

ANTROPOLOJİDE DİN VE RİTÜEL



RELIGION AND RITUAL IN ANTHROPOLOGY

Mutlu ÖZGEN*

ÖZ: Din ve inanç kavramını bir kurum olarak ele alan antropoloji, dini etkinlikleri (ritüelleri, ayinleri) kurumsallaşmanın göstergesi olarak kabul eder. Antropolojiye göre, din ve inanç bağlam merkezli ele alınması gereken konulardır. Bağlamın merkezini, teolojik yön değil, toplumsal ve kültürel boyut oluşturur. Bu bakımdan antropolojinin din konusunu, bir kültür sistemi olarak incelediği ifade edilebilir. Bu çalışma ile, antropolojinin din ve ritüel ilişkisini hangi boyutlarıyla ele aldığı araştırılmıştır. Araştırma için antropologların konuyla ilgili eserleri incelenmiş ve bunlar etrafında geliştirilen literatürden de yararlanılmıştır. Çalışmanın amacı, antropolojinin din ve ritüel olgularını yorumlama biçiminin, bu konuda araştırma yapan diğer bilim alanlarından farkını ortaya koymaktır. Sonuçta antropolojinin din ve ritüel ilişkisini, sosyolojiden ve din bilimlerinden farklı bir bağlamda değerlendirdiği anlaşılmıştır. Zira antropoloji inceleme sahasına giren diğer konular gibi, merkezi olgu olarak insandan hareket etmektedir. İnsanın coğrafya ve kültür ile farklılaşan durumunun din ve ritüel incelemelerinde de esas alınması gerektiği hususunun antropolojinin merkezi bakış olduğu, antropologların tanımlarından da anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Antropoloji, insan, kültür sistemi, antropolojide ritüel, antropoloji ve din.

ABSTRACT: Anthropology, which deals with the concept of religion and belief as an institution, recognizes religious activities (rituals, religious ceremony) as an indicator of institutionalization. In terms of anthropology, religion and belief are areas that should be considered context-centered. The center of the context is the social and cultural dimension, not the theological aspect. In this respect, it may be argued that anthropology examines the subject of religion as a cultural system.

This study investigates the dimensions of anthropology's relationship between religion and ritual. For the research, the works of anthropologists on the subject were examined and the literature developed around them was also used. The aim of the study is to reveal the difference between anthropology's interpretation of religion and ritual phenomena from other scientific fields that research on this subject. In conclusion, it is understood that anthropology evaluates the relationship between religion and ritual in a different context from sociology and religious sciences. The reason for this, anthropology, like other subjects within its scope, starts from the human as the central phenomenon. It is understood from the definitions of anthropologists that anthropology's central point of view is that the situation of man, which differs with geography and culture, should be taken as a basis in religion and ritual studies.

Keywords: Anthropology, human, cultural system, ritual in anthropology, anthropology and religion.

* Dr. - Kültür ve Turizm Bakanlığı Vakıflar Genel Müdürlüğü / İstanbul - mutluozgen@yahoo.com (Orcid ID: 0000-0002-1174-8319)



Giriş: Antropoloji ve Din İlişkisinde Din Antropolojisine

Kavramsal çerçevede antropoloji, din ve inanç kavramını bir kurum olarak ele almaktadır. Antropolojiye göre, din ve inanç bağlam merkezli ele alınması gereken konulardır. Bağlamın merkezini ise insanın toplumsal ve kültürel boyutu oluşturur. Antropolojinin din konusunu, “bir kültür sistemi” olarak incelemeyi temel amaç edinmesi, sosyal antropoloji ve kültürel antropolojinin katkıları ile “Din Antropolojisi” adıyla yeni bir disiplin anlayışının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Din antropologları, insanı anlamının yolunun inanç ve din sistemlerinden geçtiğini düşünmektedir. Antropoloji inanç ve din kavramlarını kültürel sistem olarak incelemeyi amaç edinirken ölçüt aldığı kavram, “*insan*”dır. Dolayısıyla da insan olgusu, antropolojinin dine bakış açısını şekillendirmektedir.

Antropoloji din kavramını tek başına değil, bu kavramı oluşturan yardımcı öğelerle birlikte ele alarak açıklamayı tercih eder. Antropolojinin dine bakış açısı ile insana ve topluma bakışında benzerlikler söz konusudur. Her ikisine de “insan” odaklı bakmaya çalışır. Dine ve inanca anlam yükleyen “insan” olduğunu göz ardı etmez. Din kendine inananlar olduğu sürece ayakta duran bir kurumdur. Bu kurumu ayakta tutan ilahi bir güç olsa da onun sürekliliğini sağlayacak olan yine insan kavramıdır. Dini oluşumların temelinde insan vardır. Dinin asıl nesnesi insandır. Her söylem, yaptırım ve uygulama insan muhatap alınarak gerçekleşir. Gerçeğin adı “insandır”. Ve bu gerçek, Semavi olsun ya da olmasın, tüm inanç sistemlerinde ve dinlerde değişmeyen bir ölçüttür. İlahiyat gibi bilim dallarında bu bakış açısı ikincil planda kalırken; din antropolojisi gibi disiplinlerde, dine ve dini söylemlere insan gerçekliğinin üzerinden bakılır. Din ve inanç kavramları açıklanıp değerlendirilirken; “Din insan için ne söylüyor? İnsanı ne olarak görüyor?” söylemlerinden ziyade; “İnsan din için ne düşünüyor? Nasıl algılıyor ve tanımlıyor? Yaşamsal alanında nerede tutuyor?” Gibi insan unsurunu dışarda bırakmayan bir bakış açısıyla yaklaşır.

