boston, Lancaster: Martin Nijhoff Publishers, Kluwer Academic Publishers Group
- JACOBI, N. V., 2018, "Institutional Interconnections: Understanding Symbiotic Relationships", **Journal of Institutional Economics**, vol.4, issue5, pp.853-876
- JAMES, G., 1995, **Interpreting Religion: The Phenomenological Approaches of**

- Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye**, W. Brede Kristensen and Gerardus van der Leeuw, Washington: Catholic University of America Press
- JAMES, P., 1996, **Nation Formation: Towards a Theory of Abstract Community**, London: Sage Publications
- JAMES, P., 2006, "Globalism, Nationalism, Tribalism: Bringing Theory Back" in **Volume 2 of Towards a Theory of Abstract Community**, London: Sage Publications
- JAMES, P.;
NADARAJAH, Y.;
HAIVE, K.; STEAD, V.,
2012, **Sustainable Communities, Sustainable Development: Other Paths for Papua New Guinea**, Honolulu: University of Hawaii Press
- JAMES, W., 1902, **The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature**, New York: Longmans, Green and CO.
- JAMES, W.,
2013(2003), **Törensel Hayvan: Yeni Bir Antropoloji Portresi**, çev. Sevda Çalışkan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- JANSON, C. H.; SMITH,
E. A., 2003, "The Evolution of Culture: New Perspectives and Evidence", **Evolutionary Anthropology: Issues News and Reviews**, 12(2):57-60
- JAQUES, E., 1998, **Requisite Organization: A Total System for Effective Managerial Organization and Managerial Leadership for the 21st Century**, Arlington, VA: Cason Hall
- JARRATT, S. C.,
1998(1991), **Rereading the Sophists: Classical Rhetoric Refigured**, Carbondale: Southern Illinois University Press
- JEIHOUNI, M.; MALEKI,
N., 2016, "Far from the Madding Civilization: Anarcho-primitivism and Revolt against Disintegration in Eugene O'Neill's The Hairy Ape", **International Journal of English Studies**, 16 (2): 61-80
- JERISON, H. J., 1973, **Evolution of the Brain and Intelligence**, New York: Academic Press
- JOWETT, B., 1875, **Dialogues of Plato vol.2**, Oxford: Clarendon Press

- JOWETT, B., 1875, **Dialogues of Plato vol.3**, Oxford: Clarendon Press
- JOWETT, B.,(trans., ed.) 1888, **The Republic of Plato**, Oxford: Clarendon Press
- JUNG, C. G., 1958(1939), **Psychology and Religion: West and East, The Collected Works of C.G.Jung**, vol.11, trans. R.F.C.Hull, New York: Pantheon Books
- JUNG, C. G., 2005(1902), **Dört Arketipler**, çev. Zehra A. Yılmaz, İstanbul: Metis Yayınları
- KANT, I., 1998(1781), **Critique of Pure Reason Cambridge Edition of the Work of Immanuel Kant**, trans. P.Guyer, Cambridge: Cambridge University Press
- KARUL, N., 2021, "Buried Buildings at Pre-Pottery Neolithic Karahantepe", **Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi**, Yıl: 2021, Sayı: 82:21-31
- KARADENİZ, S., 2018, "Bir Kavram Habitusu Denemesi: Kutsal", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, c.11, s.56, ss.376-388
- KARDASHEV, N., 1964, "Transmission of Information by Extraterrestrial Civilizations", **Soviet Astronomy – AJ**, vol.8, no.2, pp.217-222
- KAUR, N.; BAKDE, V., 2012, "Symbolism in Religious Architecture: A Study of sacred buildings" **International Journal of Engineering Research & Technology**, vol.1 issue 10, (December)
- KELLY, R. L., 2013, **The Lifeways of Hunter-Gatherers: The Foraging Spectrum**, Cambridge University Press
- KERVANKIRAN, İ.; KURNAZ, Z.; BAŞÇI, E.; 2021, "Bir Yer Olarak Göbeklitepe'nin Ötekileş(tiril)en Son Sakinleri", **Sosyoloji Araştırmaları Dergisi**, c.24, no.3, ss.29-63
- KEULS, E. C., 1985, **The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens**, New York: Harper & Row
- KHALL, E. L., 1997, "Friedrich Hayek's Theory of Spontaneous Order: Two Problems", **Constitutional Political Economy**, 8: 301–317
- KIMBEL, W.H.; "From Australopithecus to Homo: the Transition That Wasn't",

- VILLMOARE, B., 2016, **Philosophical Transactions of the Royal Society of London B: Biological Sciences**, 371 (1698)
- KING, B., 2007, **Evolving God: A Provocative View on the Origins of Religion**, New York: Doubleday
- KIPLING, R., 1910(1894), **The Jungle Book**, New York: The Century Co.
- KIRK, G. S; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD M., 2003(1957), **The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts**, Cambridge University Press
- KITWOOD, T., 1984, **Technology, Development and Domination**, Manchester: Manchester Monographs
- KLATSKY, M.; KLATELL, J. S., 1943, "Anthropological Studies in Dental Caries", **Journal of Dental Research**, vol:22, pp.267-274
- KLEIN, R. G., 1999, **The Human Career: Human Biological and Cultural Origins**, Chicago: University of Chicago Press.
- KOHN, M., 2017, "Colonialism", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Stanford University. (retrieved 5 May 2018)
- KOLAKOWSKI, L., 2008(1971), **Main Currents of Marxism: TheFounders, The Golden Age, The Breakdown**, New York: W. W. Norton & Company
- KONNER, M.; SHOSTAK, M., 1987, "Timing and Management of Birth among the !Kung: Biocultural Interaction in Reproductive Adaptation", **Cultural Anthropology**, 2 (1): 11–28.
- KOPLING, R., 1910(1894), **The Jungle Book**, New York: The Century Co.
- KOTTAK, C. P., 2002(1994), **Antropoloji: İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış**, çev. Serpil N. Altunel vd., Ankara: Ütopya Yayınevi,
- KÖSE, H., 2016, "Bourdieu Düşüncesinde Tahakküm-İtaat İlişkisi ve Sosyo-Politik Beden", **İlef Dergisi**, 3(2):173-199
- KRISTENSEN, W. B., 1960, **The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion**, trans. J.B.Carman, Springer-Science+Business Media

- KROMER, B.;
SCHMIDT, K.; 1998, "Two Radiocarbon Dates from Göbekli Tepe, South Eastern Turkey", **Neo-Lithics**, (3): 8
- KROPOTKIN, P., 1902, **Mutual Aid: A Factor of Evolution**, New York: McClure Philips & CO.
- KUDRNAC, A., 2015, "Theoretical Perspectives and Methodological Approaches in Political Socialization Research", **Sociológia** 47, no.6, pp.605-624
- KUNIN, S. D., 2003, **Religion: The Modern Theories**, Edinburgh: University of Edinburgh
- KROFELDNER, M., 2017, "The Politics of Human Nature" in (eds.) Tibayrenc, Michel; Ayala, Francisco J., On **Human Nature: Biology, Psychology, Ethics, Politics and Religion**, Academic Press, Elsevier Inc., pp.624-632
- KURAWA, S. S., 2012, "Social Order in Sociology: Its Reality and Elusiveness", **Sociology Mind**, vol.2, no:1, pp.34-40
- KURT, M. E., 2017, "Anadolu'da İlk Tapınak: Göbeklitepe" **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, 21, (2): 1107-1138
- KURTZ, D. V., 2001, **Political Anthropology: Power and Paradigms**, Colorado: Westview Press
- KUŞÇU, E., 2011, "Kutsal Kavramını Yeniden Düşünmek: Mana Modelinden Düzen Nosyonuna Doğru", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, c.11, s.3, ss.165-186
- LAKOVLEVA, L., 2015, "The architecture of mammoth bone circular dwellings of the Upper Palaeolithic settlements in Central and Eastern Europe and their sociosymbolic meanings", **Quaternary International**, 359-360 pp.324-334
- LALAND, K. N.;
HOPPITT, W., 2003, "Do Animals Have Culture?", **Evolutionary Anthropology**, 12:150-159
- LAPIERRE, J.-W., 1968, **Essai sur le fondement du pouvoir politique, Annales de la Faculté des lettres d'Aix-en-Provence: Ophrys**
- LASKER, M.E., 2013, "Summary of Social Contract Theory by Hobbes, Locke and Rousseau", **SSRN Electronic Journal**, Issn:1556-5068

