

# Antropolojik Bir Kategori Olarak Dinin İnşası\*

Talal ASAD\*

---

**Atıf/©:** Asad, Talal, (2007). Antropolojik Bir Kategori Olarak Dinin İnşası, Milet ve Nihal, 4 (2), 103-137.

**Özet:** Bu makale daha geniş bir dinin soy kütükleri tasarımı çerçevesi için, dinin modern tarihsel bir nesne olarak ortaya çıkışını resmetmeye çalışıyor. Böylece dine bir öz bulma yolundaki teorik çabanın, dini, iktidar alanından kavramsal olarak ayırmak için başvurduğu yöntemler sorgulamaya tabi tutulmaktadır. Bu da, meşhur bir antropolog Clifford Geertz'in "Kültürel Sistem Olarak Din" esri altında teklif edilen evrenselci din tanımını incelemek suretiyle yapılacaktır. Temel argüman ortaçağ Hıristiyanlığı döneminde din telakki edilen şeye dair toplumsal düzeyde saptayabileceğimiz formlar, önkoşullar ve etkiler ile modern dönemde din telakki edilenlerin aslında son derece farklı olgular olduklarıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Din antropolojisi, kültürel bir sistem olarak din, modern dönemde din.

---

On dokuzuncu yüzyıl evrimci düşüncesinin genelinde din, erken bir beşeri durum olarak düşünülmüş; modern hukuk, bilim ve siyasetin dinden doğup bağımsızlaştığı kabul edilmişti.<sup>1</sup> Yirminci

---

\* Yazarın *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of power in Christianity and Islam* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993) isimli kitabının 1. Bölümünden çeviren A. Tekin. Vadi yayınları tarafından yayınlanacak olan çalışmanın bu bölümünün burada iktibas edilmesine izin verdiği için *Vadi Yayınlarına* teşekkür ederiz.

\* Prof. Dr., City University, New York..

<sup>1</sup> Örneğin, Fustel de Coulanges 1873. İlk olarak 1873'te Fransızca olarak yayımlanan bu eser, gerek antropoloji gerekse Kitab-ı Mukaddes çalışmaları ve klasikler gibi birbiriyle örtüşen bazı disiplinlerin tarihinde etkili oldu.

yüzyılda artık, antropologların çoğu Viktoryen evrimci fikirleri terk etmiş; din olgusunu, bugün modern yaşamda sahici formlarıyla (hukuk, siyaset, bilim) tezahür eden kurumların ilkel, dolayısıyla demode bir formu olarak gören rasyonalist yaklaşımı sorguya tabi tutmuştur. Sözüünü ettiğimiz yirminci yüzyıl antropologlarına göre, din gerek bilimsel düşünüşün gerekse günümüzde değer atfedilen başkaca seküler bir çabanın arkaik safhası değil, bilakis, başka bir alana indirgenemeyen, özgün bir beşeri eylem ve inanç alanıdır. Bu tür bir saptama ise zımnen şöyle bir çıkarsamayı davet eder: Birçok toplumda kesişme ve iç içe olma durumunda olmalarına karşın, dinin özü ile, sözgelimi, siyasetin özünü karıştırmamak gerekir.

Ortaçağ Hıristiyan âleminin bu tarz bileşik bir toplum olduğunu vurgulayan Luis Dumont, incelikli bir pasajında şöyle yazmıştı: İlişkilerde meydana gelen bir değişimin, ilgili tüm öğelerde de bir değişim gerektirdiği kabulünden yola çıkıyorum: Eğer tarihimiz boyunca din (büyük ölçüde, başka etkilerle beraber) toplumsal değerlerde bir devrim yarattıysa ve adeta bölünmek suretiyle, bağımsız bir siyasal kurumlar ve spekülasyonlar dünyası doğurduysa, kuşkusuz, bu süreçte dinin kendisi de değişmiş olmalıdır. Önemli ve bariz bazı değişimlerin hepimiz farkındayız fakat doğrusu herhangi bir birey, örneğin, bir Katolik tarafından yaşantılandığı haliyle dindeki değişimin mahiyetini idrak edebilmiş değiliz. Evvelce bir grup meselesi olan dinin, sonraları (gerek prensipte gerekse, en azından birçok yer ve durum için, pratikte) bir birey meselesi haline geldiği herkesin malumudur. Oysa, bu tespitle yetinmeyip söz konusu değişimin modern Devletin doğuşu ile ilintili olduğunu öne sürdüğümüzde, yepyeni bir önermede bulunmuş oluruz. Önermeyi daha ileri götürüp şöyle diyelim: Ortaçağ dini, kocaman bir şemsiyeydi -bunu söylerken Meryem Ananın Pelerini (*Mantle of Our Lady of Mercy*) var aklımda. Din, bireysel bir mesele haline geldikten itibaren her şeyi kuşatıcı gücünü yitirdi ve görünüşte birbirine denk mülhazalardan biri haline geldi; bunlar arasında ilk doğan mülhaza ise siyaset oldu. Din (yahut felsefe) bir zamanlar *toplumsal* olarak nasıl kuşatıcı idiye, şimdi de tek

tek bireylerce aynı şekilde kuşatıcı bir düşünce olarak telakki edilebilir ve muhtemelen ediliyordur. Öte yandan, toplumsal mutabakat yahut ideoloji düzeyinde her birey farklı bir değerler manzumesine sığıracaktır: bu düzeyde ise, özerk değerler (dinsel değerler, siyasal değerler vs.) toplum içinde bireylerin ayrı ayrı duruşuna uygun olarak ayrı ayrı durmaktadır. (1971, 32; italikler orijinal metne ait)

Bu görüşe göre, ortaçağ dini, tüm diğer kategorileri kaplıyor veya kuşatıyorsa da *analitik açıdan* ayırt edilebilir bir mahiyet taşır. Bu ayırt edici mahiyettir ki dinin, her dönemde toplumsal işlev ve kaplamının farklı olmasına karşın, gerek bugün gerekse ortaçağda aynı öze sahip olduğunu söylemeye imkan vermektedir. Gel gelelim, dinin -bilim, siyaset yahut sağduyunun özünden ayırt edilmesi gereken- bağımsız bir öze sahip olduğu yolundaki iddia, dini (her öz gibi) tarih-aşırı ve kültür-aşırı bir fenomen olarak tanımlamamızı ister. Bu tarz bir din tanımı ile, dini -ayrık modern yaşamımızın farklı iktidar ve akıl türlerince biçimlendirildiği alanlar olan- siyaset, hukuk ve bilimden ayrı tutmak gerektiği yolundaki günümüz liberal talebi arasındaki yakınsama ise şanslı bir tesadüf olsa gerek. Nitekim, bu tarz bir tanım, hem (seküler liberaler için) din kısıtlaması stratejisine hizmet etmekte hem de (liberal Hıristiyanlar için) din savunması stratejisinin parçası olmaktadır.

Aslına bakılırsa, din ile iktidarı ayırmak Reform-sonrası özgül tarihsel sürecin ürünü olan modern Batılı bir normdur. Dolayısıyla, İslam geleneklerinde din ile siyasetin (modern toplumun kavramsal ve fiilî olarak ayırmaya çalıştığı bu iki özün) birbirine karıştırıldığı kabulüyle yola çıkan bir anlama çabası, kanımca, başarısız olmaya mahkumdur. Bu tür çabaların en kuşkulu versiyonunda ise a priori bir konumdan bakmamız istenir ve siyaset alanındaki dinsel söylem, siyasal iktidar uğruna bürünülmüş bir kisve diye gösterilir.

Aşağıda okuyacağınız kısımda, dine bir öz bulma yolundaki teorik çabanın, dini, iktidar alanından kavramsal olarak ayırmak için başvurduğu yöntemleri sorgulamaya tabi tutacağım. Bu amaç

doğrultusunda, meşhur bir antropologun önerdiği evrenselci din tanımını inceleyeceğim: Clifford Geertz'in getirdiği tanım olan "Kültürel Sistem Olarak Din".<sup>2</sup> Hemen vurgulamalıyım ki yapacağım sorgulama, Geertz'in din üzerine görüşlerinin eleştirel bir değerlendirmesi niteliğinde olmayacak -niyetim bu olsaydı, yazarın Endonezya ve Fas'ta din üzerine yazdıklarının tamamına yönelmem gerekirdi. Esas niyetim günümüzün din kavramını tarih-aşırı bir özün kavramı olarak inşa eden kimi tarihsel kaymaları saptamak -Geertz'in makalesi bu amaç doğrultusunda seçtiğim bir başlangıç noktasından ibaret.

Temel argümanımı kısmen şöyle özetleyebilirim: ortaçağ Hıristiyanlığı döneminde din telakki edilen şeye dair toplumsal düzeyde saptayabileceğimiz formlar, önkoşullar ve etkiler ile modern dönemde din telakki edilenler aslında son derece farklı olgulardır. Bu malum gerçeği ifade ederken basit bir nominalizm yapmaktan kaçınmak gerektiğini belirtmek isterim. Çünkü, dinsel iktidar dediğimiz olgunun geçmişteki dağılımı ve doğrultusu da bugünkünden farklıydı: Dinsel iktidarın çeşitli hukuk kurumları oluşturması ve onlar üzerinden işlemesi; çeşitli benlikleri biçimlendirmesi ve onlardan etkilenmesi; çeşitli bilgi kategorilerini yetkilendirmesi ve mümkün kılması hep bugünkünden farklı cereyan ediyordu. Dahası, ortaçağ bağlamına bakan bir antropologun karşı karşıya olduğu şey, "din" deyiverdiğimiz rastgele kümelenmiş kimi öge ve süreçlerden ibaret değildir. Gerek doktrin ve pratiklerde gerekse kural ve düzenlemelerde tam bir tutarlılık yakalamaya dönük Hıristiyan çabaları, hedefine hiçbir zaman ulaşamamışsa dahi, geniş planda fenomenin tamamını görebilmek için dikkate alınması gereken bir bağlam teşkil eder. Bu noktada şöyle bir argüman ileri sürüyorum: dinin evrensel bir tanımı olamaz; bunun nedeni yalnızca, öge ve ilişkilerin tarihsel olarak özgül olması değil, aynı zamanda, bu tarz bir tanımın bizatihi söylemsel süreçlerin tarihsel bir ürünü olmasıdır.

---

<sup>2</sup> İlk olarak 1966'da yayımlanan makale, daha sonra yazarın çokça beğeni toplayan *The Interpretations of Cultures* (1973) adlı kitabında yer aldı.

Geertz ise tam da evrensel (yani, antropolojik) bir tanım yapmak ister: Ona göre, *din* “(1) öyle bir sembol sistemidir ki (2) insanda güçlü, kapsamlı, kalıcı haletiruhiye ve motivasyonlar yerleştirmek üzere (3) genel bir varoluş düzenine dair kavramlar formüleleştirir ve (4) bu kavramları öyle bir gerçeklik aurasına bürür ki (5) haletiruhiye ve motivasyonlar eşsiz bir gerçekçiliğe sahip görünür” (1973, 90). Şimdi bu tanımı tetkik etmeye başlayacağım. Amacım, yalnızca Geertz’in tanımındaki zincirleme iddiaları sorgulamak değil, aynı zamanda tarih-aşırı bir din tanımının geçerlilikten yoksun olduğu yönünde bir karşı iddia da geliştirmek.

### **Dinin Özüne Ait Bir İpucu Olarak Sembol Kavramı**

Geertz, ilk iş olarak bir sembol tanımı yapıyor: “herhangi bir kavrama araç olarak hizmet eden bir nesne, eylem, olay veya bağıntı - kavram ise sembolün ‘anlam’ıdır” (1973, 91). *Sembol* (nesne vs.) ile *kavramı* (sembolün anlamı) birbirinden ayıran ve fakat birbiriyle ilintili bulan bu yalın ve açık tanımın hemen ardından, bu tanımla çelişen ifadeler geliyor. Bir de bakıyoruz ki, sembol, kavrama araç olarak hizmet eden bir nesne değil, *bizatihi kavramın kendisi* oluveriyor. Sözelimi, şu ifadeye bakalım: “6 rakamı -yazılı biçimde, hayali biçimde, bir dizi taş biçiminde, hattâ ve hattâ bilgisayardaki program bantlarına baskılanmış biçimde- bir semboldür” (1973, 91); hemen belirtelim ki bu birbirinden farklı temsillerin tümünü birden aynı sembolün (“6 rakamı”) versiyonları kılan şey, şüphesiz, *bir kavramdan* başkası değil. Üstelik, Geertz’e kalırsa, kavram olarak dahi sembol, empirik olaylarla içkin bir bağlantıya sahiptir ve bu empirik olaylardan yalnızca “teorik olarak” ayrılabilir: “toplumsal olayların psikolojik boyutu gibi, sembolik boyutu da empirik bütünlükler halindeki bu olaylardan ancak teorik olarak soyutlanabilir” (1973, 91). Oysa, makalenin başka yerlerinde, semboller ile empirik olayları bütünüyle ayrı tutmanın önemine dikkat çekmektedir: “sembollerle kurduğumuz ilişkiler ile nesnelere yahut insanlarla kurduğumuz ilişkileri ayırt etmek için bir farka işaret etmek gerekir, çünkü bu ikinci türden ilişkiler haddizatında sembol olmamakla beraber, sembol olarak iş görebilmektedirler” (1973,