1. Antropologların Din Tanımları

Din kavramına sürekli ilgi gösterilmesine karşın dinin tek değişmez antropolojik teorisi bulunmamaktadır. Din tanımlanırken alandaki araştırmacılar dinin nasıl tanımlanacağı veya din teriminin neyi içine alacağı konusunda anlaşamamışlardır. Antropolojide önümüze pek çok din tanımının çıkma sebebi de bu durumdan kaynaklanmaktadır. İlk dönemlerde sosyal antropoloji dinin kökenini, mahiyetini açıklama konularına yoğunluk vermiştir. Özellikle İngiltere, antropoloji alanında güçlü temsilcilere sahiptir. Antropologlar din konusundaki çalışmalarda dini inançlar, semboller, ritüeller, büyü gibi konular; Tylor, Spencer, Frazer, W.Schmidt, Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans Pritchard, Levyh Bruhl, L.Strauss, Geertz gibi etnolog ve antropologların din konusunda başlıca inceleme alanını oluşturmuştur (Günay, 2008: 192).

Bu konuda pek çok antropolog din tanımı yapmıştır. Dolayısıyla antropolojide pek çok din tanımı ortaya çıkmıştır. Bu alanda ilk din tanımını yapan kişi Tylor olmuştur. 1871 yılında dini; *“ruhsal varlıklara inanç”* (Özbudun, 2007: 57) olarak tanımlayan Tylor, ilkel kültür (Primitive Culture-1871) ‘de dinsel düşüncenin evrimine ilişkin görüşlerini dile getirirken; *“ilk insanların animizm olarak tanımladığı bir çeşit dine sahip olduğunu, dinsel düşüncenin çoktanrıçılıktan tektanrıçılığa yönelen bir evrimleşme geçirdiğini ve dinsel düşüncenin zamanla yerini bilime bırakacağını savunmuştur.”* (Özbudun, 2007: 57). Tylor bu saptamaları yaparken evrimci bakış açısı onun dinin kökenine ilişkin bir kuram ortaya koyma çabasında olduğunu da düşündürmüştür. Tylor animizm kuramıyla, *“ruhun ölümsüzlüğüne”* bir gönderme yapmaktadır. Tylor’a göre, *“Ruh, insan öldükten sonra da yaşamını sürdürmekteydi. Tylor, insan ruhu (soul) ya da tin (spirit) fikrinin insan kültürlerinde evrensel olduğunu belirtmektedir.”* (Özbudun 2007: 57). Tylor Animizm olarak ifade ettiği bu kavramın, tüm dinsel sistemlerin temelinde yer aldığını ve bunun evrensel olduğunu düşünmüştür.

Malinowski ise, bir agnostik olmasına karşın; dine olumlu bir psikolojik işlev yüklemiş ve onun evrensel ve gerekli olduğunu ima etmiştir. Malinowski’ye göre; *“dini psikolojik ve duygusal bağlamlarda açıklamak ve ona bir boşalım işlevi yüklemek dini meşrulaştırma ve savunmanın biçimidir. Dinsel esin, iki kaynağa sahiptir: Ölümsüzlük isteği ve Tanrıyla bir araya gelmek için duyulan şiddetli arzu. Bu “ikiz ihtiyaç” tan temel almış ve insanlara hem ne yapmak istediklerini bilme hissini hem de bir huzur ve iyi hal hissi vermiştir. İnsana kaderine hâkim olma imkânı sunmuştur.”* (Morris, 2004: 240).

Malinowski’ye göre insanın sistemler inşa etme ve bilgiyi örgütleme gereksiniminin doğrudan bir sonucu olarak din ortaya çıkar (Malinowski 1992: 131). Bu durum, Malinowski’nin din ve büyüü insanlığın psikolojik bir ihtiyaçtan ortaya çıktığını göstermesi bakımından önemlidir.

E. Durkheim ise dini, insanların temel toplumsal değerlere bağlanmasını sağlayarak, toplumun devamına katkıda bulunan toplumsal hayatın yapısal elementlerinden biri olarak tanımlar. *“Din olgusunu toplumsal bir süreç içinde değerlendiren Durkheim, incelenen ya da irdelenen konu din olduğunda araştırmacının inançlı kişinin dininin ideallerine en azından sempati ile bakan bir kişi olması gerektiğini söyler. Durkheim’a göre nasıl ki şiiri anlamak için bir insanın şiir kulağına sahip olması gerekirse dinin ne olduğunu anlamak için de dinsel bir duyguya sahip olmak gerekir.”* (Atay, 2009: 25). Din kavramını Durkheim, öyle geniş tutmuştur ki son tahlilde milli ve politik ideolojiler de din olarak anlaşılabilirler (Aktay, 1998: 21). Geertz de aynı bakış açısıyla *“İdeolojiler, dinlerin modern ikameleridir.”* demektedir (Özbudun, 2007: 317).

Glazier, antropolojide karşımıza çıkan din tanımı çeşitliliğinin nedenini, “ortak metodoloji yoksunluğuna” bağlamaktadır: *“Din kavramına*

sürekli ilgi gösterilmesine karşın dinin tek değişmez antropolojik teorisi veya dini inanç ritüellerin incelenmesinde ortak metodoloji yoktur. Din tanımlanırken alandaki araştırmacılar dinin nasıl tanımlanacağı veya din teriminin neyi içine alacağı konusunda anlaşamamışlardır. Bu sebeptendir ki, antropolojide önümüze pek çok din tanımı ortaya çıkmaktadır.” (Glazier, 1998: 23).

Glazier, “dinin inceleme alanının ne olduğunun cevaplanması gereken en önemli sorun” olduğunu belirterek, bu konudaki açıklamalarına devam eder: “Antropologlar marjinal halkların kabilelerin dinlerini mi araştırmalıdır? Yoksa modern dinler de antropolojinin araştırma alanına girmekte midir? Din antropolojisinin pek çok önde gelen temsilcisi “Geertz, V. Turner, Sherry Ortner, Mary Douglas, James Boon ve Stanley J. Tambiah marjinal kabile gruplarının dinleri yerine büyük dünya dinlerinin (İslam, Hıristiyanlık, Budizm) yerel versiyonlarına yönelmişlerdir.” (Glazier, 1998: 23-27).