- LAW, J.(ed.), 2018, "Sovereignty" in **A Dictionary of Law (9 ed.)**, Oxford University Press
- LEAKEY, R.; LEWIN, R.; 1998(1979), **Göl İnsanları: Evrim Sürecinden Bir Kesit**, çev.Fusun Baytok, Ankara: Tübitak
- LEE, R. B.; DALY, R. H., 1999, **Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers**, Cambridge University Press
- LEIBNITZ, G. W., 1916(1689), **New Essays Concerning Human Understanding**, Chicaco&London: The Open Court Publishing Company
- LEIBOWITZ, D., 2011, "The Section on Hobbes in Leo Strauss's Natural Right and History: The Meaning of Hobbes's Claim to be the Founder of Political Philophy" **Klesis – Revue Philosophique**, n.11, pp.129-141
- LEMKE, T., 2011, **Biopolitics: An Advanced Introduction**, trans. Eric F.Trump, New York University Press
- LEPAGE, J.-D. G.G., 2013, **An Illustrated Dictionary of the Third Reich**, Pensilvanya: McFarland
- LEVY-BRUHL, L., 1923(1922), **Primitive Mentality**, trans. L.A.Clare, London: George Allen&Unwin Ltd., New York: The Macmillan Company
- LEVI-STRAUSS, C., 1982, **The Way of the Mask**, trans.Sylvia Modelski, Seattle: University of Washington Press.
- LEVI-STRAUSS, C., 2013, **Hepimiz Yamyamız**, çev.Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları
- LEWELLEN, T. C., 2003(1983), **Political Anthropology**, Westport: Praeger Publishers
- LEWIS, D., 1973, "Anthropology and Colonialism", **Current Anthropology**, vol.14 no.5, pp.581-591
- LEYTON-BROWN, K., YOAV S.,(eds.), 2008, **Essentials of Game Theory: A Concise**, Multidisciplinary Introduction, Morgan&Claypool Publishers
- LIBERMAN, P., 1991, **Uniquely Human: The Evolution of Speech, Thought and Selfless Behavior**, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press

- LICHTER, C., 2014, "Temples' in the Neolithic and Copper Age in Southeast Europe", **Documenta Praehistorica**, 41: 119-136
- LOCKE, J., 1671, **Two Treatises on Civil Government**, London: Whitmore and Fenn
- LOCKE, A., 1924, "The Concept of Race as Applied to Social Culture", **Howard Review**, v.1, pp. 290-299
- LODOLO, E.; BEN-AVRAHAM, B., 2015, "A submerged monolith in the Sicilian Channel (central Mediterranean Sea): Evidence for Mesolithic human activity", **Journal of Archaeological Science: Reports**, 3: 398–407
- LOHMANN, R. A., 2009, "Spontaneous Order, Symbolic Interaction and the Somewhat-Less-Hidden Hand", **Studies in Emergent Order Vol.2**, pp.38-53
- LOUIS, B., 1986, "Human Ancestors: Changing Views of Their Behavior", **Journal of Anthropological Archaeology**, vol.3, pp. 235-257
- LOWIE, R. H., 1917, **Culture and Ethnology**, New York: Douglas C. Mcmurtrie
- LOWIE, R. H., 1920, **Primitive Society**, New York: Boni and Liveright
- LOWIE, R. H., 1927(1964) **The Origin of the State**, Manchester: Russell&Russell
- LOWIE, R. H., 1936(1924), **Primitive Religion**, London: George Routledge and Son Ltd.
- LUBBOCK, J., 1911, **Marriage, Totemisim and Religion: An Answer to Critics**, Longmans, Green and CO.
- LUBBOCK, J., 1913(1865), **Prehistoric Times as Illustrated by Ancient Remains and the Manners and Customs of Modern Savages**, London: Williams and Norgate
- LUCK, G., 2006(1985), **Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds: A Collection of Ancient Texts**, Johns Hopkins University Press
- LUCKERT, K. W., 2018(2013), **Göbeklitepe**, çev. Leyla T. Basmacı, İstanbul: Alfa Yayınları

- LUHMANN, N., 1992, "The Concept of Society", **Thesis Eleven**, no:31, pp.67-80
- LYNCH, G., 2007, **Between Sacred and Profane: Researchin Religion and Popular Culture**, London, New York: I.B.Tauris
- MACCLANCY, J., (ed), 2002, **Exotic No More: Anthropology on the Front Lines**, University of Chicago Press
- MACDOUGALL-SHACKLETON, S. A., 2011, "The Levels of Analysis Revisited", **Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences**, 366(1574): 2076–2085.
- MACHIAVELLI, N., 1921(1532), **The Prince** trans. Luigi Ricci, London:Oxford University Press
- MADELEINE, J., 2003, "Mystery Cults in Arcadia" in Cosmopoulos, Michael B. (ed.), **Greek Mysteries: The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults**, London & New York: Routledge
- MADELEY, J., 1991, "Politics and Religion in Western Europe" in Moyser, George;(eds.) **Politics and Religion in the Modern World**, London&New York: Routledge
- MADUS, S., 2019, "6 Matriarchal Societies That Have Been Thriving With Women at the Helm for Centuries"
<https://www.townandcountrymag.com/society/tradition/g28565280/matriarchal-societies-list>, (rec:5.8.2019)
- MAINE, H. J.S., 1908(1861), **Ancient Law**, London: John Murray
- MAINE, H. J.S., 2007(1861), **Ancient Law**, London: J.M. Dent & Sons Limited
- MAGLI, G., 2013, "Sirius and the project of the megalithic enclosures at Gobekli tepe", **Nexus Network Journal**
- MALINOWSKI, B., 1948(1925), **Magic, Science and Religion and Other Essays**, Glencoe, Illinois: The Free Press
- MANICKAM, T. M., 1977, **Dharma According to Manu and Moses**, Bangalore: Dharmaram Publications

- MANN, C. C. 2011, "The Birth of Religion" **National Geographic magazine**, (June)
- MARAVELIA, A.-A., 2002, "The Orientations of the Nine Tholos Tomb at Mycenae", **Archaeoastronomy**, no.27, vol.33, pp.63-66
- MAREAN, C.; et al, 2007, "Early human use of marine resources and pigment in South Africa during the Middle Pleistocene". **Nature**. 449 (7164): 905–908.
- MARETT, R. R., 1932, **Faith, Hope and Charity in Primitive Religion**, New York: The Macmillan Company
- MARGULIS, L., 1981, **Symbiosis in Cell Evolution**, New York: W. H. Freeman and Company
- MARGUILS, L.; CHAPMAN, M.J., 2009, **Kingdoms & Domains: An Illustrated Guide to the Phyla of Life on Earth (4th ed.)**, Amsterdam: Academic Press
- MARKE, J. J., 1999(1953), **A Catalogue of the Law Collection at New York University: With Selected Annotations**, New York: Lawbook Exchange Ltd.
- MARETT, R. R., 2013(1910), **Threshold of Religion**, Hardpress Ltd.
- MARRETT, R. R., 1932, **Faith, Hope and Charity in Primitive Religion**, New York: The Macmillan Company
- MARSHALL, G., 1999(1994), **Sosyoloji Sözlüğü**, çev. O.Akınhay, D.Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları
- MARTIN, B. D.; SCHWAB, E., 2012, "Symbiosis: 'Living together' in chaos", **Studies in the History of Biology**, 4 (4): 7–25
- MARTINEAU, H., 1896, **The Positive Philosophy of Auguste Comte vol.1-2-3**, London: George Bell & Sons
- MAUSS, M., 1934, "Les techniques du corps", **Journal de Psychologie Normal et Pathologique**, Paris, AnnCe XXXII, pp.271-293
- MAUSS, M., 2002(1925), **The Gift: The Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies**, London&New York: Routledge
- MARX, K., 1904(1859), **A Contribution to the Critique of Political Economy**, trans.N.I.Stone, Chicago: Charles H.Kerr & Company