92). Velhasıl, “sembol” bazen gerçekliğin bir veçhesi, bazense bir temsili oluveriyor.<sup>3</sup> Bu izah çabasının böyle sapmalar göstermesi, bilişsel meseleler ile iletişimsel meselelerin birbirine karıştırıldığı- nın alametidir. Bu ise, söylem ve anlamının toplumsal pratikte birbirleriyle nasıl ilişkilendiğine yönelik bir soruşturma yürütmeyi zora koşmaktadır. Öncelikle, kimi yazarların da dikkat çektiği şu hususu açıklığa kavuşturalım: Sembol, anlam taşımaya yarayan bir nesne yahut olay değil, nesnelere veya olaylar arasında kurulan bir bağıntılar kümesidir ve özgün bir kompleks veya kavram olarak derlenmiştir,<sup>4</sup> öyle ki hem zihinsel hem araçsal hem de duygusal anlama/öneme sahiptir.<sup>5</sup> Sembolü bu doğrultuda tanımladığımız- da,<sup>6</sup> bu tür kompleks ve kavramların nasıl oluşturulduğu, özellikle de bu kavram ve kompleks oluşumunun ne gibi pratiklerle bağlantılı olduğuna dair sorular sorma imkanı belirir. Bundan yarım yüzyıl önce, Vygotsky, çocuk zihni gelişiminin nasıl da toplumsal konuşmayı içselleştirmeye bağlı olduğunu göstermişti.<sup>7</sup> Yani, burada “sembol” diye tabir ettiğimiz şeylerin (komplekslerin, kav-

---

<sup>3</sup> Peirce’in *temsiller* konusundaki sıkı izahıyla karşılaştıralım: “Bir temsil, başka bir nesnenin yerini tutan bir nesnedir, öyle ki birinciye dair deneyimimiz üzerinden ikinciye dair bilgi edinebiliriz. Her temsilin sağlaması gereken üç temel koşul vardır. *Evvela*, her nesne gibi, kendi anlamından bağımsız niteliklere sahip olmalıdır. *Saniyen*, bir temsil ile nesnesi arasında gerçek bir nedensel bağ bulunmalıdır. *Salisen*, her temsil bir zihne hitabeder. Bir nesne ancak bu koşullara uyuyorsa bir temsildir.” (Peirce, 1986, 62).

<sup>4</sup> Vygotsky (1962), kavramsal düşüncenin gelişimine dair ciddi analitik ayrımlar yapmaktadır: yığın (*heaps*), kompleks (*complexes*), eğreti kavram (*pseudoconcepts*) ve tam kavram (*true concepts*). Vygotsky’ye göre, bunlar çocuğun dil kullanımındaki safhaları temsil ediyorsa da, yetişkinlikte tümü birden yürürlüktedir.

<sup>5</sup> Krş. Collingwood’un (1938, 2. kitap) düşünce ve duygu arasındaki bütünsel bağa dair mütalaası. Yazar, her kavramsallaştırmaya/iletişime eşlik eden evrensel bir duygusal işlevin olmadığını savunuyor; farklı bilişsel/iletişimsel etkinliklerden her birinin kendine özgü bir kalıbı olduğunu belirtiyor. Bu yaklaşım doğruysa, umuma teşmil edilen bir dinsel duygu (yahut haletiruhiye) nosyonu da sorgulanabilir.

<sup>6</sup> Sembollerin *pratikleri düzenlediği*, sonuç olarak da bilişin yapısını düzenlediği fikri Vygotsky’nin kalıtsal psikolojisinin merkezinde yer alır özellikle bkz. Vygotsky 1978 içinde “Tool and Symbol in Child Development”. Bilişsel bir sembol anlayışını son zamanlarda yeniden canlandıran isim Sperber’dir (1975). Benzer bir yaklaşım çok daha önce Lienhardt’ta (1961) görülmüştü.

<sup>7</sup> “*Toplumsal konuşmayı içselleştirme* sürecinin tarihi, aynı zamanda, çocuğun pratik zekasının toplumsallaşma tarihidir” (Vygotsky 1978, 27). Aynı zamanda bkz. Luria ve Yudovich 1971.

ramların) oluşumu, başka sembollerin (konuşma ve anlamlı hareketlerin) önemli bir yer tuttuğu ve çocuğun büyürken rol aldığı toplumsal ilişkilerce -çocuğun katılması izinli, teşvikli yahut zorunlu olan toplumsal etkinliklerce- koşullanmıştır. Bu yaklaşım sayesinde, sembollerin nasıl inşa edildiği ve bir kısım sembollerin diğer sembollere karşı nasıl doğal ve otoriter olarak kurulduğuna ilişkin koşullar, antropolojik inceleme açısından ciddi bir konu olabilir. Burada vurgulamaya çalıştığımız husus, sembolün anlamının yanı sıra, köken ve işlevinin de incelenmeyi hak ettiği gibisinden bir mesele değildir -bu tür bir ayrımın burada bir anlamı da yok zaten. Asıl mesele şu: Temsillerin/söylemlerin otoriterlik statüsü elde etmesi başka temsillerin/söylemlerin ona uygun bir şekilde üretilmesine bağlıdır; ikisi yalnızca zamansal olarak değil, içkin olarak da birbirine bağlıdır.

Geertz, sembol sistemlerinin aynı zamanda *kültür kalıpları* olduğunu ve “dışsal bilgi kaynağı” teşkil ettiklerini belirtir (1973, 92). Dışsaldırlar çünkü “tekil organizmanın sınırları dışında, her insan tekinin içine doğduğu, ortak anlayışların öznel arası dünyasında yer alırlar” (1973, 92). Bilgi kaynağıdırlar çünkü “kendi dışlarında kalan süreçlere belirli bir biçim vermek üzere bir model yahut şablon sağlarlar” (1973, 92). Böylece, Geertz’e göre, kültür kalıplarını “gerçeklik için modeller” olarak düşünebileceğimiz gibi “gerçekliğe *ait* modeller” olarak da görebiliriz.<sup>8</sup>

Bu aşamada modellemeden söz edilmesi konunun kavranması açısından önemli imkanlara kapı aralar: Biçimlendirme, değiştirme, sınama vs. süreci içinde olan söylemleri kavramsallaştırmaya imkan tanır. Ne yazık ki Geertz çabucak eski konumuna çekiliverir, “kültür kalıplarının içkin, ikili bir yönü vardır” der ve devam eder, “bu kalıpların toplumsal ve psikolojik gerçekliğe anlam, yani, nesnel kavramsal biçim vermeleri, bir yandan kendini onlara uydurmak bir yandan da onları kendine uydurmak şeklinde gerçekleşir” (1973, 93). Hemen belirtelim ki burada savunulan eşbi-

<sup>8</sup> Veyahut Kroeber ve Kuckhohn’un hayli zaman önce ifade ettiği gibi, “Kültür; semboller üzerinden edinilen ve aktarılan davranışlara ait ve bu davranışlar için olan, açık ve örtük, kalıplardan oluşmuştur.”

çimlilik eğilimli diyalektik, toplumsal değişimin nasıl gerçekleştiğini anlamayı zora koşar. Bununla beraber, esas sorun yansıma imgeler fikrinde değil; etkileşim halinde iki ayrı düzey - (sembollerden oluşan) kültürel düzey ile toplumsal ve psikolojik düzey- kabul eden varsayımda yatar. Parsoncu kuramdan alınan bu takviye, dinin özünü tanımlamak için mantıksal bir alan açmaktadır. Geertz, bu varsayımı benimseyerek, imleyici ve düzenleyici pratiklere içkin olan bir sembol nosyonundan uzaklaşmış ve tekrardan, toplumsal koşullara ve benliğin hallerine ("toplumsal ve psikolojik gerçeklik") dışsal, anlam-taşıyıcı nesne olan bir sembol nosyonuna geri dönmüştür.

Yine de Geertz, sembolleri bir şey "yapan" varlıklar olarak değerlendirmekten imtina etmez. Bilakis, ritüele ilişkin eski antropolojik yaklaşımları hatırlatırcasına,<sup>9</sup> dinsel sembollerin oynadığı rollerden söz eder: "ibadet eden kimsede özgün bir istidat (eğilimler, kapasiteler, meyiller, yetenekler, alışkanlıklar, hassasiyetler, kırılganlıklar) kümesi oluşmasına yol açar ve böylece onun eylem akışına ve deneyim niteliğine bir müzminlik getirir" (1973, 95). Burada bir kez daha, sembollerin zihinsel durumlardan ayrı tutulmuş olduğunu görüyoruz. Neticede, bu önermeler ne kadar tatminkar? Sözelimi, modern sanayi toplumundaki bir Hıristiyan'ın özgün istidat kümesinin ne olabileceğini söyleyebilir miyiz? Yahut, Hıristiyan olsun veya olmasın bir insanın özgün istidat kümesinden söz etmek mümkün mü?<sup>10</sup> Haliyle, her iki soruya da hayır diye cevap vermek durumundayız. Çünkü, elbette, bir Hıristiyanın eylem akışına ve deneyim niteliğine istikrar getiren

---

<sup>9</sup> Radcliffe-Brown'ın toplumsal bütünlükle meşguliyetini bir yana koyarsak, onun da endişesinin dinsel sembollerden kaynaklandığı söylenen belli tür psikolojik halleri saptamak olduğunu hatırlayabiliriz: "Ritüeller belli hissiyatların (bireyin başkalarıyla ilişkisindeki davranışını düzenleyen) düzenlenmiş sembolik ifadesi olarak görülebilir. O halde, toplum yapısının dayandığı hissiyatı düzenleme, sürdürme ve nesilden nesile aktarma özelliği olduğu sürece ve kadarıyla, ritüellerin belli bir toplumsal işlevi olduğu gösterilebilir" (1952, 157).

<sup>10</sup> MacIntyre'in, çağdaş Hıristiyan yazarlara yönelik tatminkar eleştirisi, sembolleştirme (söylem) yoluyla *özgünlük mahrumiyetini gizleme* biçimlerinden bazılarını çok iyi ifşa eder. Yazar şunu savunmaktadır: "Hıristiyanlar da herkesle aynı şekilde yaşar fakat kendi davranışlarını ayırt etmek ve özgünlük mahrumiyetlerini gizlemek için, farklı bir lügatçe kullanır" (1971, 24).



şey yalnızca ibadet değil; bireysel hayatları sonuna kadar kuşatan toplumsal, siyasal ve ekonomik kurumlar toplamıdır.<sup>11</sup>

Konuyu ayrıntılandıran Geertz, dinsel sembollerin, *haletiruhiye* ve *motivasyon* olmak üzere, iki tür istidat doğurduğunu söyler: “motivasyonlar, hizmet ettikleri düşünülen amaçlara atfen ‘anlamlandırılır’ iken, haletiruhiyeler kaynaklandıkları koşullara atfen ‘anlamlandırılır’ (1973, 97). Bu noktada, bir Hıristiyan diyebilir ki dinsel sembollerin esası bu değildir çünkü haletiruhiye ve motivasyon doğurmadığında bile bir dinsel sembol hâlâ dinseldir (yani, hakikidir) -yani, dinsel sembollerin, tesirlerinden bağımsız olarak bir hakikate sahip olduğunu söyleyecektir. Öte yandan, hakiki semboller modern toplumda büyük ölçüde güçsüz görünüyorsa, buna son derece dindar bir Hıristiyan bile kayıtsız kalamayacaktır. Ve haklı olarak şu soruyu soracaktır: dinsel sembollerin, dinsel istidatlar doğurabildiği asıl koşullar nelerdir? Veyahut, inançsız birinin tabiriyle: (Dinsel) iktidar (dinsel) hakikati nasıl yaratır?

İktidar ve hakikat arasındaki ilişki kadim bir meseledir aslında. Hıristiyan düşüncesinde ise bu konuyu St. Augustin kadar etkileyici bir biçimde ele alan kimse yoktur. Augustin, Donatist heretizmiyle olan tecrübesinin akabinde, iktidarın yaratıcı dinsel işlevi üzerine görüşler geliştirmişti. Ona göre, hakikatin gerçekleşmesi için zorlama, hakikatin sürekliliği içinse disiplin. Donatistlere göre, Augustin’in zorlama konusundaki tutumu Hıristiyan öğretisinin açıkça inkar edilmesi demektir: Tanrı, iyiyi ve kötüyü seçmekte insanı özgür kılmıştı ve bu seçim üzerinde zorlama uygulamak düpedüz dine aykırıydı. Donatist yazarlar, sonra-ları Pelagius’un da alıntılacağı, İncil’in bazı pasajlarını delil gösteriyorlardı. Augustin Pelagianlara da vereceği cevabın aynısıyla karşılık veriyordu: en son bireysel seçme edimi spontane olmalıydı

<sup>11</sup> Modern sanayi toplumunda kilise devamlılığının düşüş kaydetmesi ve giderek (en azından Avrupa’da) endüstriyel çalışma sürecine doğrudan katılmayan toplum kesimlerine doğru marjinalleşmesi, şu argümana ışık tutmaktadır: bu alanda nedensel açıklamalar bulmak gerekirse, toplam sosyoekonomik koşullar bağımsız değişken olarak ve biçimsel ibadet bağımlı değişken olarak alınmalıdır. Konuyla ilgili ilginç bir tartışma için bkz. Luckman 1967, bölüm 2.

fakat bu seçme edimi uzun bir süreç tarafından hazırlanmaktaydı ki bu süreci seçen her zaman insanın kendisi olmayabilirdi, hatta çoğunlukla insanın iradesine rağmen Tanrı tarafından dayatılan bir süreçti bu. Bu süreç korku, kısıtlama ve harici meşakkatler dahi içerebilen ıslah edici bir “öğretme”, *eruditio*, ve tembih süreciydi: “Bırakalım da dışarıdan bir zorlama olsun; ne de olsa iradenin doğacağı yer içerisidir.”