Geertz ise, bir semboller sistemi olarak kabul ettiği dinin, insana bir dünya görüşü ve hayat anlayışı sağladığını ve bu şekli altında insan davranışlarını yönlendirmek suretiyle işlev gördüğünü düşündüğü din tanımı, yirminci yüzyılda büyük farkla dinin en etkili antropolojik tanımlaması olmuştur. Geertz dini şöyle tanımlamıştır. “Din bir semboller sistemidir ki, insanlarda güçlü, kapsamlı ve uzun süreli ruh halleri ve güdüler oluşturur; bunu genel bir varoluş düzeni hakkında kavramlar üreterek ve bu kavramlara öylesi bir gerçeklik havası giydirilerek yapar ki, söz konusu ruh halleri ve güdüler yegâne gerçeklik olarak görünür” (Geertz, 2010: 112). Bu tanım dinin kavramsal olarak ne olduğunu ve psikolojik sosyolojik olarak hangi fonksiyonları yerine getirdiğinin ayrıntılarıyla incelenmesinde kullanışlı olmakla birlikte Geertz özellikle, bir araştırmacının alanda karşılaştığı dini nasıl tanımlaması gerektiğini açıklamada başarısız olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Geertz’in din tanımına baktığımızda kendine yöneltilen eleştirinin “bağlam merkezli bir bakış açısını göz ardı etmesi” üzerine olabileceği ihtimali ilk planda aklımıza gelmektedir. Araştırmacının her toplumda ve her coğrafyada geçerli olabilecek ortak bir din şablonu üzerinden dini açıklamaya çalışması imkansızdır. Antropolog dini şekillendiren; insan, toplum ve yaşanan coğrafya gibi bağlam merkezli dinamiklere bakmak zorunda olup; çalışmasını da bu dinamikler üzerine kurmalıdır. Çünkü, her toplumun her coğrafyanın kendine ait genel ve geçerli kuralları bulunmaktadır. Bu bağlamda, bir antropolog alanda çalışırken insan ve toplumun değişken yapısını göz ardı etmemelidir. Çünkü, “değişkenlik” insanın en büyük gerçekliğidir. Antropoloji tüm bakış açısını, insanın bu değişken özelliği üzerine inşa etmiş bilim dalıdır. Antropolojiyi de diğer bilimlerden ayrıcalıklı kılan da bu noktasıdır. İnsan gibi anlaşılması son derece zor ve karmaşık bir varlığı kendine araştırma konusu yapmış, tüm kuramlarını ve bakış açısını insan üzerine kurmuş bir bilim dalıdır. Bir antropologun yaklaşımı da farklı olmamalıdır. Topluma ve onu oluşturan -

din başta olmak üzere- tüm kurumlara yaklaşımında, insanın eseri olduğu gerçeğini göz ardı etmemelidir.

Bir toplum onu oluşturan temel dinamiklerle bir bütünlük arz etmektedir. Bu dinamikler toplumun kurumları arasındaki iletişimi ve koordinasyonu sağlayan özel bir işleve de sahiptir. Bu nedendir ki, Geertz'in din tanımına yöneltile eleştirilerde, antropoloji alanında yapılan din çalışmaları esnasında ihmal edilmemesi gerekenin bağlam merkezi olduğu ve toplumu ve onu oluşturan kurumlar arasındaki iletişim incelenirken, bağlam merkezli bakabilme yetisinin ihmal edilmemesidir.

Bu açıklamalar ışığında, dinleri antropolojik açıdan anlamada en etkili çalışma metodunun "bağlam odaklı" olması gerektiği sonucu çıkmaktadır. Böylece bir toplumun dini inancı incelenirken kutsal kitapların, dinsel dogmaların çeşitli ortamlar ve değişik şartlarda onların günlük hayatlarına ne oranda yansıdığı incelenmesi gerekmektedir. Gerçekte antropologların inceledikleri din, "emredilen din" değil, "yaşanan" veya "uygulanan" dindir.

Tayfun Atay'a göre de "din hayattan çıkmıştır. Tüm kurallar gündelik yaşamdan çıkmıştır. Din insanın ihtiyacını karşıladığı sürece insan yaşamındadır. Din kavramını kurumsallaştıran dinamiğin adı insandır" (Atay, 2009: 25).

Malinowski'nin de belirttiği gibi ihtiyaçlar kurumları doğurmuştur. Din, tıpkı siyasi parti, aile gibi kurumdur. Temel aktörü insan olmadan ayakta durması da mümkün değildir. İnsan kavramının yok sayıldığı bir inanç ve dini sistemin de ayakta kalmasının mümkün olmayacağı gibi. Çünkü temelinde insan vardır. İnsanla kurumsallaşabilir. Bir kurumu ayakta tutan da insan kitleleridir. İbadet ve inanç, baş aktör konumundaki insan olmadan işlev kazanmaz.

Antropolojinin, özellikle de din antropolojisinin dine bakış açısı, "insan merkezlidir". İnsan olgusunun dışarda bırakıldığı bir inanç sisteminden bahsetmek mümkün değildir. İnanç kavramının temelinde ilahi bir güç, doğaya ait bir unsur yer alabilir. Bu arada üzerinde durulması gereken, kavramın adı "inanandır". İnançın kaynağı ne olursa olsun, İnananın insan olduğu gerçeğini değiştirmez.

Hem kitabi hem de kitabi olmayan dini sistemlerin temel amacında, insana yol göstermek temel esas olmuştur. Din kurucularına ve Peygamberlere baktığımızda hepsinin, insanlar için gönderildiği gerçeğiyle karşılarız. Bu gerçekten hareketle, dinin var oluş nedenindeki temel kaynağı insana dayandırmak yanlış olmaz. İnsan faktörü din konusunu inceleyen hemen herkesin yok sayamayacağı bir gerçekliktir. Tüm uygulamalar inanç ve ibadet olguları da bu gerçeklik üzerine inşa edilmiştir. Teoriden pratiğe aktaran da insandır. İnsan ne anlam atfederse din kendine atfedilen o anlam doğrultusunda toplum yaşamında yer alır ve o şekilde tanınır.