- MARX, K., 1906(1867), **Capital: A Critique of Political Economy**, ed.Frederick Engels, New York: The Modern Library
- MARX, K., 1933(1871), **The Civil War in France**, New York: International Publishers
- MARX, K., 1973(1939), **Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy**, trans.Martin Nicolaus, London:Penguin Books
- MAUSS, M., 2002(1925), **The Gift: The Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies**, London&New York: Routledge
- MAXIMOFF, G. P., 1964(1953), **The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism**, London: The Free Press of Glencoe
- MAYOR, T., 2013, "Avcı-Toplayıcılar: Orijinal Liberteryenler", çev. Atilla Yayla, **Liberal Düşünce**, yıl:18, sayı:71, ss.227-246
- McBREARTY, S.; BROOKS, A., 2000, "The revolution that wasn't: a new interpretation of the origin of modern human behavior", **Journal of Human Evolution**. 39 (5): 453–563
- McCANN, C., 2008, **New Paths Toward the Sacred Thus: Awakening the Awe Experience in Everyday Living**, N.J.: Paulist Press
- McCARTY, C.; KILLWORTH, P. D.; BERNARD, H. R.; JOHNSON, E.; SHELLEY, G., 2000, "Comparing Two Methods for Estimating Network Size", **Human Organization**,n.60 (1): 28–39
- McCULLOUGH, M. E.; WILLOUGHBY, B. L. B., 2009, "Religion, Self-Regulation, and Self-Control: Associations, Explanations and Implications", **Psychological Bulletin**, vol.135, no.1, ss.69-93
- McDOUGALL, W., 1908, **An Introduction to Social Psychology** ,London: Methuen&CO
- McLENDON, R., 2012, "7 Examples of Animal Democracy", **Mother Nature Network**, November 4, 2012,
- MCLENNAN, J. F., 1865, **Primitive Marriage**, Edinburg: Adam and Charles Black

- MCLENNAN, J. F., 1885, **The Patriarchal Theory**, ed.Donald McLennan, London: Macmillan and Co.
- MCLUHAN, M., 2011(1962) **The Gutenberg Galaxy**, University of Toronto Press
- MELLAART, J., 1967, **Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia**, New York: McGraw-Hill Book Company
- MEYER, J. W.; ROWAN, B., 1977, "Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony", **American Journal of Sociology**, vol.83, no.2, pp.340–363
- MIDDLETON, J.; TAIT, D., (ed.) 1958, **Tribes Without Rulers, Routledge Studies in African Segmentary Systems**, London: Routledge and Kegan Paul
- MIDGLEY, M. S., 2010, **Monuments and monumentality: the cosmological model of the world of megaliths**, *Documenta Praehistorica*, 37, pp.55-64
- MIJUSKOVIC, O. Z., 2016, "Aristotle's concept of the state", **Socrates: Scholarly Research Journal**, vol.4, no.4, pp.13-20
- MILLS, C.W., 2007(1959), **Toplumbilimsel Düşün**, çev.Ünsal Oskay, İstanbul: Der Yayınevi
- MOHAMMED, S. I.; ALFAROUK, K. O.; ELHASSAN, A. M.; HAMAD, K.; IBRAHIM, M. E., 2019, "Sociobiological Transition and Cancer", in **The Genetics of African Populations in Health and Disease**, ed. Ibrahim, Muntaser E.; ROTimi, Charles N., Cambridge University Press
- MONAGHAN, J.; JUST, P., 2013(2000), **Sosyal ve Kültürel Antropoloji**, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi
- MONNIER, R., 2001, "Des Manuscrits de Sieyes 1773-1799", **Annales Historiques de la Révolution Française**, 324
- MONTESQUIEU, M. S. B. D., 1758(1748), **The Spirit of Laws**, trans. Mr.Nugent, London: J.Nourse and P.Vaillant
- MOREAU, S. A., 2017(1994), "Phenomenology of Religion" in (ed.) Treier, Daniel J.; Elwell, Walter A., **Evangelical Dictionary of Theology**, (3rd Edit.),MI:Baker Academic

- MORGAN, L. H., 1871, **Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family**, Washington: Smithsonian Institution
- MORGAN, L. H., 1877, **Ancient Society**, New York: Henry Holt and Company
- MORGAN, L. H., 1881, **Houses and House-Life of the American Aborigines**, Washington: Government Printing Office
- MORRIS, B., 2004(1987), **Din Üzerine Antropolojik İncelemeler**, çev.Tayfun Atay, Ankara: İmge Yayınları
- MOUFFE, C., 2005, **On the Political**, London and New York: Routledge
- MURDOCK, G. P., 1949, **Social Structure**, London and New York: Macmillan
- MURRAY, A.C., 1998, "Post vocantur Merovingii: Fredegar, Merovech, and 'Sacral Kingship'" in Goffart, Walter; Goffart, Walter A. (eds.), **After Rome's Fall: Narrators and Sources of Early Medieval History: Essays Presented to Walter Goffart**, University of Toronto Press. pp. 121–152
- MÜLLER, F. M., 1907(1889), **Natural Religion: The Gifford Lectures**, London: Longmans, Green, and CO.
- NASH, J., 1950, "Non-Cooperative Games", **Annals of Mathematics**, v.54, n.2
- NAISBITT, J., 1991(1982), **Megatrends 2000: The New Directions for the 1990's**, Avon Books
- NANDA, S.; WARMS, R. L., 2010, **Cultural Anthropology**, Cengage Learning
- NOONAN, J., 2010, "Human Nature from a Life-Grounded Perspective" in **Philosophy and World Problems. vol.3**, (eds) John McMurty, M.Molzahn, R.Gani, EOLSS Publishers Co Ltd
- NOWAK, L., 1989, "An Idealizational Model of Capitalist Society" in Lezsek Nowak(ed.), **Dimensions of the Historical Process**, Amsterdam: Rodopi
- NOZICK, R., 1999(1974), **Anarchy, State and Utopia**, Oxford: Blackwell Publisher

- NYABUL, P. O., 1991, **The Problem of Faith and Reason: The Special Reference to Robin George Collingwood**, Thesis of Master Degree, University of Nairobi
- NYUSZTAY, I., 2002, **Myth, Telos, Identity: The Tragic Schema in Greek and Shakespearean Drama**, New York: Rodopi
- OGG, F. A.(ed.), 1908, **A Source Book of Medieval History**, New York, Cincinnati: American Book Company, 1908), 385–88
- OGUNTOLA-LAGUDA, D., 2015, "Religion, Leadership and Struggle for Power in Nigeria: A Case Study of the 2011 Presidential Election in Nigeria", **Studia Historiae Ecclesiasticae**, vol.41, no.2, pp.219-233
- OJAKANGAS, M., 2020, **Polis and Oikos: The Art of Politics in the Greek City-State**, The European Legacy, 25:4, 404-420
- OKON, E. E., 2017, "The Phenomenological Study of Religion", **Archive for Psychopathology and Counseling- Psychotherapy**, vol.3, no.2, ss.78-87
- ONAPOJA, H., 2012, "Politics for God: Religion, Politics and Conflict in Democratic Nigeria", **The Journal of Pan African Studies**, vol.4, no.9, pp.42-66
- OPPENHEIMER, F., 1984(1909), **Devlet**, çev. A.Şenel, Y.Sabuncu, İstanbul: Kaynak Yayınları
- ORHAN, Ö., 2013, "Jean-Jacques Rousseau'da Sivil Din Kavramı", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, c.68, no.13, ss.1-35
- OTTO, R., 1917, **The Idea of the Holy**, Harmondsworth: Penguin Books
- OTTO, R., 1936(1917), **The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational**, trans.J.W.Harvey, Oxford University Press, London: Humphrey Milford
- ÖZALP, H., 2016, "İnsanlığın En Eski Tapınağı Göbeklitepe Teolojik Olarak Bize Ne Söyler?" **Bilimname**, 30 (1): 59-74
- ÖZBUDUN, S., 1997, **Ayinden Törene**, İzmir: Anahtar Kitaplar Yayınları