Augustin, insanların böyle sıkıca işlenmeye muhtaç olduğuna kanaat getirmişti. Yaklaşımını tek sözcükle özetliyordu: *disciplina*. Görece geleneksel Romalı çağdaşlarının birçoğundan farklı olarak, ona göre *disciplina*, “Romalı yaşam tarzı”nı korumak demek değildi. Onun kullandığı haliyle sözcük, temelde etkin ve ıslah edici bir cezalandırma süreci, “bir yumuşatma süreci”, bir tür “meşakkatlerle eğitim”e *-a per molestias eruditio-* işaret ediyordu. Eski Ahitte, Tanrı’nın inatçı Seçilmiş Kavmini eğitmesi tam da böyle bir *disciplina* süreciyle olmuştu; ilahi takdir ile gelen bir dizi musibetle kötü eğilimler dizginlenmiş ve cezalandırılmıştı. Donatistlerin zulme uğraması da Tanrı’nın dayattığı ve bu kez Hıristiyan İmparatorların kanunları aracılığıyla gerçekleştirdiği başka bir “kontrol-lü felaket” idi.

Augustin’in insanoğlunun düşüşüne bakışı, toplum konusundaki yaklaşımını da belirledi. Düşmüş insanın kendini dizginlemesi gerekiyordu. İnsanoğlunun en büyük başarıları dahi ancak fasılasız çilelerin “kalıbına girmek”le mümkün olmuştu. Augustin, insan aklının başarılarına tam bir saygı duyan büyük bir zekaydı. Ancak kafasını kurcalayan iki şey vardı; bir yanda düşüncenin zorlukları, öbür yanda bu entelektüel faaliyeti mümkün kılan ve kendi korkulu talebelik yıllarına kadar uzanan uzun ve zorlayıcı süreçler; değil mi ki düşmüş insan zihni “koyvermeye yatkın”dı. Bir daha çocuk olmaktansa ölmeyi yeğlediğini söylüyordu. Bununla beraber, o zamanki dehşetleri kesinlikle yaşaması gerekiyordu çünkü “hocalardan yenilen deynekden şehitlerin duyduğu ıstıraba kadar” her şey Tanrının dehşetli disiplininin bir parçasıydı, böylece insan acı çekmek suretiyle, kendi tehlikeli eğilimlerine karşı ikaz

ediliyordu. (Brown 1967, 236-38)

Geertz'in formülü buradaki dinsel sembolizmin gücüne yer verebilmek bakımından fazlasıyla basit kalmıyor mu? Dikkat edilirse, burada hakiki Hıristiyani eğilimler yeşertecek olan tek başına semboller değil, iktidardır -(imparatora ve kiliseye ait) kanunlar ve diğer yaptırımlardan (cehennem ateşi, ölüm, selamet, itibar, huzur) tutun da toplumsal kurumların (aile, okul, şehir, kilise) ve insan bedenlerinin (oruç, dua, itaat, günah çıkarma) disiplinler etkinliklerine varıncaya dek. Augustin çok emindi ki iktidar, motive olmuş bütün bir pratikler ağının etkisi, yöneldiği hedeften ötürü dinsel bir form gerektirir çünkü beşeri olaylar Tanrının araçlarıdır. Zihin, dinsel hakikate kendiliğinden ulaşmıyordu, bilakis, bu hakikati deneyimleme koşullarını yaratan bir iktidar söz konusuydu.<sup>12</sup> Belli söylem ve pratikler sistematik olarak dışlanmalı, yasaklanmalı ve kınanmalıydı -mümkün olduğunca akıllardan uzak tutulmalıydı;- başka söylemler ise buyur edilmeli, müsaade görmeli, yüceltilmeli, ve kutsal hakikatin anlatısı içine alınmalıydı. Hıristiyan âleminde iktidarın bu anlamda biçimlendirilişi, şüphesiz, bir dönemden diğerine -Augustin'in zamanından ortaçağlara, oradan günümüzdeki endüstriyel kapitalist Batıya- köklü biçimde farklılaşmıştır. Dinsel haletiruhiye ve motivasyonların düzeni ile, dinsel bilgi ve hakikatin gerçekleşme imkanları da iktidarın biçimleniş tarzına göre değişmiş ve onunla koşullanmıştır. Augustin için bile, dinsel hakikat ölümsüz olmakla beraber, insanın ona erişimini sağlayan vasıtalar ölümsüz değildir.

### **Sembol Okumaktan Pratik Çözümlemeye**

Pratiklerden bağımsız bir sembolik sistem varsaymanın bir sonucu da önemli ayrımların bazen silikleşmesi yahut alenen yadsınması olmaktadır. "Dinsel diye saptadığımız istidatları kazandıran ve tanımlayan semboller yahut sembolik sistemler ile, bu istidatları kozmik bir çerçeveye yerleştirenlerin aynı semboller olması insanı şaşırtmamalı" (Geertz 1973, 98). Ama şaşırtıyor! Dinsel istidatların,

<sup>12</sup> Bu gerekçeyledir ki eninde sonunda Augustin, samimiyetsizce din değiştirmenin (Hıristiyanlığa geçmenin, ç.) sorun olmadığı noktasına gelmiştir (Chadwick 1967, 222-24).

belli dinsel sembollere sıkı biçimde bağlı olduğunu; yani dinsel sembollerin işleyişinin, dinsel motivasyon ve dinsel haletiruhiye ile gayet bütünlük içinde olduğunu kabul ettik diyelim: O takdirde bile, dinsel motivasyon ve haletiruhiye kavramlarını “kozmetik bir çerçeveye” yerleştirme işlemi tamamen farklı bir hadisedir, dolayısıyla içerdiği göstergeler de oldukça farklıdır. Bir örnek üzerinden düşünürsek, ilahiyat söylemi ayrı bir şeydir, -ilahiyatın konularından olan- manevi tutum veya liturjik vaazlar apayrı.<sup>13</sup> Makul Hıristiyanların da kabul edeceği üzere: ilahiyat mühim bir işlev görmekle beraber, ilahiyat söyleminin zorunlu olarak dinsel istidatlar kazandırdığı yoktur; aynı şekilde, dinsel aktörün dinsel istidatlara sahip olması da, zorunlu olarak, açık seçik bir kozmik çerçeve kavrayışına sahip olmasına bağlı değildir. Nesnesi bizatihi pratik olan söylem ile nesnesi pratik hakkında konuşmak olan söylem apayrı şeylerdir. Dinsel bilgiyi açık seçik dillendiremeyen bir dindarın, dinsel bir hayat yaşamayı bilmediği düşüncesi olsa modernliğe özgü bir anlayıştır.

Geertz’in iki farklı söylemsel süreci birbirine karıştırmasının nedeni öyle görünüyor ki dinsel ve seküler istidatlar arasında genel bir ayrıma gitme arzusudur. Nitekim, yukarıda alıntıladığımız cümleyi şöyle açmaktadır: “bir huşû haletiruhiyesinin seküler değil de dinsel olduğunu söylediğimizde kastettiğimiz şey, bizatihi Büyük Kanyonun görmekten değil de, mana misali her şeyi kuşatan bir hayatîyet kavramı penceresinden bakmaktan kaynaklanan bir haletiruhiye değil mi? Yahut, bir perhizin, dinsel motivasyon örneği olduğunu söylediğimizde kastettiğimiz şey, kilo vermek gibi koşullu bir hedefe değil de nirvana gibi koşulsuz bir hedefe yönelmiş bir motivasyon değil mi? Kutsal semboller bir yandan insanlarda istidatlar oluşturup bir yandan da genel bir düzen fikri

---

<sup>13</sup> Modern bir ilahiyatçının da belirttiği üzere: “İkrar edici (*professing*), ilan edici (*proclaiming*) ve yönlendirici (*orienting*) konuşma tarzlarının, betimleyici konuşma ile arasındaki farklar kimi zaman, ‘hakkında konuşmak’ ile ‘hitaben konuşmak’ olarak formülleştirilir. Bu iki farklı konuşma biçimi birbirinden ayırt edilemediği zaman, dinsel konuşmanın orijinal ve eşsiz -olduğuna inanılan- mahiyeti bozulur; öyle ki inananın-gerçeklik-telakkisi artık, ikrar edici konuşmada görüldüğü haliyle ‘görünmeyi’ bırakır” (Luijpen 1973, 90-91).

formülleştiriyor olmasaydı, dinsel eylemin veya deneyimin empirik bir alamet-i farikası kalmazdı” (1973, 98). Belli bir istidadın dinsel oluşunu, kısmen, bu istidadın kozmik bir çerçevede kavramsal bir yer tutmasına bağlayan bu argümanı makul gösteren tek neden, kendisinin sorması gereken şu soruyu uyandırmasıdır: yetkilendirme süreçleri acaba pratik, sözce, yahut istidatları nasıl temsil etmektedir ki bunlar genel (kozmetik) bir düzen fikriyle söylemsel olarak ilişkilendirilebilmektedir? Velhasıl, bu soru “din”i yaratan yetkilendirme süreçlerine dikkat çekmektedir.

Bir kozmoloji varsayımı ve yorumuna sahip yetkilendirici söylemlerin, dinsel alanları sistematik olarak yeni bir biçimde tanımlamış olması, Batı toplumunun tarihinde köklü etkiler doğuran bir olgudur. Dini tanımlayan ve yaratan bu tarz söylemler ortaçağlarda devasa bir nüfuz alanına sahipti: “pagan” pratiklerini yasaklar yahut cevaz verir;<sup>14</sup> mucize ve kutsal emanetlerin (bu ikisi birbirini doğrulardı) sahihliğini tayin eder;<sup>15</sup> türbeleri tescil eder;<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Kabaca, beşinci ilâ onuncu yüzyıllar arasında Hıristiyani disiplinin Batı Avrupa’da yerleşmesine hizmet eden ve Cezai yazmalar (*Penitential manuals*) olarak bilinen kitapçık dizisinde, gayri Hıristiyani ilan edilip ceza verilen pratikler üzerine epeyce malzeme mevcuttur. Mesela, “Kilise dışında olmak üzere bir pınar, ağaç veya kafes huzurunda yemin etmek ve yemin bozmak; ayrıca, halk inançlarına göre kutsal sayılan bu yerlerde bir şey yeyip içmek cevaz verilmeyen günahlardır” (aktaran McNeill, 1933, 456). (Ayrıntılar için bkz. McNeill ve Gramer 1938.) Aynı zamanda, Papa Büyük Gregory (M.S. 540-604) “eski pagan tapınak ve festivalleri devralıp Hıristiyani bir anlam vermeyi salık vermişti” (Chadwick 1967, 254). Bu iki yaklaşım arasındaki bariz tutarsızlıktan (pagan pratikleri red veya ) daha önemlisi, her iki durumda da anlamı saptamakta Kilisenin sistematik otoritesinin işliyor olmasıdır.

<sup>15</sup> “Bir yandan, piskoposlar cevaz ve tahkikata tabi olmayan mucize ve kerametlere duyulan ham ve aşırı inançlardan şikayet ediyor, öbür yandan, ilahiyatçılar (muhtemelen yine bu piskoposlar) bu inançlarla bir uzlaşma sağlamaya çalışıyordu. Her ne kadar mucizeyi evrensel doğa yasasından hareketle açıklamaya çalıştılsa da, bu tarz çabalar pek başarılı olamadı, hatta münferit olaylarda ortaçağ kozmolojisinden sağduyu daha iyi bir rehberdi. Papalık heyet üyeleri, 1307’de Londra ve Hereford’ta Thomas Cantilupe’nin gösterdiği mucizeler hakkında tanıklık dinlemeye geldiği zaman, bu mucizevi olaylar hakkında sormak istedikleri şeylerin bir listesi vardı ellerinde: sözelimi, tanığın mucizeden nasıl haberdar olduğu, mucize için dua edenlerin hangi sözcükleri kullandığı, mucizeyle birlikte herhangi bir bitki, taş, başka türlü ilaç veya tılsımın açığa çıkıp çıkmadığını soruyorlardı. Ayrıca, tanığın, mucizeyi deneyimleyen kişinin yaşı, toplumsal durumu, nereden ve hangi aileden geldiği hakkında bir şeyler söylemesi; mucizeden önce ve sonra söz konusu kişiyi tanıyıp tanımadığı,

Hakikate ait ve hakikat için bir model sayılmak üzere, azizlerin hayat hikayelerini derler;<sup>17</sup> günah düşüncelerin, sözlerin, ve işlerin itiraf dinleme yetkisi olan bir papaza düzenli olarak anlatılmasını zorunlu kılar ve tövbekârların günahlarını çıkartır;<sup>18</sup> halk hareketlerini Kilise-Yasalarına-bağlı Tarikat haline getirip yasallaştırır (örneğin, Fransiskanlar) yahut sapkınlıkla veya sınırı aşmakla alenen kınardı (örneğin, Beguineler).<sup>19</sup> Ortaçağ Kilisesi, tüm pratikleri tekbiçimli olarak kurmaya çabalamaz, bilakis, Kilisenin otoriter söylemi daima farklılıkları, dereceleri, istisnaları tayin etmeye uğraşır. Asıl amaç tüm pratikleri tek bir otoriteye, yani hakikat ile

---

iyileşen hastalığın ne olduğu, hastayı iyileşmeden kaç gün önce gördüğü, iyileşmenin tamamen gerçekleşip gerçekleşmediği ve tamamen iyileşmenin kaç günde hasıl olduğu hakkında bilgi vermesi isteniyordu. Haliyle, mucizevi olayın kendisinin de tam olarak hangi gün, ay, yıl ve yerde; kimlerin huzurunda vuku bulduğu tanıklara yöneltilen sorular arasındaydı” (Finuncane 1977, 53).