Din tanımında antropologlar arasında yaşanan "ortak bir metodoloji" sorununa dikkat çeken Özbudun karşılaşılan durumu; "Din tanımlanırken,

alandaki araştırmacılar dinin nasıl tanımlanacağı veya din teriminin neyi içine alacağı konusunda anlaşamamışlardır. Bu sebeptendir ki, antropolojide önümüze pek çok din tanımı çıkmaktadır” (Özbudun, 2007: 57) ifadeleri ile özetlemektedir. Özbudun’un bu ifadelerinden yola çıkarak dinin tanımlanması konusunda yaşanan durumun temelini antropolojik bir bakış açısıyla irdelediğimizde, karşımıza “çeşitlilik” kavramı anahtar olarak çıkmaktadır.

“Çeşitlilik” kavramı, yaşanan metodoloji sorununun da kaynağını açıklarken; aynı zamanda, sosyolojik ve antropolojik açıdan insan ve toplumsal yapının çeşitliliğini de işaret etmektedir. Bu çeşitlilik beraberinde dine olan yaklaşımı ve bakış açısını da belirleyen bir ölçüt oluşturmaktadır. Dinin beslediği kaynaklar din kavramına işlev katıp onu etkin hale getirmiş olsa da bu kaynaklara şekil veren dinamik ise “toplum ve insan” kavramıdır. Din ve inanç kavramları ona inananların desteğiyle etkin hale gelerek, güçlenir. Bu konuda, din kavramını etkin yapan “insan ve toplumdur.” Bireylerin dine olan bakış açıları toplumun din konusundaki görüşleri yaklaşımlarını belirlerken, aynı şekilde toplumların dine olan bakış açıları da bireylerin din algısını belirlemektedir. Burada “karşılıklı bir etkileşim” söz konusudur.

Weber dine, evrimci ve ilerlemeci bir açıdan yaklaşır. Din hakkındaki düşüncelerini ise “kutsallık” olgusuna dayandırarak paylaşır. Ona göre, ilkelerin büyüdü dünyası ile çağdaşların büyüden kurtulmuş dünyası arasındaki zıtlıkların ifadesidir din. Ona göre insanlığın dinsel tarihinin başlangıç yılları kutsallıkla doludur (Aron, 1989: 378). Kutsallık kavramı Weber’de, “karizma” kavramıyla beraber düşünüldüğünde anlam kazanır. Ona göre, büyüleyici özellik ister gerçek ister yakıştırma, isterse de iddia olsun bir kimsenin olağanüstü özellikler nedeniyle itaat ettikleri bir özneyi ve bu öznenin insanlar üzerindeki içsel ve dışsal hâkimiyetini ifade eder. (Weber, 1993: 252). Kutsal karizmatik otorite etrafında gelişen ve toplumun hafızasına yerleşen böylesi bir söylemin varlığı, din ve inanç konusunda uygulayıcı/belirleyici olanın toplum olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Din kavramını inşa eden olgu ilk bakışta ilahi bir kaynak olsa da, bu kavramın zihinlerde şekillenmesini sağlayan ana unsur insan ve onun yaşamış olduğu topluluktur. Toplumun düşünce biçimi dine olan bakış açısını da belirlemektedir. Evrensel nitelikli dinler kapsamına giren semavi dinler, inanç ve ibadet açısından aynı dini yapıya ait kavramlarda ortaklık olmasına karşın söz konusu dinlerin yaşanma ve uygulanma biçimleri coğrafyadan coğrafyaya farklılık göstermektedir. İnsan olgusunun olduğu yerde çeşitlilik ve yorum farkının olabileceği gerçeği antropolojinin din kavramına çok seslilik ve çok kültürlülük penceresinden bakmasına neden olmuştur. İnsan faktörü semavi dinlerin algılanma ve kabul görme kavramını da belirlemiştir. İnsan çeşitliliği bu yorum farklılıklarını ve bakış açılarındaki çeşitliliği inşa etmiştir. Tıpkı İran’daki Alevi gruplarla

Anadolu'daki Alevi grupların Aleviliği yaşama ve tanımlama biçimlerinde yaşanan farklılıklarda olduğu gibi.

Antropologlar din konusunda çalışma yaparken; "toplum, inanç ve coğrafya" üçlüsünün oluşturmuş olduğu gerçeği ölçüt olarak almaları çalışmanın seyri ve amacı açısından önem taşımaktadır. Coğrafya, inançlar tanımlanırken insan faktörü kadar öne çıkan "inancın kimliğini" oluşturan en önemli faktörlerden biridir. Özetlemek gerekirse, inanca din kavramlarına içerik kazandıran o dine ait inanç unsurları iken, din ve inanç kavramına ikinci kimliğini veren de toplum ve coğrafyadır.

Bu bağlamda Antropoloji, ilahiyattan farklı olarak; din kavramını tanımlarken bir toplumun dine atfettiği anlamı ve onu nasıl tanımladığına öncelik verirken coğrafya faktörünü de ölçüt unsurları arasına katmıştır. Dini yaşatanın toplum ve insan, din ve inançların yaşandığı yayıldığı alanın da coğrafya olduğu gerçeğini göz ardı edilmeden bakış açısını toplumun belleğine yer eden din kavramı nedir? Sorusuna çeviren ve bu bakış açısını metodoloji haline getiren bir disiplin olarak karşımıza çıkmaktadır. Antropologların asıl cevabını bulmaları gereken soru, ortak bir din tanımına varmak yerine incelenen toplumun din kavramını nasıl algıladığı tanımladığı olmalıdır. Yaşanan din önemlidir. Toplumun din ve inanç sistemlerini tanımlarken kaynağını nereye dayandırdığıdır. Kitabî ve naslara dayandıran toplumlar olabileceği gibi kutsal karizmatik otoriteye dayandıran toplumlar da olabilir.