- ÖZBUDUN, S.; BALKI Ş.; ALTUNTEK, N.S., 2006, **Antropoloji: Kuramlar/Kuramcılar**, Ankara: Dipnot Yayınları
- ÖZCAN, E.S., 2014, "Göbekli Tepe Dünyanın En Eski ve En Büyük Tapınma Alanı" **Tübitak Bilim ve Teknik Dergisi** (Temmuz): 31-39
- ÖZDOĞAN, M.; ÖZDOĞAN, A., 1998, "Buildings of Cult and the Cult of Buildings", G.Arsebük vd.(edt.) **Karatepe'deki Işık**, İstanbul: Ege Yayınları, ss.581-593
- ÖZDOĞAN, M., 2012, "Neolitik Çağ Yeniden Düşünmek", **Aktüel Arkeoloji** 27, 48- 59
- ÖZDÖL, S., 2011, "Çanak Çömleksiz Neolitik Çağda Güneydoğu Anadolu'da Din ve Sosyal Yapı" **Tarih İncelemeleri Dergisi**, vol.26 no.1 (Temmuz)Ç: 173-199
- PADEN, W. E., 1988, **Religious Worlds**, Boston: Beacon Press
- PADEN, W. E., 1994, "Before the Sacred Became Theological: Durkheim and Reductionism", in: Edward Yonan, Thomas Idinopulos(eds), **Religion and Reductionism**, New York: E.J. Brill
- PADEN, W. E., 1996, "Sacrality as Integrity: Sacred Order as a Model for Describing Religious Worlds", in: **The Sacred and Its Scholars**, (ed.)Thomas Idinopulos, Edward Yonan. New York: E.J. Brill
- PADEN, W. E., 1999, "Reconceiving the Category of Sacred" in: **Comparative Studies in the History of Religions**, (ed.)Jorgen P. Sorensen, Museum Tusculanum
- PADEN, W. E., 2000, "Elements of A New Comparativism", in: **A Magic Still Dwells**, (ed.) Kimberley C. Patton, Berkeley: University of California Press
- PADEN, W.E., 2000, "Sacred Order", in: Armin W. Geertz; McCutcheon, Russell (eds.) **Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion**, Leiden: Koninklijke Brill
- PAINTER, J.; JEFFREY, A., 2009, **Political Geography**, London: SAGE Publications Ltd.
- PALMER, D.; LAMB, S.; ANGELES, G., **Prehistoric Life: the Definitive Visual History of Life on Earth**, New York: DK Publishing, Inc.

- FRANCES, P., 2009,
- PALMISANO, A. L., 2012, "Political anthropology and social order", **DADA**, n.1, pp.47-60
- PALS, D. L., 1996, **Seven Theories of Religion**, Oxford; New York: Oxford University Press
- PALS, D. L., 2009, **Introducing Religion: Readings from the Classic Theorists**, New York, Oxford: Oxford University Press
- PARSONS, T., 1937, **The Structure of Social Action**, New York: McGraw-Hill
- PARSONS, T., 1991(1951), **Social System**, London: Routledge
- PARSONS, T., (1966), **Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives**, New Jersey: Prentice Hall
- PARSONS, T., 1971, **The System of Modern Societies**, New Jersey: Prentice Hall
- PASNAU, R., 2011, "Philosophy of Mind and Human Nature" in The **Oxford Handbook of Aquinas**, (eds) Brian Davies & Eleonore Stump, Oxford University Press
- PAUL, D. B., 1988, "The Selection of the Survival of the Fittest", **Journal of the History of Biology**, vol.21, no.3, pp.411-424
- PAUL, Joosse, 2014, "Becoming a God: Max Weber and the Social Construction of Charisma", **Journal of Classical Sociology**, 14 (3): 266–283
- PEARSON, M. P.; POLLAR, J.; RICHARDS, C.; THOMAS, J.; TILLEY, C.; WELHAM, K., 2020, **Stonhenge Fort he Ancestors: Part 1: Landscape and Monuments**, Leiden: Sidestone Press
- PADEN, W., 2008(1992), **Kutsalın Yorumu**, çev.Abdurrahman Kurt, Bursa: Sentez Yayınları
- PARSONS, T., 1937, **The Structure of Social Action**, New York: McGrawHill

- PECK, H. T.,(eds.)
1898,
Harper's Dictionary of Classical Literature and Antiquities,
New York: Harper & Brothers Publishers
- PETERS, J.; SCHMIDT
K., 2004,
"Animals in the symbolic world of Pre-Pottery Neolithic Göbekli
Tepe, south-eastern Turkey: a preliminary assessment",
Anthropozoologica, 39,(1): 179-218
- PETRAS, J. W., 1970,
"Images of Man in Early American Sociology, part I: The
Individualistic Perspective in Motivation", **Journal of the History
of the Behavioral Sciences**, vol.6, no.3, pp.231
- PETRAGLIA, M. D.;
KORISSETAR, R., (ed.),
1998,
Early Human Behaviour in Global Context, London and New
York: Routledge
- PETTITT, P., 2002,
"When Burial Begins", **British Archaeology**, no.66 (ret.) 5
Jan.2013
- PETTIT, P.,
2002(1997),
Republicanism: A Theory of Freedom and Government,
Oxford: Clarendon Press
- PHILIPS, D. Z.; 2001,
Religion and Hermeneutic of Contemplation, Cambridge:
Cambridge University Press
- PICKERING, W.S.F.,
2009(1984),
Durkheim's Sociology of Religions, Cambridge: Lutterworth
Press
- PISCITELLI, M., 2018,
"Ritual is Power? Religion as a Possible Base of Power for Early
Political Actors in Ancien Peru" in Barber, Sarah B.; Joyce, Arthur
A.(eds.); **Religion and Politics in the Ancient Americas**, London
: Routledge
- PONOMAREFF, C. V.;
BRYSON, K. A., 2006,
**The Curve of the Sacred: An Exploration of Human
Spirituality**, Amsterdam, New York: Rodopi
- POPPER, K.,
2002(1935),
The Logic of Scientific Discovery, London&New York:
Routledge
- POPPER, K.,
1961(1957),
The Poverty of Historicism, London: Ark Paperbacks
- POST, L. V. D., 1958,
The Lost World of the Kalahari. New York.