<sup>16</sup> Türbeler de tescil edilmek suretiyle bilmukabele Kilise otoritesini tasdik etmiş oluyordu: “Batı Avrupa piskoposları, azizler kültürüne öyle bir düzen verdiler ki eski Roma şehirlerindeki iktidarlarını ‘şehrin dışındaki şehirlere’ taşımaya bildiler. Erken ortaçağ Avrupa’sında Roma İmparatorluğuna ait eski şehirlerin piskoposlarının önem kazanması, yine de, şehrin uzağında kalan büyük türbeler - Roma’nın dışarısında kalan Vatikan tepesindeki Aziz Petrus türbesi, Tours’un duvarlarının az ötesindeki Aziz Martin türbesi - ile itinayla geliştirdikleri bir ilişki sayesinde mümkün oldu” (Brown 1981, 8).

<sup>17</sup> Athanasius’un kaleme aldığı Aziz Antonios’un hayatı, ortaçağ hagiografileri için model olmuştu. Bu literatür içinde Antonios’un hayat silsilesi her hagiografide aynı şekilde yeniden üretiliyordu: ilk yıllar, bunalım ve ihtida, imtihan ve ayartı, meşakkat ve feragat, akabinde ise mucizevi güç, bilgi ve otorite (Baker 1972, 41).

<sup>18</sup> 1215’teki Lateran Konsili yıllık günah itirafının her Hıristiyan için zorunlu ilan etti: “Ergenlik çağına giren kadın erkek her imanlı, yılda en az bir kez olmak üzere, bütün sadakatiyle papazına günahlarını itiraf edecek: ve en azından Paskalya’da, Ekmek Şarap Ayinine saygıyla icabet edip papazın önerdiği kefareti ifa etmek için elinden geleni yapacak: kendi papazının fikri dahilinde makul bir mazerete dayanarak bir süreliğine ayinden mahrum kalmaya karar vermesi istisna olmak kaydıyla: diğer bütün durumlarda, kiliseye girişi engellensin ve öldüğünde Hıristiyan defninden mahrum kalsın. Şu halde, bu hayırlı kanun kiliselerde sık sık okunsun ki kimse cehaletin karanlığını kendine bir mazeret perdesi yapmasın” (aktaran Watkins 1920, 748-49)

<sup>19</sup> Kilise otoritesinin Fransiskanlar ile Beguineler arasında fark gözeterek tepki geliştirmesiyle ilgili kısa bir giriş için, bkz. Southern 1970, bölüm 6,7. “Beguineler” evlenmeyip kendini dinsel hayata adayan ve fakat Kilise otoritesine itaatte bulunmayan kadın gruplarına verilen addı. Almanya’nın batısında ve güney bölgelerindeki şehirlerde gelişen bu hareket, on beşinci yüzyıl başlarında eleştirildi, kınandı ve en sonunda bastırıldı.

hakikat olmayan arasındaki farka karar verebilen yegane sahîh kaynağa tabî kılmaktı. Yetkilendirici söylemin kaynağının, yalnızca tek bir Kilise olabileceği düsturunu getirenler ilk dönem Hıristiyan Babalarıydı.<sup>20</sup> Onlar, kendini Hıristiyan addedenlerin pratiklerinde somutlaşan “sembollerin” her zaman “tek hak Kilise” öğretisine uygun olmadığını, oysa, dinde yetkili pratik ve yetkilendirici öğretinin esas olduğunu; bu ikisi arasında ise daima -dalalete, yani, Hakikati yıkmaya varan- bir gerilim bulunduğunun farkındaydılar. Yani, kurumsal iktidarın yaratıcı rolünün önemini kavramışlardı.<sup>21</sup>

Bilgiyi cehaletten (dini, onu çökertmeyi amaçlayan şeylerden) ve kutsalı dünyevilikten (dini, onun dışında kalan şeylerden) durmadan ayırt etmeye yönelik sonu gelmez bir ihtiyaç olduğu konusunda Ortaçağ Kilisesinin kanaati kesindi. Bu ayrımlara karar vermede nihai ölçü ise ibadet edenin kanaati değil, otoriter söylemler, yani Kilise öğretisi ve pratikleriydi.<sup>22</sup> Reform dönemi önce-

<sup>20</sup> Nitekim, Cyprian şöyle diyor: “Kilise’nin bu birliğini kabul etmeyen, kendisinin imanından emin midir? Kilise’ye nispet eden ve direnen biri, Kilise’nin içinde olduğundan emin midir? Nitekim, aynı öğretime sahip olarak birlik sakramentini tesis eden kutsal Havari Pavlus şöyle buyuruyor; ‘Tek bir beden, tek bir Ruh, heveslerimizin tek bir muradı, tek bir Rab, tek bir iman, tek bir vafiz, tek bir Tanrı vardır.’ Bu birliğe sağlam bir şekilde yapışmamız ve onu savunmamız gerekiyor; özellikle de Kilise’yi yöneten piskoposlar olarak umarım bizzat piskoposluğun da bir ve bölünmez olduğunu ispatlarız. Kimsenin din kardeşlerimizi yalanlarla aldatmasına izin vermeyelim; kimsenin imanımızın hakikatini imansızca günahlarla yozlaştırmasına izin vermeyelim” (aktaran Bettenson 1956, 264.)

<sup>21</sup> Kilise, otoritesini kullanarak Hıristiyanlık uygulamalarını öyle bir yorumluyordu ki daima Kilise’nin dinen hak olduğu sonucunu çıkarıyordu. Bu bağlamda; ilk başlarda, bir işe “gayri ihtiyari” karışan yanlışlar da dahil olmak üzere (*simoniaca haeris*), her türden yanlış ifade eden *heresi* sözcüğünün, modernliğe özgü anlamını (Katolik kilisesinin tanımladığı bir doktrinine dönük inkar ve şüphenin ikrarı) ancak onaltıncı yüzyılın metodolojik tartışmaları sırasında kazanmış olması ilginç bir noktadır (Chenu 1968, 276).

<sup>22</sup> Ortaçağlarda manastır disiplini dindarlığın esas temeliydi. Knowles’in (1963, 3) anlattığına göre, aşağı yukarı altıncı yüzyıldan on ikinci yüzyıla kadar “Aziz Benedict’in Rule’unu esas alan manastır yaşamı her yerde bir norm haline gelmiş ve Batı Kilisesinin manevi, entelektüel, ayinsel ve *apostolic* hayatında zaman zaman muazzam bir etkide bulunmuştu. . . . söz konusu ülkelerde mevcut olan tek dinsel yaşam biçimi manastır yaşamıydı ve tek manastır kural kitabı da Aziz Benedict’in Kural’ıydı.” Demek ki bu dönem boyunca, *dindar* terimi hadizatında münhasıran manastır cemaatleri içinde yaşayanları kastediyordu;

sinde dinsellik ile din dışılık arasındaki sınır birkaç kez yeniden çizilmiş, ancak Kilisenin resmi otoritesi daima egemen kalmıştı. Sonraki yüzyıllarda, modern bilim, modern üretim ve modern devletin zafer kazanıp yükselişiyle beraber, dinselliği sekülerlikten ayırmaya dönük bir ihtiyaç olduğuna kanaat getiren kilise de dinin ağırlığını giderek tekil bir inananın haletiruhiye ve motivasyonuna kaydıracaktı. Bu dönemde (zihinsel ve sosyal) disiplin, dinsel alanı adım adım terk edecek, yerini “inanç”, “vicdan” ve “duyarlık”a bırakacaktı.<sup>23</sup> *Yine de, dinin ne olduğunu söyleyecek bir kurama ihtiyaç duyulacaktı.*

### Erken Modernliğin Avrupa’sında Dinin İnşası

Roma Katolik kilisesinin birlik ve otoritesinin parçalanması ve Avrupa prensliklerini dağıtan din savaşlarının ardından, on yedinci yüzyılda dinin evrensel bir tanımını yapmaya yönelik ilk girişimler görülmeye başladı. Bu tanımlama tarihinin önemli bir adımı da Herbert’in *De veritate*’siydi. Willey’e göre “Lord Herbert’in”, Baxter, Cramwell veya Jeremy Taylor gibi kişilerle arasındaki temel fark, amentüyü mümkün olan asgari sayıda esasa indirgemekle yetinmeyip, Hıristiyanlığın da ötesine geçerek bütün insanların insan olarak evrensel onayını hak eden bir inancı formüleştirmek-

---

sonraları manastır dışı tarikatların oluşmasıyla, terim, Kilisenin sıradan üyelerinden farklı olarak ömür boyu adanma andı içeren herkes için kullanılabilir oldu (Southern 1970, 214). On ikinci yüzyıldan itibaren dinsel disiplinin toplumun ruhani olmayan (*lay*) kesimlerine yayılması ve eşzamanlı olarak da dönüşmesi (Chenu 1968), Kilise otoritesinin önceye göre daha umumi, daha kompleks, ve daha çelişkili bir hale gelmesine katkıda bulundu -kavram ve pratik olarak halk dini (*lay religion*) de bu gelişmeden nasibini alarak biçimlendi.

<sup>23</sup> Disiplinin yerini kişisel inancın alması, Viktorya dönemi antropolog ve Kitab-ı Mukaddes araştırmacılarından Robertson Smith’i, bilimsel tarihyazımı çağına dair şöyle konuşabilmesini mümkün kılmıştır: “bundan sonra savunmamız gereken şey, ilahiyatın ulaştığı sonuçlar değil, ilahiyatı önceleyen bir şey olacak. Hıristiyanı bilgimizi değil, Hıristiyanı imanımızı savunmamız gerekecek.” (1912, 110). Artık, Hıristiyan inancının Kitab-ı Mukaddes’le kurduğu ilişkide onu ilahi bir vahiy olarak değil, “ilahî vahyin kaydı (*record*) olarak -Tanrı’nın kendini insanlığa gösterdiği (*reveal*) tarihsel olguların kaydı olarak” (1912, 123) görmesi umuluyordu. Bu nedenle, tarih yorumunun ilkeleri tam olarak Hıristiyanı bir mahiyet taşımayacak, yalnızca bu yorumun hizmet ettiği inançlar bu mahiyette olacaktır.



sidir. Unutulmamalıdır ki yalnızca kirli paganları\* dışarıda bırakan, yarı-hoşgörülen Yahudilere yer veren Hıristiyan âleminin, kendini dünya diye resmettiği eski basit durum bir daha dönme üzere sona ermiştir. Çünkü, keşifler ve ticaret insan ufkunu genişletmiştir; nitekim birçok yazarı okuduğumuzda görüyoruz ki, tam bilinmemekle beraber, Doğu'daki dinler Avrupalı bilincin sınırlarını zorlamaya başlamaktadır. İşte, bu dinlere yönelik öncü bir ilgi ve Rönesans bilim adamlarının antik çağ mitolojilere dönük klasik uğraşdır ki Lord Herbert'i ortak bir payda aramaya ve böylece, ummuş olduğu üzere, on yedinci yüzyıl tartışmaları için elzem olan bir uzlaşma (*eirenicon*) sağlamaya sevk etmiştir (1934, 114).

Böylece, sonraları her toplumda varolduğu söylenen ve - inançlar (yüce bir güce dair), pratikler (düzenli ibadetler) ve ahlak (bu hayattan sonra verilecek ödül ve cezaya dayanan davranış kuralları) açısından- Doğal Din şeklinde formüleleştirilen bir olgunun kalıcı bir tanımını yapmış oluyordu Herbert.<sup>24</sup> İnanca yapılan bu vurgu, bundan böyle dinin, inananlarca tasdik edilen bir önermeler kümesi olarak anlaşılabilceği, dolayısıyla hem farklı dinler arasında hem de din ve doğal bilimler arasında hüküm verme ve karşılaştırma yapmanın mümkün olacağı anlamına geliyordu (Harrison 1990).

\* Orijinal metinde *paynim* olarak geçen bu sözcük putperestleri ve o dönemde bilhassa Müslümanları kastetmekteydi, ç.n.