Nitekim "Aynı kültürel, siyasi, ekonomik ve dini ortamlarda yetişen iki kişi arasında dahi, dini anlama ve yaşayış biçimlerinde farklılıklar görülür. İnsanların dini anlama, açıklama, yorumlama ve yaşama tecrübelerinde görülen farklı din anlayışları ve dini tipolojiler temelde insanın tabiatında bulunan tepkisel, akılcı, gelenekçi, mehdici, sezgici tipolojiler sosyal ve dini hayata da yansyarak daha üst düzeyde belli fikirler veya şahıslar etrafında toplanılmasına fırka, mezhep, tarikat ve cemaatlerin oluşmasına sebep olabilmektedir" (Kutlu, 2001: 36).

Toplumsal bellekte yer alan "din" kavramı, toplumu oluşturan bireylerin davranışlarını söylemlerini yaşam biçimlerini şekillendirmiştir. Bireyler toplumsal hafızalarındaki din olgusuna göre ibadetlerini yerine getirmekte, yaşamlarını belleklerindeki şablona göre inşa etmektedir. Her toplum, din olgusunu kendi yaşam biçimine uygun olacak biçimde adapte ederek yaşamaktadır. Toplum, dini şekillendiren bir dinamik olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumun din konusunda ön plana çıkan belirleyici etkin rolü, din antropolojisi ve din sosyolojisinin çalışma alanını oluşturmaktadır. Her iki bilim disiplini de, Toplumun din-inanç sistemini kendi yaşam biçimine göre adapte edebilme ve ona göre dinini inancını yaşayabilme durumuna odaklanmaktadır. Toplumun din ve inanç sistemini kendine göre adapte edebilme yetisine Semavi dinler de girmektedir. Semavi dinler kitabî nass'lara göre şekillenmiş olsalar da, benimsendikleri toplumun coğrafyanın rengine kalıbına kurallarına göre şekillenme

yaşayabilmektedirler. Türk Müslümanlığı Anadolu Müslümanlığı gibi isimler tanımlamalar da bu düşüncenin uygulanmakta olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Burada asıl üzerinde durulması gereken husus semavi din kavramına ilahiyatın nasıl yaklaştığı ve açıkladığıdır. Açıklarken hangi unsurları ön plana çıkardığıdır. Aynı şekilde Alevilik kavramını ve ona bağlı inanç sistemini açıklarken hangi unsurları ölçüt aldığı tespitlerimizi net şekilde ortaya koyabilmek adına önemlidir. Antropoloji ile sosyoloji toplumsal gerçekliğin din olgusunu şekillendiren dinamik yönünü ön plana çıkartırken, ilahiyat ise, din –inanç sistemlerini açıklarken ölçüt aldığı nokta, “Kitabi Nassları” olmaktadır. İlahiyatın bakış açısına göre, dinin toplumu şekillendirme yetisi söz konusudur. Bu yeti tartışılmaz çünkü ilahi kaynaklıdır. Bu bağlamda tek kabul gören inanç sistemi de ilahi kaynaklı olandır.

Kutsal ve din kavramları toplumsal yaşam biçimini destekleyen ve güçlendiren en önemli unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Kutsal, din kavramına işlev kazandıran, etki alanını genişleten unsurların başında yer alır. Kutsal kavramı dini kökenli bir görüntü sergilese de kutsala işlev ve anlam kazandıran aktörün toplum olduğu düşünüldüğünde, toplumsal bir kavram da olduğu düşünülmektedir. Kutsalın kaynağını sorgulamak bu noktada önemli olmaktadır. Kutsal, din ile toplum arasında iletişimi kuran en önemli araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Kutsalın temsilcisi her toplumda farklı olabilir. Kutsal, nedir? Sorusuna insanların ya da toplumun verdiği yanıt bu noktada önem arz etmektedir. Kimi zaman peygamber, kimi zaman bir nesne, kimi zaman bir hayvan ya da mekân olabilir. Kutsallık kavramının temsilcisi, Weber’e göre de; *“kutsallığı din kadar toplum da bir nesneye, kişiye, mekâna, atfeder”* (Weber, 1993: 251).

Weber, kutsallık kavramının “karizma” kavramıyla beraber düşünüldüğünde anlam kazandığını da belirtir. Ona göre, büyüleyici özellik ister gerçek ister yakıştırmaya, isterse de iddia olsun bir kimsenin olağanüstü özellikler nedeniyle itaat ettikleri bir özneyi ve bu öznenin insanlar üzerindeki içsel ve dışsal hâkimiyetini ifade eder. (Weber, 1993: 252) Peygamber, parti lideri, büyücüler bu türden yöneticilerdir. Bu insanlara atfedilen olağanüstü nitelikler onların liderliklerinin de meşruluk temelini oluşturur. Kutsallık kadar liderliğin meşruluk temelini inşa eden bir diğer önemli unsur da “deneyim” kavramıdır. R. Otto’nun “kutsalın tecrübesi” olarak dile getirmiş olduğu bu husus, aynı zamanda kutsalın kaynağına da meşruluk sağlayan bir işleve sahiptir.

2. Din Antropolojisine Göre Ritüeller ve İşlevleri

Antropoloji, dini etkinlik olarak tanımladığı ritüelleri, dini kurumsallaşmanın göstergesi olarak kabul eder. Antropolojik bakış açısına göre, din ve inancın önemli bir yönü, toplumsal yapının anlaşılmasında ve korunmasında etkin bir işleve sahip olmasıdır. Özellikle ritüeller bu konuda en etkili işleve sahip araçlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Antropoloji toplumsal bellekte yer alan din tanımı ile ilgilenmektedir. Ritüeller ise dinin

toplumsal bellekte muhafaza edilerek, din tanımını yaşatan ve aktaran unsurun adı olmuştur.

Antropolojik açıdan dini pratikler sosyal kültürel yapı ile yakından ilişkilidir. Din antropolojisinin asıl çalışma sahası da dinin sosyal kültürel boyutu ve dini inanç ile eylemlerin toplumsal anlamıdır. Antropolojik açıdan dini etkinlikler ve inanç konusu sosyal- kültürel alanla ilişkilidir ve bu alanda çalışmayı tercih eden antropolog için teolojik boyutunu çalışmasının odak noktasından çıkartır. Onun çalışma alanı asıl olarak dinin sosyal-kültürel boyutu ve dini inanç ile eylemlerin toplumsal anlamıdır. Antropoloğun işi, Pritchard'ın deyimiyle *“dinler arasındaki ya da dinlerle toplumsal olaylar arasındaki ilişkilerle uğraşmaktır.”* (Pritchard, 1998: 24).