- POTTS, J., 2013, "Rules of Spontaneous Order", **Cosmos + Taxis**, vol.1, issue.1, pp:30-41
- POWELL, A.; et al. 2009, "Late Pleistocene Demography and the Appearance of Modern Human Behavior", **Science**, 324(5932): 1298–1301
- POWELL, J.W., 2016(1895), **The Exploration of the Colorado River and Its Canyons**, Simon&Brown
- PRICE, R., 1776, **Observations on the Nature of Civil Liberty, the Principles of Government, and the Justice and Policy of the War with America**, London: T.Caddel
- PREMO, L.; KUHN, S., 2010, "Modeling Effects of Local Extinctions on Culture Change and Diversity in the Paleolithic", **PLOS One**, 5 (12)
- PROUDHON, P.-J., 2003(1851), **General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century**, trans.John B. Robinson, Mineola, New York: Dover Publications, Inc.
- PUFENDORF, S., 1729(1672), **Of the Law of Nature and Nations**, trans.Basil Kennett, London
- PUTNEY, A., 2014, **Göbekli Tepe Hieroglyphs**, November 9, 2014, http://www.human-resonance.org/gobekli_tepe.html
- QUIGLEY, C., 1979(1961), **The Evolution of Civilizations: An Introduction to Historical Analysis**, Indianapolis: Liberty Press
- RACKHAM, H. (trans), 1944 **Aristotle in 23 Volumes, Vol. 21**, trans. Cambridge, MA: Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R., 1918, "Notes on the Social Organization of Australian Tribes", **The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**, 48, (July–December):222-253
- RADCLIFFE-BROWN, A., 1952, **Sturcture and Function in Primitive Society: Essays and Addresses**, Glencoe, Illinois: The Free Press
- RAISER, K., 2013, **Religion, Power, Politics**, trans. Stephen Brown, Geneva: World Council of Churches
- RAPPORT, R. A., 1971, "The Sacred in Human Evolution", **Annual Review of Ecology and Systematics**, vol.2, pp. 23-44

- RAWLS, J., 1999(1971), **A Theory of Justice**, Revised Edt., Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press
- RAWLS, J., 2000, **The Law of People**, Massachusetts: Harvard University Press
- REDFIELD, R., 1947, "The Folk Society", **American Journal of Sociology**, vol.52, no.2, pp.293-308
- RELPH, E., 1976, **Place and Placelessness**, London: Pion Limited
- RICHARD B. L.;
RICHARD D., 1999, "Introduction: Foragers & Others" in **The Cambridge Encyclopedia of Hunters & Gatherers**, eds. B. Lee Richard, Daly Richard, Cambridge University Press, pp.1–20
- RINGGREN, H., 1992, **Religionens Form och Funktion**, Lund
- RIVERS, W. H.R.,
2008(1920), **Instinct And The Unconscious: A Contribution To A Biological Theory Of The Psycho-Neuroses**, Howard Press
- ROBINSON, J. H.,
1905, **Readings in European History**, Boston: Ginn
- ROBBINS, L. H.;
CAMPBELL, A. C.;
BROOK, G. A.;
MURPHY, M. L., 2007, "World's Oldest Ritual Site? The "Python Cave" at Tsodilo Hills World Heritage Site, Botswana", **NYAME AKUMA** no.67, pp.2-6
- ROGERS, J. A., 1972, "Darwinism and Soical Darwinism", **Journal of the History of Ideas**, vol.33, no.2, pp. 265-280
- ROMMEN, H. A.,
1998(1936), **The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy**, trans. Thomas R. Hanley, Indianapolis: Liberty Fund, Inc.
- ROOPLEENA, B., 2015, "Matriarchy' and Contemporary Khasi Society", **Proceedings of the Indian History Congress**, vol.76, pp. 918-930
- ROSATI, M., 2009, **Ritual and the Sacred: A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and the Self**, Burlington: Ashgate Pub. Comp.
- ROSS, H., 2002, **Locke, Hobbes and Confusion's Masterpiece An Examination of Seventeenth-Century Political Philosophy**, Cambridge University Press

- ROTHBARD, M. N., 1977, "Robert Nozick and the Immaculate Conception of the State" **Journal Studies**, Pergamon Press, vol.1, no.1, pp.45-57
- ROUSSEAU, J. J., 1761(1754), **Discourse upon the Origin and Foundation of the Inequality among Mankind**, London: R.and J. Dodsley, Pall Mall
- ROUSSEAU, J. J., 1948(1762), **The Social Contract or Principles of Political Right**, (trans., ed.) Henry J. Tozer, London: George Allen and Unwin Ltd.
- RUANNE, J. B.; TODD, J., (eds.), 2011, **Ethnicity and Religion: Intersections and Comparisons**, London: Routledge
- RUBIN, O., 2010, "Social Perspective on the Symbiotic Relationship between Climate Change and Conflict", **Social Development**, issues:32(2):29-41
- RUSSEL, B., 1990(1938), **İktidar**, çev. Mete Engin, İstanbul: Cem Yayınevi
- SAGAN, D.; MARGULIS, L., 1986, **Origins of sex: three billion years of genetic recombination**, New Haven, Conn: Yale University Press
- SAHLINS, M. D., 1960, "The Origin of Society", **Scientific American**, 203(3):76–87
- SAHLINS, M. D., 1963, "Poor Man, Rich Man, Big-man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia", in **Comparative Studies in Society and History**, 5(3):285–303
- SAHLINS, M. D., 1964, "The Origin of Society", in (ed) Peter B Hammond, **Physical Anthropology and Archaeology**, New York: The Macmillan Company
- SAHLINS, M. D., 1972, **Stone Age Economics**, Chicago&NewYork: Aldine&Atherton, INC.
- SAHLINS, M. D.; HARDING T. G.; SERVICE E. R.(eds.), 1997(1960), **Evolution and Culture**, foreword by Leslie A. White, The University of Michigan Press: Ann Arbor Paperbacks
- SAHLINS, M. D., 2017(2013), **Akrabalık Nedir? Ne Değildir?**, çev.Asena Pala, Ankara: Dipnot Yayınları

- SAKELLARIOU, M.B., 1989, **The Polis-State Definition and Origin**, Melethmata-4, Athens: Fnrs Athenes
- SALER, B., 1997, "E.B.Tylor and Anthropology of Religion", **Marburg Journal of Religion**, vol.2 no.1:1-6
- SAPP, J.; CARRAPICO, F.; ZOLOTONOSOV, M., 2002, "Symbiogenesis: the hidden face of Constantin Merezhkovsky", **History and philosophy of the life sciences**, 24 (3–4):413–44
- SAPP, J., 2003, **Genesis: The Evolution of Biology**, New York: Oxford University Press
- SAYARI, S.; BİLGİN, H. D., 2013, **Karşılaştırmalı Siyaset: Temel Konular ve Yaklaşımlar**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- SAYGILI, A., 2014, "Jean Bodin'in Egemenlik Anlayışı Çerçevesinde Kralın İki Bedeni Kuramına Kısa Bir Bakış" **AÜHFD**, 63 (1): 185-198
- SCHAM, S., 2008, "World's First Temple" **Archaeology Archive**, vol.61, no.6(Nov./Dec)
- SCHENONI, L. L., 2019, "Hegemony" in **Oxford Research Encyclopedia of International Studies**, OREIS. Oxford University Press and International Studies Association, LLC.
- SCHIMMEL, A., 1999(1955), **Dinler Tarihine Giriş**, (ed.) Recep Kibar, İstanbul: Kırkambar Yayınları
- SCHMIDT, Ç. K.; SCHMIDT, K., 2010, "The Göbekli Tepe "Totem Pole A First Discussion of an Autumn 2010 Discovery (PPN, Southeastern Turkey)", **Neo-Litik** 1/10: 74-76
- SCHMIDT, K., 2000, "Göbekli Tepe Southeastern Turkey. A Preliminary Report on the 1995-1999 Excavations" **Paleorient**, vol.26, no.1, pp.45-54
- SCHMIDT, W., 1935(1931), **The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories**, trans. H.J.Rose, London: Methuen&Co. Ltd.
- SCHMIDT, K., 2005, "Ritual Centers and the Neolithisation of Upper Mesopotamia", **Neo-Lithics: Dialogue on the Early Neolithic Origin of Ritual Centers**, 2(05):13-21