<sup>24</sup> Hıristiyan misyonerleri kendilerini kültürel olarak yabancı topraklarda buldukları zaman, "din"i tanımlama meselesi, ciddi kuramsal sorunlara dair ve pratik ehemmiyeti olan bir mesele haline geldi. Örneğin, "Cizvitler, Çin'de atalara saygı duymanın dinsel değil toplumsal bir eylem olduğunu, eğer dinsel bile Katoliklerin ölüler için yaptığı dualardan pek farklı olmadığını ileri sürdüler. Hıristiyanlığın Çinlilerce ne bir tebdil ne de yeni bir din olarak görülmemesini ve fakat en güzel arzularının gerçekleşmesi olarak görülmesini umuyorlardı. Öte yandan muhaliflerinin gözünde, Cizvitlerin yaptığı gevşeklikten başka bir şey değildi. 1631'de, İspanyol hakimiyetindeki Manila'dan Pekin'e (Portekiz bakış açısından illegal olarak) giden bir Fransisken ve bir Dominikan, Çince Cizvit ilmihalinin *mass* sözcüğünü tercüme etmek için, Çinlilerin atalara tapınmaya verdiği isim olan *tsi* harfini kullandığını fark ettiler. Bir gece gizlice böyle bir ayine gidip Çinli katılımcıları gözlemlədiler ve şoka uğradılar. Ve böylece, doğu misyonlarını yüzyıldan fazladır uğraştıran, 'ritüel' üzerine münakaşalar başlamış oldu" (Chadwick 1964, 338).

Kutsal kitap (ilahi olarak üretilmiş/yorumlanmış bir metin) anlayışı dinlerin bu “ortak payda”sının esaslarından olmamıştı; çünkü Hıristiyanlar ticaret ve sömürgecilik sayesinde yazısız toplumlardan da haberdardı. Ancak bu durumun daha önemli bir nedenini Tanrı'nın sözlerinden Tanrı'nın eserlerine doğru gerçekleşen bir odak kaymasında aramak gerekir. “Doğa” on yedinci yüzyılda ilahi yazının asıl alanı ve yalnızca beşer dilinde yazılmış bütün kutsal metinlerin (Eski Ahit ve Yeni Ahit) hakikati açısından başvurulacak tartışmasız bir otorite olmuştu. Nitekim: Locke'un *The Reasonableness of Christianity* (Hıristiyanlığın Makuliyeti) kitabı, Hıristiyanlık öğretisini, Eski Ahit'te geliştiği haber verilen Mesih olarak İsa'ya inanmak şeklinde en küçük ortak paydaya indirgeyerek yeni bir Hıristiyanlık versiyonunu popülerleştirdi. Bu indirgenmiş amentü bile Doğal Dinin ve Doğal Bilim Dininin ölçülerine vurulmak durumundaydı çünkü Vahyin kendini yalnızca Locke'un ölçülerine göre haklı çıkarması yetmiyor, ayrıca, kendini Doğal Dinin yeniden neşredilmesi olarak takdim etmesi gerekiyordu. Nitekim, Tanrı'nın Sözü, yaratılmış evrende sergilenen eserlerine göre bir süre ikincil bir konumda yer aldı. Çünkü, eserlerin tanıklığı evrensel ve her zaman her yerde iken Vahyin tanıklığı ölü dillerde yazılmış kutsal kitaplarla kayıtlıydı ve bu kitaplar kendini Hıristiyan addedenler arasında bile farklı yorumlanıyordu, üstelik, bu kitaplar ilim ve medeniyet merkezlerinden izleri çoktan silinmiş, çok eski zaman ve mekanlarda olmuş uzak olaylara dairdi. (Sykes 1975, 195-96)

Böylece, Doğal Din yalnızca evrensel bir fenomen haline gelmekle kalmıyor, aynı zamanda yeni oluşan doğa biliminin alanı ile hem sınırları çiziliyor hem de onu destekleyici bir mahiyet kazanıyordu. Bu bağlamda, bir şeyi vurgulamakta yarar var: Sözü ettiğimiz bu Doğal Din düşüncesi dinsel inanç, deneyim ve pratiğe dair modern anlayışın oluşumu açısından oldukça önemli bir adımdı ve Hıristiyan ilahiyatının özgül problemlerine cevaben belli bir tarihsel kavşakta geliştirilmişti.

1795'e gelindiğinde, Kant'ın, tezahürlerinden ayrıştırılabilen

ve bütünüyle özcüleştirilmiş bir din düşüncesi üretmesi mümkün olmuştur: “Kuşkusuz, farklı tarihsel *itikatlar* olabilir” diye yazıyordu, ne var ki bunlar bizatihi dinle ilgili değil, dinin ilerlemesi için kullanılan vasıtalarındaki değişikliklerle ilgilidir, dolayısıyla da tarihsel araştırmanın ilgi alanına girer. Bu yüzden çok çeşitli dinsel *kitaplar* olabilir (Zend-Avesta, Vedalar, Kuran vs.). Öte yandan, tüm insanlar ve tüm zamanlar için geçerli olan tek *bir din* olabilir. Demek ki farklı itikatlara dinin vasıtaları olmanın ötesinde bir şey gözüyle bakmak mümkün değildir; bunlar arızidir, dolayısıyla zamana ve mekana göre değişiklik gösterir. (Kant 1991, 114)

Bu aşamadan itibaren, tarihsel itikatları aşağı ve yüksek dinler olarak sınıflandırmak on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl filozof, ilahiyatçı, misyoner ve antropologları arasında giderek popülerleşen bir seçenek haline geldi. Herhangi bir din formuna sahip olmayan bir kabilenin yeryüzünde varolup olmadığı sorusu sıkça gündeme getiriliyor,<sup>25</sup> fakat bu soru, dinin özünü etkilemeyen empirik bir mesele olarak görülüyordu.

Demek ki, bugün antropologlara aşikar görünen mevzular olarak; dinin özsel olarak genel düzen fikirleriyle ilintili (ritüel ve/veya doktrinde ifadesini bulan) sembolik anlamlara dair bir mesele olduğu; ortak işlevlere/özelliklere sahip olduğu; ayrıca, kendi özgül tarihsel veya kültürel formlarından herhangi biriyle karıştırılmaması gerektiği yolundaki bakış açısı aslında özgül bir Hıristiyanlık tarihinden neşet etmiştir. Din, özgül iktidar ve bilgi süreçlerine dair bir eylem ilkeleri kümesiyken, bir soyutlama ve evrenselleştirme ameliyesine uğramıştır.<sup>26</sup> Bu süreci incelediğimizde gördüklerimiz yalnızca dinsel hoşgörü artışından ve haliyle yeni bir bilimsel keşiften ibaret değildir; aynı zamanda, bir kavramın ve bir dizi pratiğin geçirdiği dönüşüme de tanık olmaktadır. Bu dönüşüm ise bizzat modern iktidar ve bilgi manzarasında gerçekleşen daha büyük bir değişimin parçasıdır. Bu değişimin içinde

<sup>25</sup> Örneğin, Tylor’un *Primitive Culture*’ında 2. Kısım’da yer alan “Animism” bölümü.

<sup>26</sup> On sekizinci yüzyılda, özgüllüğün kamusal dinsel söylemden tedricen çıkarılışının aşamalarını ayrıntılı bir şekilde betimleyen bir kaynak için bkz. Gay 1973.

yeni bir devlet türü, yeni bir bilim türü, yeni bir hukuki ve ahlaki özne yer alır. Bu dönüşümü anlamak için, ilahiyatın muğlaklaştırmak eğiliminde olduğu bir hususu açık ve net ayırt etmek gerekir: olayların (sözceler, pratikler, istidatlar) oluşumu başka bir düzeydir, bu olaylara anlam veren ve bu anlamı da somut kurumlarda cisimlendiren yetkilendirme süreçleri daha başka.

### **Anlam Olarak Din ve Dinsel Anlamlar**

Geertz'in din mütalaasının bu noktasındaki sorun, iki farklı söylem düzeyini (istidat doğuran semboller ile bu istidatlara ait kavramı kozmik bir çerçeveye yerleştiren semboller) eşitlemekten ibaret değildir. İsteyerek değilse bile, kendisinin aynı zamanda ilahiyatın bakış açısını kullandığı anlaşılıyor. Bu handikabın sebebi ise inşa edilme süreçlerine bakmaksızın, anlamın önceliğinde ısrar etmesi. "Bir din, gerçekliğin temel doğasına dair muğlak, sığ ve genellikle de çarpık şeyler bildirebilir," diye yazıyor, "ancak bir din eğer tevarüs edilen pratikler ve ahlakçılık olarak adlandırdığımız geleneksel hissiyatlar derlemesinden öte bir şey olacaksa, öyle ya da böyle bir şey bildirmek zorundadır" (1973, 98-99).

Bildirme zorunluluğu masum ve makul görünüyor fakat aslında bu zorunluluk sayesinde Asya, Afrika ve Latin Amerika'daki Avrupalı misyonerlerin çalışmaları başta olmak üzere, bütün bir Hıristiyanlaştırma sahası tarihsel olarak kapı aralanmıştır. Tevarüs edilen pratiklerin *gerçekliğin temel doğasına dair bir şey bildirmek* zorunda olduğu, dolayısıyla da düpedüz manasız olmayan bu pratikler için daima belli anlamların münasip görülebileceğini düşünmek, bu pratiklerin "din"e ait olup olmadığını belirlemenin birinci koşuludur. Böylelikle, Hıristiyanlaşmamış insanlar; genellikle ya pratikleri bir şey bildirmeyenler diye görülür ve bu durumda pratiklerine belli anlamlar atfedilir (bu da pratikleri yakıştırmalara açık kılar); ya da pratikleri (muhtemelen muğlak, sığ ve genellikle de çarpık) şeyler bildirenler olarak görülür, dolayısıyla bu bildirimler ciddiye alınmaz. Durumların birinde, din kuramı, ötekilere ait suskun ritüel hiyeroglifleri okumak, ötekilerin pratikleri metin olarak indirgemek için elzemdir. Öbür durumda ise, din

kuramı, pratiklerin kozmolojik sözcülerinin geçerliliğini yargılamak için esastır. Ancak ne olursa olsun, daima, gözlemlenen pratiklerin, işitilen sözcülerin, yazılı sözcüklerin ötesinde bir şeyler olmalıdır. Arka plana erişip onu gün yüzüne çıkarma görevi ise bunlara anlam veren din kuramına verilmektedir.<sup>27</sup>

Demek ki Geertz dinsel kuram ile pratik arasında bir ilişki kurarken haklı; fakat bunu bizatihi bilişsel bir ilişki, mücerret/bedensiz (*disembodied*) bir zihnin Arşimet noktasından yapabileceği din tanımının bir aracı olarak görmekte yanılmaktadır. Din kuramı ve din pratiği arasındaki ilişki bir müdahale -dini, dünyada (zihinde değil) tanımsal söylemler üzerinden inşa etme, hakiki

<sup>27</sup> Hıristiyan ilahiyatının olay temsilini anlama dönüştürme biçimi, Auerbach'ın Batı edebiyatında gerçekliğin temsil edilme biçimleri hakkında kaleme alınmış klasik eserinde çözümlenmiş ve şu pasajda kısaca özetlenmiştir: "Kutsal yazıların tüm içeriği, söylenen şeyi duyumsal zemininden oldukça öteye taşıyan tefsiri bir bağlama yerleştirilir, bu bağlamda okuyucu yahut dinleyicinin dikkatini duyumsal olaydan bu olayın anlamına çevirmesi istenirdi. Bu yaklaşımın doğurabileceği tehlike, anlam yoğunluğu altında olayların görsel unsurunun silinebilmesidir. Durumu anlatacak bir örnek verelim: Tanrı'nın ilk kadın olan Havva'yı Adem uyurken onun kaburga kemiğinden yaratması adeta seyirlik (*dramatic*) bir olaydır; bir askerın, çarımha ölmüş bir vaziyette olan İsa'nın yan tarafını deşmesiyle kan ve suyun akması da öyle. Halbuki, bu iki olay arasında tefsiri bir ilişki kuran bir doktrine göre, Adem'in uyuması Mesih'in ölüm uykusunun mecazıdır, Adem'in yan tarafındaki yaradan insanlığın ilk cismani annesi Havva'nın doğması gibi Mesih'in yan tarafındaki yaradan da insanlığın ruhani annesi olan Kilise doğmuştur (kan ve su kutsal sembollerdir) -böylece, mecazi anlam karşısında duyumsal olay sönükleşir. Dinleyici yahut okuyucunun algısına hitabeden şey duyumsal bir intiba kadar zayıflamış ve dikkat tamamen anlam bağlamına yönelmiştir. Mukayese amacıyla, Greko-Romen gerçekçi temsil örneklerine baktığımızda, her ne kadar ciddiyeti daha hafif, sorunlarla dolu ve tarihsel akış anlayışı olarak kat be kat daha sınırlı kalsalar da, duyumsal içerikleriyle tam bir bütünlük içinde olduklarını görürüz. Onlar, duyumsal görünüş ile anlam arasındaki antagonizmadan habersizdirler; halbuki bu antagonizma Hıristiyanlığın ilk dönem, esasen her dönem gerçeklik görüşüne sirayet etmiştir" (1953, 48-49). Auerbach'ın devamen gösterdiği üzere, ortaçağın sonlarındaki Hıristiyanı nazariye, gündelik hayat temsillerine tipik mecazi anlamlar ve dolayısıyla özgün dinsel deneyim türleri yüklemiştir. Auerbach'ın kullanımında, mecazi yorum sembolizmle eşanlamlı değildir. İkincisi daha çok alegoriye yakındır; sembol, sembolleştirilen nesnenin yerine ikame edilir. Mecazi yorumda ise bir olayın temsili (Adem'in uyuması) başka bir olayın temsiliyle (Mesih'in ölümü) sarahate kavuşturulur, yani, onun anlamı olur. İkinci temsil, ilk temsili açığa çıkartır (Auerbach'ın aktardığına göre, kullanılan teknik terim *figuram implire* idi) -onda örtük olarak mevcuttur.

anlam yorumunda bulunma, belli sözce ve pratikleri içerirken diğerlerini dışlama- meselesidir. Buradan mükerrer sorumuza geçsek: Kuramsal söylem gerçekte dini nasıl tanımlamaktadır? Hakiki sözce ve pratiklerin taklidi yahut yasaklanması yahut da yetkilendirilmesi yolunda bir talep olarak bu söylemin etkin bir biçimde iş görebileceği tarihsel koşullar nelerdir? İktidar, dini nasıl yaratmaktadır?