“Rit, ritüel veya ayin kavramı çoğunlukla din ile ilişkilendirilerek tanımlanmaktadır. Antropologlar genellikle ritüel kavramını modern öncesi veya modern-dışı toplumlara özgü dinî törenler olarak tanımlama eğilimindedirler. Bu tanımın yaygın kabul görmesinden dolayıdır ki ritüel kavramı sosyolojiden ziyade antropolojinin araştırma alanına dâhil edilmiştir.” (Özmen, 2015: 37).

Radcliffe Brown'a göre *“herhangi bir dinin veya dinsel inançlar sisteminin bir yandan belli fikirler ve inançlara bir yandan da belli bazı görünebilir eylemler ve yükümlülüklerle dayandığını belirterek”* (Brown, 1965: 117) antropolojik açıdan din konusundaki çalışmaların da odaklanacağı iki temel alanı gösterir. Bunlar, inanç ve pratiklerdir. Radcliffe, bir dini anlamak için her türden inanç pratiğine yani ritlere (ayinler, kutlamalar, evlenme törenleri, ölüm ve cenaze törenleri, bayramlar, kurbanlar vs.) bakılması gerektiğini belirtir.

Malinowski için dinin kaynakları bireysel deneyimlerdedir. Bununla birlikte o, kamusal ritüellerin toplumsal bir işleve sahip olduğunu kabul etmiştir. Çünkü onlar *“toplumsal dokunun çimentosu”,* din ise, *“ahlaki değerlerin sürekliliği açısından olmazsa olmazdır.”* Cenaze ritleri, özellikle grup birliğinin yeniden ifadesine hizmet etmektedir. Malinowski, dini yaşam döngüsü ritüellerine özellikle de ölüm üzerinde odaklanan ritlere bağlar. O, ölümün varoluşsal durumunu dinin doğuşuyla yakından bağlantılı görmektedir. Din bu noktada bir psikolojik cankurtaran olarak ortaya çıkar (Morris, 2004: 239).

Mc Gee ise, geçiş törenleri sembollerle yüklüdür. Bunlar renk, nesne, müzik, dans, vb. şeklinde olabilir. Törenlerdeki semboller genellikle ana bir sembolün etrafında oluşur ve anlamlarını içinde buldukları kültürün değerlerinden alırlar. Aynı nesne ya da renk farklı kültürlerde farklı anlamlar içerebilir (Mc Gee- Warms, 1996: 442-443).

Ritüelin toplumsal açıdan yeri ve önemine vurgu yapılırken ilk akla gelen isimlerden biri de Durkhemdir. Durkheim ise dini ritüelleri, içerisinde bir toplumsal grubun otoritesinin ifade edildiği önemli etkinlikler olarak yorumlamaktadır. Onun *“dini ritüeller bir toplumsal grubun duygularını ve dayanışmasını ifade eden ve pekiştiren asli mekanizmalardır”* sözü pek

çoklarını ritüelin temel işlevinin toplumsal sürekliliği sağlamak olduğu sonucuna götürmüştür (Morris, 2004: 120). Bununla birlikte ritüelin toplumsal yapının doğasını anlamak açısından önemini vurgulayan Pertierra ise, toplumsal yapının oluşumunda bir eylem biçimi olarak ritüelin rolünü ve katkısını göz ardı eden yaklaşımların yetersiz kalacağını belirtmektedir (Pertierra, 1998: 211).

Leach'e göre, ritüel "toplumsal yapıyı" temsil eder. Ritüel toplumsal yapıyı açık hale getirir. Ritüelde simge edilen yapı, bireyler ve gruplar arasında toplumsal olarak onaylanmış 'uygun' ilişkiler sistemidir (Morris, 2004: 351). Ritüel zaman zaman da işlevini ve anlamını yitirerek toplumsal yapıda meydana gelen değişimlere işaret edebilmektedir. Bu yönüyle ritüelde de bir işlev kaybı söz konusudur. İşlev kaybını Geertz; "başarısız ya da işlev kaybına uğrayan ritüelleri sosyal yapıda değerler sisteminden farklılaşan bir değişimin yaşandığının işareti olarak gördüğünü belirtir" (Geertz, 1957: 52).

Turner yapısalcılığa olan yatkınlığından dolayı simgeleri yaşamın içinde var olan ve sosyal rollere sahip olgular olarak tanımlar. Bu düşünce Durkheim'ın ritüelleri psikolojik bir savunma ihtiyacı olarak görmesinden kaynaklanır. Fakat Turner'ın bu konuda yaptığı tanımlama hem Durkheim'dan oldukça farklıdır hem de antropolojide önemli bir yere sahiptir. O, "ritüelleri çatışma ve çözümler içeren ve hayatı yeniden kurmaya olanak sağlayan simgeler ağı olarak görür." (Özbudun, 2007: 285).

Mircea Eliade ise, tüm dinsel olguların simgesel bir özelliğe sahip olduğunu düşünür. Mitosu, Şamanizm'i ya da geçiş ritüellerini anlamak ona göre onların simgesel yapılarının şifresini çözmek demektir. (Morris, 2004: 285). Eliade'ın bu yöntemi ölüm olgusuna nasıl yaklaşılması gerektiğini göstermesi açısından da önemlidir. Çünkü ölümün kendi başına bir olgu olarak değil kozmolojik anlayışlar çerçevesinde taşıdığı simgesel yapıların çözümlenmesiyle anlaşılabilirliği düşüncesine işaret eder.