- SCHMIDT, K.
2007(2006), **Taş Çağı Avcılarının Gizemli Kutsal Alanı Göbekli Tepe En Eski Tapınağı Yapanlar**, çev. Rüstem Aslan, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları
- SCHMIDT, K., 2007, "Göbekli Tepe 2006 Yılı Kazısı" **29.Kazı Sonuçları Toplantısı** 2.Cilt 28 Nisan-1 Mayıs 2007 Kocaeli, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayın No: 3113-2, Ankara: DÖSİMM Basımevi, s.417-428
- SCHMIDT, K., 2008, "Göbekli Tepe 2007 Yılı Kazısı" **30.Kazı Sonuçları Toplantısı** 3.Cilt 26 Mayıs- 30 Mayıs 2008 Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayın No: 3171-3, Ankara: DÖSİMM Basımevi, s.163-182
- SCHMIDT, K., 2009, "Göbekli Tepe 2008 Yılı Kazısı" **31.Kazı Sonuçları Toplantısı** 1.Cilt 25 Mayıs- 29 Mayıs 2009 Denizli, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayın No: 3249-1, Ankara: İsmail Aygöl Ofset Matbaacılık, s.241-264
- SCHMIDT, K., 2010, "Göbekli Tepe 2009 Yılı Kazısı" **32.Kazı Sonuçları Toplantısı** 2.Cilt 24 Mayıs- 28 Mayıs 2010 İstanbul, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayın No: 3267-2, Ankara: Allame Tanıtım Matbaacılık Hizmetleri, s.209-224
- SCHMIDT, K., 2010, "Göbekli Tepe – the Stone Age Sanctuaries. New results of ongoing excavations with a special focus on sculptures and high reliefs" **Documenta Praehistorica** vol.37 pp.239-256
- SCHMIDT, K., 2011, "Göbekli Tepe 2010 Yılı Kazısı" **33.Kazı Sonuçları Toplantısı** 3.Cilt 23 Mayıs- 28 Mayıs 2011 Malatya, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayın No: 155-3, Ankara: İsmail Aygöl Ofset Mat., s.319-340
- SCHMIDT, K., 2013, "Göbekli Tepe 2011 Yılı Kazısı" **34.Kazı Sonuçları Toplantısı** 1.Cilt, 28 Mayıs- 01 Haziran 2012, Çorum, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayın No: 155-3, Çorum: Pegasus Görsel İletişim Hizmetleri, s.319-340
- SCHMITT, C.,
2007(1932), **The Concept of the Political**, (trans.&edt.) George Schwab, Chicago&London: The University of Chicago Press
- SCHOOF, N.; LUICK, R., 2018, "Pastures and Pastoralism", in **Oxford Bibliographies**, <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199830060/obo-9780199830060-0207.xml>, (29.11.2018)

- SCHRAUWERS, A., 1997, "Houses, hierarchy, headhunting and exchange; Rethinking political relations in the Southeast Asian realm of Luwu" in **Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde**, v.153, no.3, pp.356-380
- SCHRAUWERS, A., 2004, "Houses, Estates and class; On the importance of capitals in central Sulawesi" in **Bijdragen tot de Taal, Land- en Volkenkunde**, v.160, no.1, Leiden, pp.72-94
- SCHULZ, M., 2006, "Wegweiser ins Paradies", **Der Spiegel**, (23)
- SCOTT, J. C., 2021(2017), **Tahıla Karşı: İlk Devletlerin Derin Tarihi**, çev.Akın E.Pilgır, İstanbul: Kül Yayınları
- SEATON, S.L.; CLASSEN, H.J.M. (ed.), 1979, **The Political Anthropology: The State of The Art**, The Hague: Mouton Publishers
- SEGAL, R. A., 2005, "Theories of Religion" in: Hinnells, John R.(ed.), **The Routledge Companion to the Study of Religion**, London, New York: Routledge
- SELIGMAN, E.R. A., 1901, "The Economic Interpretation of History", **Political Science Quarterly**, 16 (4): 612–640
- SELIGMAN, E.R.A., 1924(1901), **Economic Interpretation of History**, New York: Columbia University Press
- SENNET, R., 2014(1980), **Otorite**, çev.Kamil Durand, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- SERVICE, E. R., 1962, **Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective**, New York: Random House
- SERVICE, E. R., 1976, **Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective**, Chicago, IL: Random House
- SHARP, G., 2010(2002), **From Dictatorship to Democracy: A Conceptual Framework for Liberation**, 4th U.S. ed., East Boston, MA: The Albert Einstein Institution
- SHARPE, E., 1986(1975), **Comparative Religion: A History**, London: Open Court

- SIMMEL, G., 1910, "How is Society Possible?" **American Journal of Sociology** 16(3): 367-389
- SIMON, E., 1993, "Hume, Conjectural History and Uniformity of Human Nature", **Journal of the History of Philosophy**, vol.31, no.4, pp.589-606
- SINGER, C., 1941, **A Short History of Science to the Nineteen Century**, Oxford: Larendon Press
- SLIMAK, L.; FIETZKE, J.; GENESTE, J.-M.; ONTANON, R., 2018, "U-Th Dating of Carbonate Crusts Reveals Neandertal Origin of Iberian Cave Art", **Sciencie**, vol.359, issue.6378, pp.912-915.
- SKOCZYLAS, F. A., 1985, **The Consept of Sacred War in Ancient Greece**, MA Thesis, The University of British Columbia
- SMAIL, D., 2005, "In the Grip of Sacred History", **American Historical Review** 110, no.5, pp.1336-1361
- SMITH, A., 1776, **An Inquiry into the Nature and Cause of the Wealth of Nations**, Edinburg: William Strahan & Thomas Cadell
- SMITH, A., 2005(1790), **The Theory of Moral Sentiments**, Sixth Edition, Sao Paulo: Metalibri
- SMITH, W., 1875(1842), "CIVITAS (ROMAN)" in **A Dictionary of Greek and Roman Antiquities**, London: John Murray
- SMITH, W. C., 1991(1962), **The Meaning and End of Religion**, Fortress Press
- SÖDERBLOM, N., 1913, "Holiness: General and Primitive" in (ed.) Hasting, James, **Encyclopaedia of Religion and Ethics vol.6: Fiction-Hyksos**, Edinburg: T. & T. Clark
- SPEKKINK, W., 2016, **Industrial Symbiosis as a Social Process: Developing theory and methods for the longitudinal investigation of social dynamics in the emergence and development of industrial symbiosis**, Rotterdam: Erasmus University, Doctarate Thesis, (ret.04.02.2016)
- SPENCER, H., 1864, **The Principles of Biology vol.1**, London & Edinburg: Williams and Norgate

- SPENCER, H., 1876, **The Principle of Sociology**, c.3, London: Williams&Norgate
- SPENCER, H., 1900(1876), **The Principles of Sociology vol.2**, New York: D.Appleton and Company
- STEWART, J. H., 1972(1955), **Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution**, Urbana and Chicago: University of Illinois Press
- STEWART, D., 1812, **Works of Adam Smith vol.1-2-3-4-5**, London: T.Cadell and W.Davies
- STIGE, M., 2016, "The lion in Romanesque art, meaning or decoration?", **TAHITI** (04/2016)
- STRAUSS, L., 1968, "Natural Law" in **International Encyclopedia of the Social Sciences**, ed.David L. Sills, New York: The Macmillian Company&Free Press
- STRAUSS, L., 1983, **Studies in Platonic Political Philosophy**, Chicago: Chicago University Press
- SULAR, M.E., 2017, "Geçmişten Günümüze İran Zerdüştilerinde Defin Şekilleri", **Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, c.6, ss.181-204
- SWARTZ, D., 2011(1997), **Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi**, çev. Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları
- ŞAHİN, M. C., 2019, "Joachim Wach'ın Düşünce Sisteminde Dini Tecrübe ve Sosyolojik Tezahürleri", **Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**,s.24, ss.573-587
- TARNOW, E., 2002, "A Quantitative Model of the Amplification of Power through Order and Implications for Defense against Hijackings", **Journal of Aviation/Aerospace Education & Research**, vol.11, n.3, pp.13-15
- TAYLOR, M. C., 1998, **Critical Terms for Religios Studies**, Chicago: University of Chicago Press
- TAYLOR, M., 1982, **Community, Anarchy, and Liberty**, Cambridge: Cambridge University Press