Bir pratiğin din sayılabilmesi için ne tür bildirimler ve anlamlarla özdeşleştirilmesi gerekir? Geertz'e kalırsa, bütün insanlarda genel bir varoluş düzenine dair köklü bir ihtiyaç olması nedeniyle dinsel semboller bu ihtiyacı gidermek üzere iş görmektedir. Demek ki insanlara derin bir düzensizlik korkusu hakimdir. "İnsan en az üç noktada, kaosla -yalnızca yorumlardan değil, *yorumlanabilirlikten* de mahrum olaylar kargaşasıyla- karşı karşıya kalma tehdidi altındadır: çözümsel yeteneklerinin sınırında, tahammül gücünün sınırında, manevi kavrayışının sınırında" (1973, 100). Bu noktaların her birinde (zihinsel, fiziksel ve manevi) algılanan tehditleri karşılayıp düzenlemek dinsel sembollerin işlevidir: "düzenleme aşamalarının her birindeki anlam sorunu ... bir yandan, insanlar arasında cehaletin, acının ve adaletsizliğin kaçınılmazlığını bildirme, veya en azından gerçekliğini takdir etme; diğer yandan bunların dünyanın tamamının özelliği olduğunu yadsıma meselesidir. İşte hem bildirme hem yadsıma olgusu dinsel sembolizm üzerinden gerçekleşmektedir; yani, insanın varlık alanını, içinde insanın sükûn bulduğuna inanılan daha büyük bir varlık alanıyla irtibatlandıran bir sembolizm." (1973, 108).

Dikkat edilirse, muhakeme zemini burada bir kaymaya uğramıştır: Dinin, gerçekliğin doğası hakkında (muğlak, sığ ve genellikle çarpık da olsa) bir şey bildirmek durumunda olduğu şeklinde bir iddia bir kenara bırakılmış; dinin en nihayetinde düzensizlik sorununa karşı pozitif bir tutum takınma meselesi olduğu, ayrıca, bir bütün olarak dünyanın öyle ya da böyle açıklanabilir, gerekçelendirilebilir ve çekilebilir olduğunu bildirme meselesi olduğu

şeklinde ılımlı bir görüşe geçilmiştir.<sup>28</sup> Din hakkındaki bu mutedil görüş (ilk dönem Hıristiyan Babalarını yahut ortaçağ kilise adamları görse dehşete düşerdi)<sup>29</sup> Aydınlanma-sonrası toplumunda Hıristiyanlığın varolmasına müsaade edilen tek meşru alanın ürünüdür; bireysel *inanç* hakkı: insanlık durumu cehalet, acı ve adaletsizliklerle doludur ve dinsel semboller bu gerçekle olumlu biçimde uzlaşmaya hizmet eden bir araçtır. Sonuç olarak, bu görüş prensipte bu işlevi gören her felsefeyi (on dokuzuncu yüzyıl rasyonalistlerini kızdıracak biçimde) din statüsünde görece veya dini, (modern Hıristiyanları kızdıracak biçimde) insanlık durumunu kabullenmenin daha ilkel, daha ham bir biçimi olarak düşünmeyi mümkün kılacaktır. Her iki durumda da dinin evrensel olarak bir inanç işlevi ifa ettiği yolundaki önerme, disiplinli bir bilgi ve kişisel disiplin üretme sahası olarak dinin modern sanayi toplumu içinde ne kadar marjinalleştiğinin göstergesidir. Bu hale gelmiş bir din, Marx'ın ideoloji olarak din kavrayışını anımsatmaktadır: gerçekliğin bilincinden farklı olarak; üretim ilişkilerinin dışında kalan, bir bilgi üretmeyen fakat hem ezilenlerin ıstırabını ifade eden hem de sahte bir avuntu olan bir bilinç hali.

Oysa ele avuca gelmez dinsel anlam meselesi hakkında Geertz'in söyleyecek çok şeyi var: dinsel semboller genel bir varoluş düzeni kavrayışı formülleştirmekle kalmaz, aynı zamanda, bu kavrayışları bir gerçeklik aurasına da bürür. Bunun ise "inancın açmazı" olduğu belirtilmektedir. Dinsel inanç daima "otoritenin önceden kabulü"nü içerir ve bu da deneyimi dönüştürür: "Kafa karışıklığı, acı ve manevi paradoksun -Anlam Probleminin- varlığı insanı tanrılara, şeytanlara, ruhlara, totemik kurallara ya da yamyamlığın manevi yararına inanmaya sevk eder. Fakat bu problem

<sup>28</sup> Krş. Douglas (1975,76): "Dinsiz bir kişi, bazı tür açıklamalar olmaksızın da halinden memnun olan yahut toplumsal düzeni geçerli kılacak birleştirici bir ilke olmaksızın da toplumda hareket etmektan memnun olan kişidir."

<sup>29</sup> Javols'un beşinci yüzyıldaki piskoposu Hıristiyanlığı Auvergne'ye yaydığı vakit, köylülerin "bir bataklık kenarında sunularla üç günlük bir festival kutladıklarını görüp 'Nulla est religio in stagno' dedi: bataklıkta din olmaz." (Brown 1981, 125). Ortaçağ Hıristiyanları için din evrensel bir fenomen değildi: din, üzerinde hakikatin üretildiği bir alandı ve onlar için açıktı ki hakikat evrensel olarak üretilmemekteydi.

inançların dayandığı temel değil, onların en önemli uygulama sahasıdır” (1973, 109). Görüldüğü kadarıyla, dinsel inanç burada kafa karışıklığı, acı ve manevi paradokslar üreten dünyasal koşullardan ayrı düşünülmektedir, üstelik de bu inanç en temelde onlarla uzlaşmanın bir yolu sayılmışken. Kuşkusuz, hem mantıksal hem de tarihsel gerekçelere dayanarak, bunun hatalı bir görüş olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü inancın nesnesinde meydana gelen değişimler inancın kendisini de değiştirir. Dünya değiştikçe inancın nesnelere de değişmektedir, bu dünyanın bir parçası olan kafa karışıklığı ve manevi paradoksun özgül biçimleri de. Günümüzde bir Hıristiyan’ın Tanrı, ahiret ve kainat hakkında inandıkları bin yıl önce inandıklarından farklıdır -tıpkı günümüzde cehalet, acı ve adaletsizliğe tepki gösterme biçiminin o zamankinden farklı olması gibi. Ortaçağda acının, Mesih’in çektiği acıya iştirak etmek olarak yüceltilmesi ile modern Katoliklikte acının, Esenlik Getiren Mesih (*Christ the Healer*), savaşıp alt edilmesi gereken bir kötülük olarak algılanması taban tabana zıttır. Bu farklılığın, Batı toplumunun Aydınlanma sonrasında uğradığı sekülerleşmeyle ve bu toplumun yetkilendirmekte olduğu maneviyat diliyle ilgili olduğu aşikârdır.<sup>30</sup>

Geertz’in, din kavramının merkezine yerleştirdiği dinsel inanç anlayışı, dünyada eylem inşa eden bir şey olarak değil, bir zihin durumu olarak inancın önemini vurguladığı kadarıyla özelleştirilmiş Hıristiyanı bir inançtır: “Dinsel bakış açısı’ diye adlandırabileceğimiz şeyin altında yatan temel aksiyom her yerde aynıdır: bilmek için inanmak gerekir” (1973, 110). Bilginin, ya Hıristiyanlık-dışı bir gündelik yaşamdan veya dindışı bir bilimden köken aldığı modern dünyada, Hıristiyan apolojizmi, inancı bilgi sürecinin

---

<sup>30</sup> Çağdaş bir ilahiyatçı bu durumun iyi bir örneği: “Seküler meydan okuma, hayatın bir çok veçhesini dinsel alandan ayırmasına karşın, daha sağlam ve yorumsamacı bir denge getirmektedir: anlaşılması bazen güç olsa da, doğal fenomenlerin illeti ve kökeni, bilinebilen ve bilinmesi gereken belli bazı süreçlerdir. O halde, ıstırapın anlamına dair bu bilişsel çözümlenmeye girişip ıstırapı kırmak ve yenmek insanın görevidir. Üçüncü bin yılın eşliğinde insanlığın ve inananın çağdaş durumu kuşkusuz her zamankinden daha erişkin, daha olgun ve insanın ıstırap çekmesi sorununa yeni bir şekilde yaklaşmaya daha elverişlidir” (Autiero 1987, 124).



sonucu olarak değil, bilginin bir önkoşulu olarak görme eğilimindedir. Ancak, burada vaat edilen bilgi, toplumsal hayatın bilgisi olarak bir geçerliliğe sahip olmadığı gibi (hakkaniyetli olmak gerekirse, Geertz de geçerli olduğunu söylememektedir), doğa bilimlerinin koşul olarak koyduğu amaçların sistematik bilgisi olarak da hiçbir geçerliliği yoktur. Hıristiyan apolojizminin iddiası, pratiğe dair bir bilgi külliyatına dair değil; bir zihin durumuna, bir itimnan duygusuna dairdir. Halbuki inanç ve bilgiyi ayrı yerlere koymak, sözgelimi, on ikinci yüzyıldaki bilgili dindar Hıristiyanlarca kabul edilen bir aksiyom değildi, çünkü onlar için bilgi ve inanç o kadar da ayrı şeyler değildi. Bilakis, o zamanki Hıristiyan inancı bilgi üzerine kuruluydu -ilahiyat doktrini bilgisi, Kilise hukuku ve Kilise mahkemeleri bilgisi, ruhban özgürlüğünün ayrıntılarına dair bilgi, Kilise makamının (ruhlar, bedenler ve mallar üzerindeki) iktidarına dair bilgi, günah çıkarmanın önkoşulları ve sonuçlarına dair bilgi, dinsel tarikatlara dair kuralların bilgisi, türbelerin yerleri ve erdemlerine dair bilgi, azizlerin hayatlarına dair bilgi vesaire. Bu tür (dinsel) bilgilerin tamamına vâkıf olmak olağan toplumsal hayatın bir önkoşulu, (pratikte ve söylemde somutlaşan) inanç ise -ister dinsel ve seküler bürokrasi erbabı, isterse sıradan halk için toplumsal hayatı etkili bir biçimde yürütebilmenin bir önkoşuluydu. Bu nedenle, onların inançlarının sahip olduğu biçim, esneklik ve işlev ile çağımızdaki inancın biçim, esneklik ve işlevi bütünüyle farklıdır -aynı durum şüphe ve inançsızlıklar konusunda da geçerli.

İnancın, her dinin karakteristiği olan, ayırt edici bir zihin durumu olduğu yolundaki varsayım çağdaş araştırmacıların eleştirilerine hedef olmuştur. Nitekim, Needham (1972) ilginç bir yaklaşımdan hareketle, inancın hiçbir yerde ayrı bir bilinç durumu olmadığını, ayrıca, toplumsal yaşamın yürütülebilmesi için de zorunlu bir kurum olmadığını ileri sürmüştür. Southwold (1979) onunla taban tabana zıt bir görüş ortaya koymuştur; ona göre, inanç meseleleri herhalde ayırt edici zihinsel durumlara dair ve her toplumu ilgilendiren meselelerdir, çünkü "inanmak" daima bir inanan ile bir önerme arasındaki bir ilişkiye, onun üzerinden de,

inanan ile gerçeklik arasındaki bir ilişkiyi imler. Haré (1981, 82) ise Needham'ı hedef alan bir eleştirisinde, daha doyurucu bir savunma geliştirerek şöyle demiştir; "inanç elbette bir zihin durumu ve yerleşmiş bir istidattır, ancak, bunlara sahip olmak için belli türden kurum ve pratiklere sahip olmak gerekir."

Kısacası, Geertz'in "dinsel perspektif" dediği şeyin altında yatan "temel aksiyom"un her yerde aynı *olmadığını* iddia etmek pek de mantıksız değil kanımca. İnancı; hakiki dine ait, dile getirilebilen içsel bir durum olarak saptama, yeşertme ve ölçme çabası Hıristiyan kilisesinin olmuştur.<sup>31</sup>

### **Perspektif Olarak Din**

Geertz'in istihdam ettiği fenomenolojik lügatçe, iki ilginç soru uyandırmaktadır. Bunlardan biri söz konusu lügatçenin tutarlılığına, diğeryse modern bilişselci bir din nosyonuna uygunluğuna dairdir. Kanaatimce, bu lügatçe kuramsal açıdan tutarsız olmakla birlikte, modern toplumdaki kişiselleştirilmiş din kavramıyla son derece uyum içindedir.