Fransız dilbilimci ve etnograf Arnold Van Gennep, geçiş ayinlerini "her bir yer, durum, toplumsal konum ve yaş değişikliğine eşlik eden ayinler olarak tanımlar ve üç evreli olarak incelenebileceklerini vurgular. Bu evreler sırasıyla; 1. Ayrılma: (Seperation) veya eşik öncesi evre: geçiş ayinindeki kişi ya da grubun eski durum ya da konumundan kopması. 2. Eşik evresi: (Liminal) Kişi ya da grubun eski konumundan ayrılıp yeni durumuyla geçmediği ara evre. 3. Bütünleşme evresi: (Postliminal) Birey ya da grubun yeni durum ya da konumuna erişmesi ve bunun toplumsal olarak onaylanması şeklindedir (Özbudun, 2007: 285-86).

Ritüeller ise Weber'in din kavramına bakış açısını şekillendiren "Kutsallık" ve "Karizma" kavramlarını, toplumsal açıdan besleyip işlevsel kılarak, toplumun kutsal ve karizmatik otoriteyi hatırlamasını sağlamıştır. Aynı zamanda ritüeller, bir toplumun din hakkındaki düşünce sistemlerini oluşturan unsurları anlama ve analiz edilmesinde "Anahtar" işlevi üstlenmiştir.

Sedat Veyis Örnek “Türk Halkbilimi” adlı eserinde doğum, evlenme ve ölümü geçiş dönemleri olarak tanımlar. İnsan yaşamının üç önemli evresi olarak kabul ettiği bu üç önemli aşamanın çevresinde birçok inanç, adet, töre, tören, ayin, dinsel ve büyüsel özlü işlem kümelenmiştir. Bunların hepsinin ortak amacı, kişinin bu “geçiş” dönemindeki yeni durumunu belirlemek, kutlamak, kutlamak aynı zamanda da kişiyi bu sırada yoğunlaştığına inanılan tehlikelerden ve zararlı etkilerden korumaktır. Yaygın olan inanca göre, insan bu tür dönemler sırasında güçsüz ve zararlı etkilere karşı açıktır. İnsanlığın bu dönemlerle ilgili düşünce, tutum, davranış ve uygulamalar ülkeden ülkeye kültürden kültüre değişse de kimi yerel ayrımların dışında ana çizgileriyle evrensel bir nitelik taşımaktadır. Bu dönemlerle ilgili yaygın örnekler için de Yazar, Van Gennep’in “The Rites of Passage” adlı eserini önerir (Örnek, 1977: 131).

P. Smith’e göre; geçiş törenlerinin ortak noktası bir durumdan diğerine geçmek ve statü değişimidir. Bu değişim esnasında kaotik (komünitas) bir durum oluşur ve geçiş törenlerinin amacı bu belirsizliği, nereye ait olduğunu bilmeme durumunu (eşiksellik) yaşayan kişilere yardımcı olmak ve onları yeni statülerine hazırlamaktır. Tüm bu geçiş törenleri doğal semboller olan doğum ve ölüm etrafında şekillenir (Smith, 2005: 90).

Van Gennep’e göre; ölüm ritüelleri tıpkı evlilik ergenlik gibi bireyin bir evreden diğerine geçtiği bir aşamayı içermektedir. Bu farklı olgular arasında benzerlik Van Gennep’e göre tesadüfi değildir. Çünkü bunlar, onun deyimiyle tek bir genel görüngünün parçasıdır. *“Bütün dünya milletlerinde aynı sistem meydana gelmiştir. Fark yalnız şekillerde, teferruatta, sembollerdedir, yoksa dahili iskelette, yapıda değildir.”* (Gennep, 2000: 192).

Huntington ve Metcalf’a göre ise; ölüm ritüellerinin altında yatan genel yapı kültürel olarak tanımlanan bir rol ve statü sistemi içinde bireyleri toplumun içine alma işleviyle ilişkilidir (Huntington ve Metcalf, 1981: 9).

Malinowski ise, cenaze ritüellerinin tam anlamıyla dinsel bir edim olduğunu ileri sürer. “Tam burada din bireysel bir krizden, bireyin ölümünden kaynaklanır... Ruh düşüncesi ve ölümsüzlüğe inanç dinin özünü biçimler ve bunların her ikisi de psikolojik bir kökene sahiptir. Din insanı ölüme ve yok olmaya teslimiyetten kurtarır. Son tahlil de içgüdülerimizden çıkar. “Ölümden sonraki manevi sürekliliğe inanç bireysel zihinde zaten yer almaktadır. Toplum tarafından yaratılmaz” (Morris, 2004: 239).

Eliade’ye göre de her dinsel edim sadece dinsel olduğu basit gerçeği nedeniyle doğaüstü değerlere ya da varlıklara gönderme yaptığı için “simgesel” bir anlamla yüklüdür (Morris, 2004: 285). Simgeler ile temsil ettikleri arasında tam bir örtüşme olmamasına rağmen onların kültür açısından önemi “kendilerinin ötesinde bir şey gösterme” işlevinde yatar. Kısaca Eliade tüm dinsel olguların simgesel bir özelliğe sahip olduğunu düşünür. Mitosu Şamanizm’i ya da geçiş ritüellerini anlamak ona göre onların simgesel yapılarının şifresini çözmek demektir (Morris, 2004: 285).

Eliade'nin bu yöntemi ölüm olgusuna nasıl yaklaşılmaması gerektiğini göstermesi bakımından önemlidir.

“Rit” yerine “ibadet” kavramını kullanan Sedat Veyis Örnek, ibadeti “bireylerin ve cemaatin tanrılara yüce kudretlere atalara ölümlere karşı yerine getirmeleri gereken dinsel buyrukların tümü” (Örnek, 1988: 78) olarak tanımlar. İnsan ibadet aracılığıyla inandığı varlıkla ilişkiye geçer. İbadet, topluluğun sosyal etkinlikleri içinde önemli bir yer teşkil eder. İbadet için belli bir mekâna (cem evi, cami, kilise vs.) Belli araçlara (saz, org, vs..) belli bir zamana (ekin ve ürün alma mevsimleri, gün dönümleri, bahar bayramları, kutsal kişilerin ölüm ve doğum günleri) ve dini bir lidere ihtiyaç vardır (Örnek, 1988: 70). Tüm bu etkinlikler topluluk içindeki davranışları düzenler sosyal normlarla iç içe geçerek topluluğun kimliğinin asli parçası haline gelir. Böylece ibadet “toplumsal bir pratik” değer olma niteliği kazanırken din de toplumsal bir olgu olarak değerlendirilmeye tabi tutulur.