- TAYLOR, S. E.;
PEPLAU, L. A.; SEARS,
D. O., 2010(2005),
Sosyal Psikoloji, çev. Ali Dönmez, Ankara: İmge Kitabevi
- TEKEL, A. vd., 2016,
"The Role of Symbolic Architecture on Aesthetic Judgment: A
Cross-cultural Investigation on the Perception of African
"Calabash" Figure", **Gazi University Journal of Science**,
29(3):525-536
- TEMREN, B., 1998,
"Din Antropolojisi Açısından İnanç ve Din Olgusuna İlişkin Bir
Değerlendirme", **Ankara Üniversitesi D.T.C.F.D.**, c.38, s.12,
ss.301-311
- TIEDEMAN, H., 1868,
"The French King's Device: "Nec Pluribus Impar" (3rd Ser. xii. 502)
in **Notes and Queries: A Medium of Enter-Communitation for
Literary Men**, General Readers, Etc., Fourth Series – Vol-1
(January-June), London: Office, 43 Wellington Street, Strand, WC
- THOMAS M. K., 2002,
"Anthropology E-20",
Lecture 8 Subsistence, Ecology and Food production, Harvard
University
- THOMSON, W., 1866,
"The "Doctrine of Uniformity" in Geology Briefly
Refuted", **Proceedings of the Royal Society of Edinburgh**,
vol.5, pp.512–513
- THOMSON, J., 1906,
Herbert Spencer, London: J.M.Dent&Co., New York:
E.P.Dutton&Co.
- TOFFLER, A., 1970,
Future Shock, New York: Bantam Books
- TOPRAK, B., 2016,
"Dinler Tarihi Perspektifinden Klaus Schmidt ve Göbekli Tepe",
5.Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi Bildiriler Kitabı c.3,
İstanbul
- TÖNNIES, F.,
2001(1887),
Community and Civil Society, (ed) Jose Harris, trans.Jose
Harris, Margeret Hollis, Cambridge University Press
- TRIGGER, B. G.,
2002(1989),
A History of Archaeological Thought, Cambridge University
Press
- TRIGGER, B. G., 2003,
Understanding Early Civilizations: A Comparative Study, New
York: Cambridge University Press

- TUĞRUL, S., 2010, **Ebedi Kutsal Ezeli Kurban: Çok Tanrıcılıktan Tek Tanrılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları**, İstanbul: İletişim Yayınları
- TUNAYA, T. Z., 1988, **İnsan Derisiyle Kaplı Anayasa**, İstanbul: Arba Yayınları
- TURNER, B., 1991(1983), **Religion and Social Theory**, London: Sage Publications
- TURNER, B. S., 2000(1988), **Statü**, çev. Kemal İnal, Ankara: Doruk Yayıncılık
- TYLOR, E. B., 1881, **Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization**, London: Macmillan and Co.
- TYLOR, E. B., 1920(1871), **Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom**, London: John Murray
- UGWU, U. T., 2020, "Gender and Economic Relations Among Bands, Chiefdoms and Tribal Societies", **Nnamdi Azikiwe Awka Journal of Sociology**, 7(1), pp.39-53
- UĞURLU, N.(ed.), 2000 **Bakü 1920: Birinci Doğu Halkları Kurultayı Belgeleri 2**, Cumhuriyet Yayınları
- URWICK, L., 1937, "Organization as a Technical Problem" in Luther, Gulick; Urwick, Lyndall,(eds) **Paper on the Science of Administration**, New York: Colombia University Press
- WAARDENBURG, J., 1999, **Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research**, New York, Berlin: Walter de Gruyter
- WALLAS, G., 1908, **Human Nature in Politics**, London: Archibald Constable and CO Limited
- WARD, L. F., 1888, **Dynamic Sociology or Applied Social Science**, New York: A.Appleton and Company
- WARD, L. F., 1896, "Contributions to Social Philosophy, VIII. The Mechanics of Society", **American Journal of Sociology**, vol.2, no.2, pp.234–254

- WARD, L. F., 1897, "Contributions to Social Philosophy. X - Social Genesis", **American Journal of Sociology**, Vol.2, no.4, pp. 532–546
- WARD, L. F., 1897, "Contributions to Social Philosophy. XII. Collective Telesis", **American Journal of Sociology**, vol.2, no.6, pp.801–822
- WARD, L. F., 1903, **Pure Sociology: A Treatise on the Origin and Spontaneous Development of Society**, New York: The Macmillan Company
- WARD, L. F., 1906, **Applied Sociology: A Treatise on the Conscious Improvement of Society by Society**, Buston, New York, Chicago, London: Ginn & Company
- WARD, L. F., 1913(1897), **Outlines of Sociology**, New York: The Macmillan Company
- WEBER, M., 1946(1919), "Politics as a Vocation", in **From Max Weber : Essays in Sociology**, (translated and edited) H.H. Gerth and C. Wright Mills, New York: Oxford University Press, pp. 77-128
- WEBER, M., 1947(1920), **The Theory of Social Economiz Organization**, trans. A.M.Henderson, T.Parsons, Glencoe, Illinois: The Free Press
- WEBER, M., 1978(1922), **Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology**, (eds) Guenther Roth, Claus Wittich, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press
- WESTERMAN, P. C., 2007, "Suarez and the Formality of Law", in Matthias Kaufmann, Robert Schnepf(eds.), **Politische Metaphysik: Die Entstehang Moderner Rechtskonzeptionen in der Spanischen Spatscholastik**, Frankfurt am Main: Peter lang
- WHITE, L. E., 1943, "Energy and the Evolution of Culture", **American Anthropologist**, vol.45, no.3, p.1, pp.335-356
- WHITE, L., 2016(1959), **The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome**, New York: Routledge
- WILLEY, J. M.;
SHERWOOD, L. M.;
WOOLVERTON, C. J., 2013, **Prescott's Microbiology (9th ed.)**, New York: McGraw-Hill Education

- WILLIAMS, D. L.;
PEARCE, D., 2006, "An Accidental Revolution? Early Neolithic Religion and Economic Change" **Minerva**, (July/August): 29-31
- WILLIAMS, J. D.;
MCDERMOTT, J. J., 2004, "Hermit Crab Biocoenoses: A Worldwide Review of the Diversity and Natural History of Hermit Crab Associates", **Journal of Experimental Marine Biology and Ecology**, 305 (1):1–128
- WILLIAMS, R., 1993(1981) **Kültür**, çev.Suavi Aydın, Ankara: İmge Kitabevi
- WILLIS, G., 1911, "Amphictyony" in Chisholm, Hugh(ed.), **Encyclopædia Britannica**, vol.1 (11th ed.), Cambridge University Press
- WILSON, D. S.;
WILSON, E. O., 2007, "Rethinking The Theoretical Foundation of Sociobiology" in **The Quarterly Review of Biology**, 82(4): 327–348
- WILSON, E. O., 1978, **On Human Nature**, Cambridge: Harvard University Press
- WILSON, E. O., 1980(1975), **Sociobiology: The Abridged Edition**, Belknap Press: (Harvard University Press)
- WILSON, E. O., 1975, "Social Symbiosis" in **Sociobiology: The New Synthesis**, Cambridge: Harvard University Press
- WILSON, M. H., 1957, **Rituals of Kinship Among the Nyakyusa**, London: Oxford University Press
- WINCH, P., 1964, "Understanding a Primitive Society", in **American Philosophical Quarterly**, v.1, n.4, pp.307-324
- WITTEMYER, G.;
DOUGLAS-HAMILTON, I.; GETZ, W.M., 2005, "The socioecology of elephants: analysis of the processes creating multitiered social structures", **Animal Behavior**, 69, 1357–1371
- WODAK, R.; CHILTON, P.(ed.), 2005, **A New Agenda in(Critical) Discourse Analysis: Theory, Methodology and Interdisciplinarity**, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company
- WOLF, E., 2001, **Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World**, Berkeley&LosAngeles&London: University of California