Nitekim, makalede denilmektedir ki, "dinsel bakış açısı" varolan çeşitli bakış açılarından -sağduyu, bilim, estetik- biridir ve kimi bakımlardan onlardan ayrılır. *Sağduyu* perspektifinden farklılaşır çünkü "gündelik hayatın gerçekliğinden öteye, onları düzelter ve bütünleyen daha üst bir gerçekliğe geçer, tanımlayıcı özelliği ise bu üst gerçekliğe göre davranmak değil, onu benimsemek ve ona iman etmektir." *Bilimsel* perspektife de benzemez çünkü "gündelik hayatın gerçekliğine yönelik sorgulaması, verili dünyayı ihtimale dayalı bir hipotezler sarmalına ayırıştırarak kurumsallaşmış bir şüphecilik üzerinden değil, daha üst ve hipotetik olmayan hakikatler üzerinden yürür." *Estetik* perspektiften de farklıdır çünkü "olgusallık meselesinden tamamen koparak kasten bir imaj ve yanılısma havası yaratmak yerine, olgusallıkla ilgisini derinleştirir ve mutlak bir fiiliyat aurası yaratmaya çalışır" (1973, 112). Başka

---

<sup>31</sup> Bu sürecin bir yönünü betimleme gayesiyle yaptığım bir çalışma için bkz. Asad 1986b.

bir deyişle, dinsel perspektif tamamen rasyonel bir bakış açısı değilse bile, irrasyonel de değildir.

Sağduyu, bilim ve estetiğin mahiyetiyle ilgili bu özete itiraz etmek pek de zor olmasa gerek.<sup>32</sup> Fakat benim asıl vurgulamak istediğim nokta şu; *perspektif* terimini modern toplumda bilim ve din için aynı şekilde kullandığımızda, terimin taşıdığı seçmelilik çağrışımı kesinlikle insanı yanılığa sevk etmektedir: çünkü özsel olarak, günümüzde din, bilimin tabi olmadığı bir seçmeliliğe tabidir. Bilimsel pratik, teknik ve bilgiler dinin artık yapamaz olduğu bir biçimde toplumsal yaşamın dokularına kadar nüfuz etmekte ve hatta onları yaratmaktadır.<sup>33</sup> Bu anlamda, dinin günümüzde bir perspektif (veya Geertz'in zaman zaman kullandığı tabirle bir "tutum") olmuş *olduğu* söylenebilir, fakat bilim için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Yine bu anlamda bir bilime de geçmişin ve şimdinin her toplumunda rastladığımızı söyleyemeyiz. Birazdan Geertz'in başvurduğu perspektifizmin onu ne gibi zorluklara uğrattığını göreceğiz, fakat öncesinde, dinin sahip olduğu gerçekliği-

<sup>32</sup> Bilimi tanımlamaya dönük felsefi çabalar henüz tam bir mutabakat sağlamamıştır. Son zamanlarda Anglo-Saxon dünyada Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Hacking ve diğer bazı isimler ile Fransa'da Bachelard ve Canguilhem'in eserlerinde ve onların etrafında çeşitli argümanlar geliştirilmiştir. Önemli eğilimlerden biri de tekil, özsel bilimsel bir bilimsel yöntemin olması gerektiği varsayımına dayanan ve literatürde sınırlama sorunu olarak bilinen meseleyi çözmeye yönelik girişimlerin terk edilmiş olmasıdır. Bilim insanının "dünyanın belirliliğini ihtimale dayalı bir hipotezler sarmalına çözülmeye uğrattığı" yolundaki argüman ne kadar sorguya açıksa, onu tamamlayıcı bir argüman olan ve dinde deneyselliğe yer olmadığını öngören iddia da bir o kadar şüphelidir. Bu son iddiayı çürütecek kanıtlar bulmak için Hıristiyan çileciliğinden daha uzağa gitmeye gerek yoktur. Aynı şekilde, sanatın "olgusallık meselesinden tamamen koparak, kasten bir imaj ve yanılısava havası yaratma" meselesi olduğu yolundaki argüman da tüm yazar ve sanatçılarca aşık görülmeyecektir.

<sup>33</sup> Bazı okuyucular, benim sözünü ettiğim şeyin bilim (kuram) değil teknoloji (pratikteki uygulama) olduğunu, oysa Geertz'in yalnızca bilimden bahsettiği gibi bir düşünceye kapıldılarsa, söyleyeceğim o ki bu ikisi arasında keskin bir ayırım yapan her girişim, her ikisinin de tarihsel pratiğini aşırı basitleştirerek yanılığa düşer (krş. Muson and Robinson 1969). Vurgulamak istediğim nokta, bilim ve teknolojinin *birlikte* gerek bireysel gerekse kolektif modern hayatların yapısının temelinde yer aldığı, oysa bu durumun, en boş anlamı dışında, din için geçerli olmadığı hususudur.

koruma-mekaniği üzerine yaptığı çözümlemeyi incelememiz gerekiyor.

Dinsel sembollerin işlevleri ile ilgili önceki argümanlarına uygun olarak, şöyle yazıyor Geertz: “dinsel kavrayışların sahiciliği ve dinsel buyrukların sahiciliğine dair her nasılsa oluşan bu itminan, ritüel -yani, kutsal davranış- içinde gerçekleşir” (1973, 112). Bu cümleyi alıntıladığımız uzun pasaj, ritüeli icra edenlerin bilincinde neler olduğuna dair keyfi spekülasyonlar ile nakşetme olarak ritüel hakkında temelsiz iddialar arasında gidip geliyor. İlk bakışta, bunun içebakışçı psikoloji ile davranışçı psikolojinin tuhaf bir kombinasyonu olduğu görülüyor -oysa çok önceleri Vygotsky'nin (1978, 58-59) belirttiği üzere, bu ikisi katıyen birbiriyle tutarsız değildirler çünkü ikisi de psikolojik fenomenlerin özsel olarak çeşitli uyarıcı ortamların sonuçlarına bağlı olduğu varsayımını paylaşır.

Geertz, ritüellerin işlevini dinsel itminan oluşturmak olarak varsaymaktadır (“bu plastik oyunlarda insanlar imanlarını resmederken kazanır” [1973, 114]), fakat bunun nasıl ve niçin olduğunu hiçbir yerde açıklamamaktadır. Doğrusu bu tarz bir dinsel durumun her zaman dinsel ritüel içinde kazanılmadığını da teslim etmektedir: “Kuşkusuz, her kültürel performans dinsel bir performans değildir. Dinsel performanslar ile sanatsal olanlar, hatta siyasal olanlar arasında pratikte bir sınır çizmek pek kolay bir şey değildir, çünkü sosyal formlar gibi sembolik formlar da birden fazla amaca hizmet edebilir” (1973, 113). Ancak şu soru es geçilmektedir: Eğer dinsel olan ve dinsel olmayan perspektifler arasındaki sınır o kadar kolay çizilemiyorsa, katılımcının sembolik formları iman doğuracak biçimde almasını sağlayan/garanti eden şey nedir? Dinsel bir perspektif benimsemek üzere bir yetenek ve iradenin ritüel icrasını öncelemesi gerekmez mi? Tam da bu sebeptir ki ritüelin nasıl işlediğini anlatan basit bir etki-tepki modeli yetersizdir. Bu durumda kutsal bir icra anlamında ritüel dinsel imanın elde edildiği yer değil, imanın oynandığı (sözlük anlamıyla) erkândır. Eğer bunun nasıl gerçekleştiğini anlamak istiyorsak yalnızca kutsal performansın kendisini değil aynı zamanda mevcut bü-

tün disiplinler faaliyetler dizisini, bilgi ve pratiğin kurumsal formlarını da incelememiz gerekir çünkü buralar istidatların oluşturulduğu, ve korunduğu ve sayesinde hakikate erişme imkanlarının seçilip ayrıldığı yerlerdir -Augustin'in net bir biçimde gördüğü üzere.

Geertz'in, dinsel sembolleri evrensel, bilişsel ölçütlere göre tanımlamak suretiyle dinsel perspektifi dindışı perspektiflerden ayırt etme çabasını vurguladım. Dini; bilim, sağduyu, estetik, siyaset v.s.'den ayırma çabasından Geertz'in umduğu fayda irrasyonelite ithamlarına karşı dini savunabilmektir. Eğer dinin ayırt edici bir perspektifi (Durkheim'in tabiriyle, kendine özgü bir hakikati) varsa ve vazgeçilmez bir işlevi varsa, din haddizatında diğer perspektiflerle rekabet içinde görülemez ve bu yüzden yanlış bilinç doğurmakla suçlanamaz demektir. Öte yandan, burada kaçamaklı bir savunmaya tanık oluyoruz. Çünkü Geertz'e göre, dinsel semboller benzersiz biçimde gerçekçi görünen istidatlar yaratmaktadır. Burada, makul ölçülerde kendinden emin bir failin perspektifinden mi söz ediyor acaba, yoksa (gerçekliğin temsilleri sayesinde gerçekliğin kendisini görebilen) şüpheli bir gözlemcinin perspektifinden mi? Bu nokta hiçbir şekilde açık değildir. Hiçbir şekilde açık olmayışının sebebi ise bu tarz fenomenolojik bir yaklaşımda, dinsel deneyimin, inananların içinde yaşadığı dünyadaki bir şeyle ilişkili olup olmadığını, varsa ne derece ve ne şekilde ilişkili olduğunu anlamak için bir çıkar yol olmamasıdır. Dinsel sembolleri hayatla ilişki kurmanın koşullarından biri olarak görmeyip, kısır döngü içinde kalarak, dinsel sembolleri dinsel deneyimin (ki her deneyim gibi hakiki olmalıdır) ön koşulu saymak bu çıkmazın nedenlerinden biridir.

Geertz, makalenin sonlarına doğru dinsel perspektif ile sağduyu perspektifini ayırmak yerine bu sefer onları birleştirmeye çalışmaktadır -ve neticede yaklaşımının tamamına sirayet etmiş bir müphemlik açığa çıkmaktadır. Öncelikle Schutz'un fikirlerinde destek arayan Geertz, sağduyuya dayanan amaçların ve pratik edimlerin gündelik dünyasını tüm insanların müşterek yönü ola-

rak görür ve insan yaşamının buna dayandığını ifade eder: “Bir insan, hatta geniş insan toplulukları, estetik açıdan duyarsız, dinsel açıdan kayıtsız, formel bilimsel araştırma yürütmek açısından donanımsız olabilir, oysa büsbütün sağduyudan mahrum yaşayamaz” (1973, 119). Ardından ilave eder, “bireyler dinsel perspektif ile sağduyu perspektifi arasında salınır durur” (1973, 119). Belirttiğine göre, bu perspektifler arasındaki fark öyle mutlak ki bunları ayıran kültürel boşlukları kapatmak ancak “Kierkegaardçı sıçramalar” ile mümkün olur (1973, 120). Akabinde şu fenomenolojik çıkarsamayı yapar: “Ritüel üzerinden. . .dinsel kavrayışların belirlediği anlam çerçevesine ‘sıçramak’ suretiyle, ritüeli bitirip tekrar sağduyu dünyasına döndükten sonra, insan -ezkaza, deneyim aktarma sorunları haricinde- değişmiş olur. *İnsanın değişmesiyle, sağduyu dünyası da değişir*, çünkü şimdi insanın gözünde bu dünya, onu düzeltip tamamlayacak daha üst bir gerçekliğin cüzî bir formundan başka bir şey değildir” (1973, 122; vurgular sonradan).

Perspektif değiştirme ve dünya değiştirme hakkındaki bu tuhaf açıklama kafa karıştırıcıdır -aslına bakılırsa, bizzat Schutz’un anlatımı da öyle. Örneğin, bireyin, birinden diğerine sıçrayıp durduğu dinsel çerçeve ile sağduyu dünyasından bağımsız olup olmadığı açık değildir. Geertz’in, makalenin başında söylediklerine bakılırsa bunlar birbirinden bağımsızdır (krş. 1973, 92), ayrıca, sağduyunun her insanın hayatı açısından zorunlu olduğu yolunda söyledikleri de bu okumayı desteklemektedir. Fakat aynı zamanda perspektif değiştirmekle inananın kendisinin de değişeceği, kendisinin değişmesiyle ise sahip olduğu sağduyu dünyasının da değiştirilip düzeltileceği ileri sürülmektedir. O halde, sağduyu dünyası bireyin sıçramalarından bağımsız değildir. Öte yandan, verilen açıklamada; dinsel dünyanın bağımsız *olduğu*, çünkü inanan için özgün deneyim kaynağı olduğu, bu deneyim üzerinden de sağduyu dünyası için bir değişim kaynağı olduğu yönünde bir intiba uyandırılmaktadır. Dinsel dünyanın (yahut perspektifin) de sağduyu dünyasından etkilendiğini belirten hiçbir iddiaya rastlanmamaktadır.