Sonuç

Antropolojinin din konusunu, “bir kültür sistemi” olarak incelemeyi temel amaç edinmesi, sosyal antropoloji ve kültürel antropolojinin katkıları ile “Din antropolojisi” adıyla yeni bir disiplin anlayışının ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Din antropologları, insanı anlamının yolunun inanç ve din sistemlerinden geçtiğini düşünmektedir. Antropoloji inanç ve din kavramlarına kültürel sistem olarak bakan ve o şekilde incelemeyi amaç edinirken ölçüt aldığı kavram, insan olmaktadır. Dolayısıyla da insan olgusu, antropolojinin dine bakış açısını şekillendirmektedir. Toplum insanın eseri olarak gören antropoloji, toplumu anlamının yolunun inanç ve din sistemlerinden geçtiğini düşünen din sosyolojisi ile ortak paydalarında yani “insanda” birleşir. Din, insanın merkez alındığı kültürel bir sistemi ifade eder. Bu tespitler, din sosyoloğu Şerif Mardin'in din hakkındaki görüşlerini anımsatmaktadır. Mardin'e göre; “din, kültürün işlevsel alt sistemidir. Ona göre, kültür sistemi özerk bir varlık olarak çalışabildiği için, din sisteminin de özerk bir varlığı vardır. Dinin fonksiyonu üç planda görülür: Birincisi, kişisel plandır. İkincisi kültür planındadır. Üçüncüsü, toplumsal yapı unsurlarının sabit kalmasına hizmet eder” (Mardin, 2010: 62-63).

Antropoloji toplumsal bellekte yer alan yönü ile dini ele almıştır. Bu bakış açısına göre, ritüeller dinin toplumsal bellekte muhafaza edilen ve dini yaşatan ve aktaran unsurdur. Öte yandan antropoloji gerek dini ritüelleri gerekse dünyevi alana ait geçiş ritüelleri gibi uygulamaların insan ve toplum hayatında, değişen, dönüşen, çeşitlenen formlarıyla, dinden etkilenen veya din ile ilgili olgulara gönderme yapan yönleriyle işlevsel bulmakta ve incelemektedir.

KAYNAKÇA

- Aktay Y. - E. Köktaş (1998). *Din sosyolojisi*. Ankara: Vadi.
- Aron, R. (1989). *Sosyolojik düşüncenin evreleri*. (Çev.: Korkmaz Alemdar), Ankara: Bilgi.
- Atay, T. (2009). *Din hayattan çıkar*. İstanbul: İletişim.
- Brown, R. (1965). Structure and function in primitive society-essays and addresses, (Der.: E. E. Evans -Pritchard - F. Eggan), New York, 117-132.
- Eliade, M. (1991). *Kutsal ve dindışı*. (Çev.: M.A. Kılıçbay). Ankara: Gece.
- Geertz, C. (1957). Ritual and social change a Java example. *American Anthropologist*, New Series, 59 (1).
- Geertz, C. (2010). *Kültürlerin yorumlanması*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Gennep, V. (2000). *Halk edebiyatı dersleri*, (Çev.: P. Naili Boratav), İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.
- Glazier, S. (1998). Anthropology of religion. *Encyclopedia of Religion and Society*, (Ed.: William H. Swatos, Jr.), CA, London-New Delhi: Altamira Press, p. 23-27.
- Huntington, R. - Metcalf, P. (1981). *Celebrations of death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kutlu, S. (2001). İslam düşüncesinde tarihsel din söylemleri olgusu. *İslâmiyât Dergisi*, S. IV, 15-36.
- Malinowski, B. (1992). *Bilimsel bir kültür teorisi*. (Çev.: S. Özkal), İstanbul: Kabalıcı.
- Mardin, Ş. (2010). *Din ve ideoloji*. İstanbul: İletişim.
- McGee R. J. – Warmes, R. (1996). *Anthropological theory: An introductory history*.
- Morris, B. (2004). *Din üzerine antropolojik incelemeler*. (Çev.: Tayfun Atay), Ankara: İmge Kitabevi.
- Örnek, S. V. (1977). *Türk halkbilimi*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Örnek, S. V. (1988). *İlkelerde din, büyü, sanat, efsane*. İstanbul: Gerçek.
- Özbudun, S. – Şafak, B. – Altuntek, S. (2007). *Kuram ve kuramcılar*, Ankara: Dipnot.
- Özmen, N. (2015). *Edirne Romanlarında geçiş ritüelleri ve din*. İstanbul: Rağbet.
- Pritchard, E. (1998). *İlkelerde din*. (Çev.: Hüsen Portakal), Ankara: Öteki.
- Pertierra, R. (2009). Ritual and constitution of social structure. *Mankind*, 17(3), 211.
- Smith, P. (2005). *Kültürel kuram*. İstanbul: Babil.
- Weber, M. (1993). *Sosyoloji yazıları*. (Çev.: Taha Parla), İstanbul: Hürriyet Vakfı.

"İyi Yayın Üzerine Kılavuzlar ve Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) Davranış Kuralları" çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir. / The following statements are included within the framework of "Guidelines on Good Publication and the Code of Conduct of the Publication Ethics Committee (COPE)":

İzinler ve Etik Kurul Belgesi/Permissions and Ethics Committee Certificate: Makale konusu ve kapsamı etik kurul onay belgesi gerektirmemektedir. / The subject and scope of the article do not require an ethics committee approval.

Çıkar Çatışması Beyanı/Declaration of Conflicting Interests: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayımlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur. / There is no potential conflict of interest for the author regarding the research, authorship or publication of this article.