- Press, 2001
- WOOD, I. N., 2003, "Deconstructing the Merovingian Family" in Corradini, Richard; Diesenberger, Maximilian; Reimitz, Helmut (eds.), **The Construction of Communities in the Early Middle Ages: Texts, Resources and Artefacts**, Brill
- WOODBIDGE, F. J. E., 1965, **Aristotle's Vision of Nature**, (eds.) John H. Randall Jr., Charles H. Kahn, Harold A. Larrabee, New York/London: Columbia University Press
- WUNN, I., 2000, "Beginning of Religion" , **Numen**, 47 (4):417-452
- WYCLIFFE, J.; PURVERY, J., 2001(1382), **Wycliffe's New Testament**, (ed.) T.P.Noble, Vencouver: Terry Noble
- VAN PENEDEN, P.-J., 1876, **Animal parasites and messmates**, London: Henry S. King
- VAN DER LEEUW, G., 1986(1933), **Religion in Essence and Manifestation**, trans.J.E.Turner, Princeton, New Jersey: Princeton University Press
- VAN DER LEEUW, G., 2006(1932), **Sacred and Profane Beauty: Holy in Art**, trans. D.E. Green, Oxford University Press
- VATTEL, E. d., 2008(1758), **The Law of Nations**, Indianapolis: Liberty Fund
- VELAZQUEZ, P. P., 2013, "Comparing the Social Systems of Plato and Aristotle", **Journal of the Core Curriculum**, vol.22, pp.74-105
- VERGOTE, A., 2002(1974), "Kutsal", çev.H.Keskin, A.Yapıcı, **Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.2, s.2, (Tem-Ağus.2002):297-236
- VERNANT, J.-P., 1990(1974), **Myth and Society in Ancient Greece**, trans. Janet Lloyd, NewYork: Zone Books
- VIRGINT, E. J., 1975, **Industrial Capitalism and the Birt of Sociology in France: Saint Simon, Comte, Durkheim**, Thesis of Master Degree, McMaster University

- VINCENT, J.; NUGENT, D.(ed), 2007(2004), **A Companion to the Anthropology of Politics**, Oxford: Blackwell Publishing Ltd
- VON HAGEN, V.W., 1957, **The Ancient Sun Kingdoms Of The Americas**. Ohio: The World Publishing Company
- YILDIRIM, M. 2007, "Mircea Eliade'de 'Kutsal ve Kutsal Zaman' Kavramı", **Dini Araştırmalar**, c.10, s.28, (Mayıs-Ağus.2007): 59-82
- YODER, D., 1974, "Toward a Definition of Folk Religion", **Western Folklore**, vol.33 (1):1-15
- YURCHAK, A., 2015, "Bodies of Lenin: The Hidden Science of Communist Sovereignty", **Representations**, 129(5):116-157
- YÜCEDAĞ, İ., 2013, "Bir Sentez Girişimi Olarak Gerçekliğin Sosyal İnşası", **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 17(2):15-26
- YÜCEDAĞ, İ., 2016, "Habitus"tan "Mutatlaştırma"ya Toplumsalın İnşası", **SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, (Nisan,2016) s.37, ss:111-133.
- ZAJADLO, J., 2020, "The Conscept of Nomos – Some Remarks", **Krytyka Prawa, Niezależne Studia Nad Prawem**, vol.12, no.3, pp.143-161
- ZATREV, J., 2014, "The co-evolution of human intersubjectivity, morality, and language" in **The Social Origins of Language**, (eds.) Daniel Dor, Chris Knight, Jerome Lewis, Oxford University Press. pp. 249–266
- ZLATEV, J., 2014, "The Co-evolution of Human Intersubjectivity, Morality and Language" in Dor, D.; Knight, C.; Lewis, D. (eds.), **The Social Origins of Language**, Oxford University Press
- WALLERSTEIN, I., 2003(1991), **Yeni Bir Sosyal Bilim İçin**, çev.Enver Abadoğlu, İstanbul: Aram Yayıncılık
- ZERZAN, J., 2013(1994), **Gelecekteki İlkel**, çev. Cemal Atilla, İstanbul: Kaos Yayınlar
- ZEYLÜT, S., 2010, **Dört Adalı: Hobbes, Locke, Berkeley, Hume**, Ankara: Doğu Batı Yayınları

ÖZGEÇMİŞ

Eyüp Talha Eyüboğlu siyasal antropoloji alanıyla ilgilenmekte ve doktora tezi konusu olan kutsal ve iktidar simbiyotik ilişkisi üzerine tarih, antropoloji ve arkeoloji alanlarında gözlem ve çalışmalar yapmaktadır. Bilimsel ilgi alanları arasında sosyobiyoloji, neolitik dönem, ortaçağ tarihi ve Katolik kilisesi yer almaktadır. Özellikle İtalya ve İtalyan kültürüyle yakından ilgilenen Eyüboğlu farklı işleri nedeniyle Avrupa ve Asya'da birçok ülkede çalışma yapma imkanı bulmuştur. 2010'da Köprü Gençlik Grubu Derneği'nin kurucusu olan Eyüboğlu, 2014 yılında kadar 4 uluslararası kongrenin düzenlenmesinde görev almıştır. 2007 yılından itibaren belgesel yapımcılığı ve yönetmenliği ile ilgilenmektedir.

Doktora eğitimi dışında profesyonel olarak yapımcılık ve yönetmenlik yapan Eyüboğlu, ilk kez 2007'de amatör olarak başladığı belgesel filmcilik hayatına 2012 yılında TRT için senaristlik ve konsept yazarlığı yaparak devam etmiş, 2013-2018 yılları arasında TRT World, TRT Haber ve TRT Belgesel kanallarında birçok program ve belgesel film yazıp yönetmiştir. 2018 yılında Kültür ve Turizm Bakanlığı adına yönetmenlik yapan Eyüboğlu Çin'den İngiltere'ye Asya ve Avrupa'da birçok ülkede belgesel film çekimleri yapmıştır. 2018 yılında Prometheus Medya adlı yapım şirketini kurarak TRT Belgesel kanalı için Modernite Fenomeni, Korkusuzlar ve Gizemli Tarih adlı belgesel serilerini hazırlamıştır. Gizemli Tarih programı ile Türkiye'de tarih belgeseli reyting rekorunu kıran ve TV yayını yanısıra dijital platformlarda 11 yıllık TRT programları arasında 1 yılda ilk üçe girmeyi başaran Talha Eyüboğlu, halen daha TRT adına Karanlık Miras adlı zenofobi üzerine uluslararası bir belgesel film serisinin yapımcı ve yönetmenliğini yürütmektedir.

Talha Eyüboğlu yönetmenlik mesleğini profesyonel olarak icra etmesinin yanında konsept danışmanlığı da yapmaktadır. Türkiye'de 67 ilde farklı sebeplerle bulunan Eyüboğlu, saha çalışmaları yapmakta, antik kentler ve mimari ile amatör ilgi düzeyinde ilgilenmektedir. Eyüboğlu iyi derecede İngilizce'nin yanında başlangıç düzeyde Latince ve Osmanlıca da bilmektedir.