Bu son mülahaza, sembolü bağımsız bir dinsel alanın sınırlarını çizen nevi şahsına münhasır bir kategori olarak alan fenomenolojik yaklaşımla uyum içindedir. Fakat mevcut bağlamda okuyucuyu bir paradoksla karşı karşıya bırakmaktadır: sağduyu dünyası her zaman herkes için ortaktır ve dinsel dünyadan farklıdır, çünkü dinsel dünya bir gruptan diğerine değişiklik gösterir, kültürün gruptan gruba değişiklik göstermesi gibi; öte yandan, dinsel dünyanın deneyimi sağduyu dünyasını etkiler ve böylece her iki dünyanın özgünlüğü de değişime uğrar ve sağduyu dünyası gruptan gruba değişmeye başlar, kültürün gruptan gruba değişmesi gibi. Bu paradoks müphem bir fenomenolojinin eseridir: gerçeklik bir yandan failin toplumsal perspektifinin hakikatle arasındaki mesafe olmakta ve yalnızca ayrıcalıklı gözlemci tarafından ölçülebilmekte; öte yandan toplumsal olarak inşa edilmiş bir dünyanın bağımsız bilgisi olmakta ve hem faile hem de gözlemciye açık olmakta, fakat gözlemciye ancak fail üzerinden açık olabilmektedir.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Geertz, 1983 makale derlemesi için yazdığı önsözde bu perspektifsel yaklaşımı terk etmek istediği izlenimi uyandırıyor: “[Sanatın] Batı-dışı bağlamlar için kullanılabilir bir kategori olup olmadığı minvalindeki tartışmalar ‘din’, ‘bilim’, ‘ideoloji’ yahut ‘hukuk’ hakkında yapılan benzer tartışmalarla kıyaslandığında bile, içinden çıkılması son derece güç bir mesele olmuştur. Aynı zamanda son derece de kısır bir mesele olmuştur. Birbiriyle kesişen bir sürü donuk hayvan resminin olduğu bir mağara duvarı, fallus biçiminde yapılmış bir tapınak kulesi, tüylü bir kalkan, hat yazısı taşıyan bir parşömen veya dövmeli bir yüzü ne diye adlandırırsanız adlandırın, hâlâ *belli bir fenomenden* bahsetmek durumundasınız. Belki buna kula takası veya Kıyamet Kitabını da eklemenin seriyi bozacağı hissi de eşlik edecektir. Mesele sanatın (yahut başka bir şeyin) evrensel olup olmadığı meselesi değil; Batı Afrika oymacılığı, Yeni Gine palmye yaprağı resmi, on beşinci yüzyıl İtalyan resim üretimi ve Fas şiir uğraşından birbirini aydınlatacak biçimde söz etmenin mümkün olup olmadığı meselesidir” (1983, 11; vurgu sonradan). Bu soruya verilmesi gereken cevap kesinlikle: evet. Elbette birbirinden ayrı şeyleri birbiriyle ilişkilendirerek konuşmaya çabalamamız gerekir, fakat öğeleri, kültürlü Batılılarca rahatlıkla sanat *fenomeninin* numuneleri olarak tanınacak şekilde bir seri inşa etmekteki maksat tam olarak nedir? Kuşkusuz herhangi bir şey herhangi başka bir şeyi aydınlatabilir. Fakat aydınlanma (tanımanın aksine) *imkanı* tam da maslahata binaen alışıldık perspektifleri ve önceden kurulmuş serileri bırakmaya bağlı değil midir? Sözelimi, Hofstadter’in muhteşem *Gödel, Escher, Bach* (1979) sıralamasını düşünelim.

## Sonuç

Bu paradokstan bir şeyler öğreneceksek, belki de Geertz'in kendinden emin bir şekilde ulaştığı şu sonucu değerlendirebiliriz: "O halde, dinin antropolojik açıdan incelenmesi iki aşamalı bir işlem gerektirir: evvela, *bizatihi dini* oluşturan sembollerde somutlaşan anlam sistemlerinin çözümlenmesi; sonra ise, bu sistemlerin toplumsal-yapısal ve psikolojik süreçlerle ilişkisinin kurulması" (1973, 125; italikler eklenmiştir). Ne kadar da makul görünen ve esasında ne kadar da yanlış bir yaklaşım. Dinsel sembolleri, sözcük analogisiyle, anlamı taşıyan araçlar diye anlayacaksak, söz konusu anlamı, içinde kullanıldığı toplumun yaşam biçiminden bağımsız olarak kurabilir miyiz? Dinsel sembolleri kutsal bir metnin ayetleri gibi düşüneceksek, doğru okumayı garanti eden toplumsal disiplinleri göz ardı ederek, ne anlama geldiklerini bilebilir miyiz? Dinsel sembolleri deneyimleri düzenleyen kavramlar olarak düşüneceksek, nasıl yetkilendirildiklerini göz ardı ederek onlar hakkında pek bir şey söyleyebilir miyiz? Dinsel semboller üzerinden deneyimlenen şeyin özünde toplumsal değil manevi dünya olduğu öne sürülse bile,<sup>35</sup> toplumsal dünyadaki koşulların bu tür bir deneyimi erişilir kılmakla hiç ilgisinin olmadığı söylenebilir mi? Din terbiyesi kavramı bütünüyle boş bir kavram mıdır?

Geertz'in önerdiği iki aşamanın tek aşamadan ibaret olduğunu belirtmek istiyorum. Dinsel semboller -iletişim, biliş, eylem yönlendirme yahut duygu ifadeleri olarak düşünülün- dindışı sembollerle olan tarihsel ilişkilerinden bağımsız olarak, başka bir deyişle, toplumsal hayata eklemlenip onu eklemlenmelerinden -ki burada emek ve iktidar her zaman büyük rol oynar- bağımsız olarak anlaşılabilirler. Burada öne sürdüğüm argümanın, dinsel sembollerin toplumsal yaşama sıkıca bağlı olduğu (dolayısıyla onunla birlikte değiştiği) veya daima egemen siyasal iktidarı desteklediği (zaman zaman da muhalif olduğu) gibi tezlerden ibaret olmadığını vurgulamak gerekiyor. Asıl maksadım, dinsel temsillerin (her temsil gibi) kendi kimlik ve hakikatlerini kazandıkları alana içkin olan



farklı pratik ve söylem türleri olduğunu vurgulamak. Burada ima edilen husus, dinsel pratik ve sözcelerin anlamlarını toplumsal olgularda aramak gerektiği değil, yalnızca şu noktadır: dinsel pratik ve sözcelerin imkanı ve sahip oldukları otoriter statü tarihsel olarak özgül disiplin ve güçlerin eseri olarak açıklanmalıdır. *Belirli* dinlerin antropolojik araştırmacıları, demek ki, bu noktadan yola çıkmalı, "din" diye tercüme ettiği kapsamlı kavramın içini bir anlamda boşaltıp yerine incelediği olgunun tarihsel kimliğine göre heterojen öğeler koymalıdır.

Son bir hatırlatma. Dikkatsiz okuyucular, bu makalenin Hıristiyanlık mütalaasında otoriter, merkezîyetçi, seçkin bir bakış açısına kaydığı ve nihayet heterodoks inananların, direnişçi köylülerin ve kilise otodoksisinin hakimiyet altına alamadığı insanların dinlerini hesaba katmadığı gibi bir sonuç çıkarabilir. Daha da kötüsü, makalenin din hakkındaki bakış açısının disipliner olmayan, gönüllülüğe dayalı, belli yerlerle sınırlı olan Hinduizm tarzı dinler hakkında söyleyecek bir şeyi olmadığı sonucunu çıkarabilir. Bu tarz bir çıkarsama yapmak bu makaleyi yanlış anlamak ve makalede Geertz'in yaptığından daha iyi bir antropolojik tanım getirme çabası görmek demektir. Oysa, amacımdan bu kadar uzak bir şey olamaz. Bu makale ortaçağlardan bugüne kadar Hıristiyanlığın uğradığı dönüşümlerin kısa bir özeti gibi duruyorsa, bunun sebebi etnografik örneklerimi keyfi olarak bir dine hasretmiş olmam değildir. Elinizdeki makale antropolojik bir din tanımına ulaşma fikrini, modern dünyayı kuran (meşru bir geçmiş ve gelecek anlayışını da içeren) belirli bir bilgi ve iktidar tarihine atfederek bu tanımlama çabasının kendisini sorunsallaştırmaktadır.<sup>36</sup>

### Referanslar

Asad, T.. 1986b. "Medieval Heresy: An Anthropological View." *Social History* 11, no. 3.

<sup>36</sup> Bu tanımlama çabalarının ardı arkası gelmiyor. Bu kervana son katılanlardan Tambiah (1990, 6) da ilgi çekici çalışmasının ilk bölümünde bir tanım öneriyor: "genel antropolojik bir bakış açısından, generic bir kavram olarak dinin ayırt edici özelliği inançta ve kainatın işlemesine dair getirdiği 'rasyonel açıklama' alanında değil; aşkınlığa dair özel bir farkındalıkta ve bu farkındalığı gerçekleştirmeye ve onun yöneltimlerine göre yaşamaya dönük sembolik iletişim edimlerinde aranmalıdır."

- Auerbach, E. 1953. *Mimesis*. Princeton: Princeton Univ. Press. Austin, J. L. 1962. *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon.
- Autiero, A. 1987. "The Interpretation of Pain: The Point of View of Catholic Theology." In *Pain: A Medical and Anthropological Challenge*, edited by J. Brihaye et al. New York: Springer-Verlag.
- Baker, D. 1972. "Vir Dei: A Secular Sanctity in The Early Tenth Century." In *Popular Belief and Practice*, edited by C. J. Cuming and D. Baker. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Bettenson, H., cd. 1956. *The Early Christian Fathers*. London: Oxford Univ. Press.
- Brown, P. 1967. *Augustine of Hippo*. London: Faber and Faber.
- Brown, P.. 1981. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. London: SCM.
- Chadwick, H. 1967. *The Early Church*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin.
- Chadwick, O. 1964. *The Reformation*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin.
- Chenu, M-D. 1968. *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: Essays on Theological Perspectives in the Latin West*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Collingwood, R. G. 1938. *The Principles of Art*. London: Oxford Univ. Press.
- Douglas, M. 1975. *Implicit Meanings*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Dumont, L. 1971. "Religion, Politics, and Society in the Individualistic Universe." *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1970*.
- Evans-Pritchard, E. E. 1956. *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon.
- Evans-Pritchard, E. E. 1965. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon.
- Finucane, R. C. 1977. *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval England*. London: Dent.
- Coulanges, Fustel de. 1873. *The Ancient City: A Study on the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome*. Boston: Lothrop, Lee and Shepherd.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. 1980. *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Geertz, C. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Harre, R. 1981. "Psychological Variety." In *Indigenous Psychologies*, edited by P. Heelas and A. Lock. London: Academic Press.
- Harrison, P. 1990. "Religion" and the Religions in the English Enlightenment. Cambridge: Cambridge University Press.
- Knowles, M. D.,. 1963. *The Monastic Order in England: 940-1216*. 2d ed. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Kroeber, A. L., and C. Kluckhohn. 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Papers of the Peabody Museum, vol. 47, no. 1. Cambridge, Mass.: Peabody Museum.
- Lienhardt, G. 1961. *Divinity and Experience*. Oxford: Clarendon.
- Luijpen, W. A. 1973. *Theology as Anthropology*. Pittsburgh: Duquesne Univ. Press.
- MacIntyre, A. 1971. *Against the Self-images of the Age*. London: Duckworth.
- McNeill, J. T., and H. M. Gamer, eds. 1938. *Medieval Handbooks of Pennine New*

- York: Columbia Univ. Press.
- McNeill, J. T. 1933. "Folk-Paganism in the Pcnitentials." *Journal of Religion* 13.
- Musson, A. E., and E. Robinson. 1969. *Science and Technology in the Industrial Revolution*. Manchester: Manchester Univ. Press.
- Needham, R. 1972. *Belief, Language, and Experience*. Oxford: Basil Blackwell.
- Peirce, C. S. 1986. *Writings of C S. Peine*. Vol. 3. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1952. *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen and West.
- Southern, R. W. 1970. *Western Society and the Church in the Middle Ages*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin.
- Southwold, M. 1979. "Religious Belief." *Alan*, n.s. 14.
- Sperber, D. 1975. *Rethinking Symbolism*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Sykes, N. 1975. "The Religion of Protestants." In *The Cambridge History of the Bible*. Vol. 3, edited by S. L. Grcenslade. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Tambiah, S. J. 1990. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Vygotsky, L. S. 1962 [1934]. *Thought and Language*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Vygotsky, L. S. 1978. *Mind in Society*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- Watkins, O. D. 1920. *A History of Penance*. 2 vols. London: Longmans.



## Constructing Religion as an Anthropological Category

**Citation/©:** Asad, Talal, (2007). Constructing Religion as an Anthropological Category-, *Milel ve Nihal*, 4 (2), 103-137.

**Abstract:** This article tries to sketch the emergence of religion as a modern historical object for a wider outlining the genealogy of religion. Thus the ways in which the theoretical search for an essence of religion invites us to separate it conceptually from the domain of power is examined. This is tried to be made by exploring a universalist definition of religion offered by an eminent anthropologist, namely Clifford Geertz's *Religion as a Cultural System*. The aim of this article is to try to identify some of the historical shifts that have produced our concept of religion as the concept of a trans-historical essence. One of the basic argument suggested here is that socially identifiable forms, preconditions, and effects of what was regarded as religion in the medieval Christian epoch were quite different from those so considered in modern society.

**Key Words:** Antropology of religion, religion as a cultural system, religion in modern period.